

EDITORIAL

Amanda Milke
Olavo de Salles
Organizadores

É com grande satisfação que os editores de *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* apresentam um novo número, mantendo-se fiéis aos eixos temáticos que norteiam a revista: a fenomenologia, a hermenêutica e a metafísica. A presente edição reúne um valioso conjunto de artigos, uma entrevista, resenhas e traduções submetidos espontaneamente por seus autores. Todos eles são trabalhos de elevada qualidade, que oferecem uma real contribuição ao cenário de estudos para o qual o periódico se dirige.

A seção de *Artigos* inaugura este volume com um leque diversificado de investigações. A primeira delas, “O paganismo entre Kierkegaard e Fernando Pessoa: algumas considerações”, de Márcio Gimenes de Paula (UNB), investiga os traços de aproximação entre o conceito kierkegaardiano de paganismo e as teses do poeta português sobre a mesma temática. Na sequência, o foco se desloca para o diálogo entre estética e técnica em “As artes e a transformação da tecnologia”, artigo pelo qual José Atilio Pires da Silveira (UNIOESTE) aborda o potencial transformador das artes a partir da concepção crítica de Andrew Feenberg. A seguir, em “O Sujeito da Fenomenologia do Espírito de Hegel”, Rafael de Melo Ferreira (UNESP) empreende a tarefa de tornar mais compreensível o conceito de sujeito na primeira obra madura do filósofo alemão.

O número também se destaca por trazer exemplos da aplicação do pensamento fenomenológico-existencial a outros campos disciplinares. É o caso de “A decisão pela maternidade entre o impessoal e o próprio: uma visada desde a psicologia fenomenológico-existencial”, de Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (UERJ), Valéria Rangel Monteiro (LAFEPE/UERJ) e Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE), que, sob um enfoque heideggeriano, questionam, se a decisão de mulheres ou casais por ter filhos se dá de modo próprio ou por uma diretriz impessoal. De forma análoga, Victor de Almeida Conselvan (UNIR), em “A faticidade do direito e sua constituição política: um ensaio em busca da compreensão hermenêutica do fenômeno jurídico”. Com este artigo o autor analisa três elementos essenciais do pensamento fenomenológico heideggeriano: redução, destruição e construção. A partir disso, ele analisa a compreensão contemporânea do direito, que, influenciada pela tradição positivista, reduz o direito a um sistema de normas e ignora suas dimensões política, moral e econômica.

Na segunda seção, encontramos a *entrevista* que Marco Aurélio Werle concede a Gustavo Torrecilha (USP). Com esta, será possível conhecer um pouco da carreira que esse professor da USP trilha, seu trabalho e interesse sobre autores como Hegel e Goethe.

A *seção de resenhas* conta com três importantes contribuições. As resenhas de Laura de Borba Moosburger (UFPR) sobre a obra “Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente” de Byung-Chul Han. Há também o comentário de Isadora Franco Felício dos Santos (UFABC), apreciando o distinto livro de Bento Silva Santos: “A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)”, e por fim, de resenha de “Martin Heidegger: Conceitos fundamentais”, (org. Brett Davis) assinada por R. S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE).

Este número de *Aoristo* distingue-se, ainda, pela riqueza de sua seção de *Traduções*. São elas: “Junto a uma Tumba”, do filósofo dinamarquês Søren Aabye Kierkegaard, por Victor Portavales Silva (UERJ); “Memórias de Franz Brentano”, de Edmund Husserl, em versão de Flávio Vieira Curvello (UFBA), “Psicoterapia e Weltanschauung: para uma crítica fundamental de suas relações”, de Viktor Emil Frankl, por Matheus dos Reis Gomes (UFOP), e “Sobre o tédio (ou da importância dos estados anímicos na filosofia de Heidegger)”, de Jesús Adrián Escudero, por Klênio Antônio Sousa (UNIOESTE).

Ao fim, os editores aproveitam para registrar um agradecimento cordial a todos que têm escolhido a *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* para divulgar suas pesquisas. O alto fluxo de submissões é, sem dúvida, um forte indício da saúde institucional e da relevância crescente de nosso periódico. Ficamos satisfeitos ao testemunharmos a demanda para publicação em nosso periódico, pois isso é sinônimo de trabalho nos temas do nosso escopo e de crescimento da comunidade que se reúne nele. Esse êxito, que nos permite difundir a filosofia fenomenológica, hermenêutica e existencial para além das fronteiras do Brasil, seria impossível sem o trabalho rigoroso de nossa comunidade, a quem agradecemos. Por isso, com mais este número, renovamos nosso compromisso e revigoramos nossas forças para seguir fomentando um debate filosófico de alto nível.

Desejamos a todos uma leitura filosoficamente estimulante e proveitosa.

EDITORIAL

Amanda Milke
Olavo de Salles
(Org.)

It is with great pleasure that the editors of *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* present a new issue, remaining faithful to the thematic axes that guide the journal: phenomenology, hermeneutics, and metaphysics. This edition brings together a valuable collection of articles, an interview, reviews, and translations spontaneously submitted by their authors. All of them are works of high quality that offer a real contribution to the field of study to which the journal is dedicated.

The *Articles* section opens this volume with a diverse range of investigations. The first, “Paganism between Kierkegaard and Fernando Pessoa: a few considerations,” by Márcio Gimenes de Paula (UNB), explores the points of convergence between Kierkegaard's concept of paganism and the Portuguese poet's theses on the same theme. Following this, the focus shifts to the dialogue between aesthetics and technique in “The arts and the transformation of technology,” an article in which José Atilio Pires da Silveira (UNIOESTE) addresses the transformative potential of the arts from the critical perspective of Andrew Feenberg. Next, in “The Subject of Hegel's Phenomenology of Spirit,” Rafael de Melo Ferreira (UNESP) undertakes the task of making more comprehensible the concept of the subject in the German philosopher's first mature work.

The issue also stands out for providing examples of the application of phenomenological-existential thought to other disciplinary fields. This is the case with “The decision for motherhood between the impersonal and the proper: a view from phenomenological-existential psychology,” by Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo (UERJ), Valéria Rangel Monteiro (LAFEPE/UERJ), and Roberto S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE), who, from a heideggerian perspective, question whether the decision of women or couples to have children occurs in an authentic manner or is guided by an impersonal directive. Similarly, Victor de Almeida Conselvan (UNIR), in “The facticity of law and its political constitution: an essay in search of a hermeneutic understanding of the legal phenomenon,” analyzes three essential elements of Heideggerian phenomenological thought: reduction, destruction, and construction. Based on this, he examines the contemporary understanding of law, which, influenced by the positivist tradition, reduces law to a system of norms and ignores its political, moral, and economic dimensions.

In the second section, we find the *interview* given by Marco Aurélio Werle to Gustavo Torrecilha (USP). Through it, readers can learn about the career of this USP professor, his work, and his interest in authors such as Hegel and Goethe.

The *reviews section* features three important contributions. Laura de Borba Moosburger (UFPR) reviews the work “Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente” by Byung-Chul Han. There is also the commentary by Isadora Franco Felício dos Santos (UFABC), appreciating Bento Silva Santos's distinguished book: “A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)”; and finally, a review of “Martin Heidegger: Conceitos fundamentais” (org. Brett Davis), written by R. S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE).

This issue of *Aoristo* is also distinguished by the richness of its *Translations* section. They are: “At a Graveside,” by the Danish philosopher Søren Aabye Kierkegaard, translated by Victor Portavales Silva (UERJ); “Memories of Franz Brentano,” by Edmund Husserl, in a version by Flávio Vieira Curvello (UFBA); “Psychotherapy and Weltanschauung: for a fundamental critique of their relations,” by Viktor Emil Frankl, translated by Matheus dos Reis Gomes (UFOP); and “On boredom (or the importance of moods in Heidegger’s philosophy),” by Jesús Adrián Escudero, translated by Klênio Antônio Sousa (UNIOESTE).

Finally, the editors take this opportunity to express their cordial gratitude to all who have chosen *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* to disseminate their research. The high flow of submissions is, without a doubt, a strong indicator of the institutional health and growing relevance of our journal. We are pleased to witness the demand for publication in our journal, as this is synonymous with active work within our scope and the growth of the community that gathers around it. This success, which allows us to spread phenomenological, hermeneutic, and existential philosophy beyond Brazil's borders, would be impossible without the rigorous work of our community, whom we thank. Therefore, with this new issue, we renew our commitment and reinvigorate our strength to continue fostering a high-level philosophical debate.

We wish everyone a philosophically stimulating and fruitful reading.

O paganismo entre Kierkegaard e Fernando Pessoa: algumas considerações¹

The paganism between Kierkegaard and Fernando Pessoa: a few considerations

Marcio Gímenes de Paula
Universidade de Brasília – UnB²

5

RESUMO

O objetivo geral do presente artigo é investigar o tema do paganismo no autor dinamarquês Kierkegaard (1813-1855) e no poeta português Fernando Pessoa (1888-1935). Para tanto, iremos analisar alguns fragmentos das obras kierkegaardianas onde o conceito aparece tais como *O Conceito de ironia*, *O Conceito de angústia*, *Migalhas filosóficas*, *A Doença para a morte* e *O Instante*. Eventualmente, algumas menções a outras obras do *corpus kierkegaardiano* poderão ocorrer se isso se fizer necessário. De igual modo, pretendemos avaliar o tema em fragmentos da obra pessoana, notadamente no *Livro do Desassossego* e nos *Textos filosóficos*. Por se tratar de um tema extremamente amplo nos dois autores, o presente artigo almeja delimitar o escopo da investigação a tais obras e seus fragmentos, de modo ainda mais específico, investigá-la em conjunto, ou seja, perceber os traços de possível aproximação (e também distanciamento) dos conceitos kierkegaardianos com as teses apontadas por Fernando Pessoa acerca da mesma temática.

PALAVRAS-CHAVE

Fernando Pessoa; Filosofia Contemporânea; Kierkegaard; Paganismo; Poesia

ABSTRACT

The general objective of this article is to investigate the theme of paganism in the Danish author Kierkegaard (1813-1855) and in the Portuguese poet Fernando Pessoa (1888-1935). To this end, we will analyze some fragments of Kierkegaard's works where the concept appears, such as *The Concept of Irony*, *The Concept of Anxiety*, *Philosophical Fragments*, *The Sickness unto Death* and *The Moment*.

¹ Dedico o presente artigo aos colegas do grupo de leitura Kierkegaard, que toda semana me propiciam enriquecimento e partilha. Meu mais afetuoso obrigado (Nota do Autor).

² E-mail: marciogimenes@unb.br

Eventually, some references to other works of Kierkegaard's corpus may occur if necessary. Likewise, we intend to evaluate the theme in fragments of Pessoa's work, notably in *The Book of Disquiet* and *Philosophical Texts*. As this is an extremely broad topic for both authors, this article aims to delimit the scope of the investigation to these works and their fragments, and even more specifically, to investigate them together, that is, to perceive the traces of possible approximation (and also distancing) of Kierkegaardian concepts with the theses pointed out by Fernando Pessoa on the same theme.

KEYWORDS

Fernando Pessoa; Contemporary Philosophy; Kierkegaard; Paganism; Poetry

“Um cristão sério sabe muito bem que há instantes em que ele está tomado mais profundamente e de maneira mais viva pela vida cristã do que habitualmente; mas nem por isso ele se torna um pagão quando a disposição de ânimo passa” (Kierkegaard, 1991, pp. 245-246)

“No paganismo não houve teologia, sendo essa a segunda vantagem dele, porque a primeira foi o não poder havê-la” (Pessoa, v. I, 2006, p.135)

6

INTRODUÇÃO

Muito já se escreveu sobre a relação entre Kierkegaard e Fernando Pessoa, inclusive, aproximando ambos os autores na sua estratégia literária do uso de heteronímia (ou pseudonímia, no caso de Kierkegaard), além da possível exploração do tema do eu, do outro, da subjetividade, da angústia, do desespero e do desassossego. Temas que soam tanto kierkegaardianos como pessoanos e, sem dúvida, merecem ser investigados em separado e em conjunto³. Sérgio Paulo Rouanet parece perceber, a despeito da semelhança, uma diferença entre Kierkegaard e Pessoa e, assim sendo, defende que o que ocorre em Kierkegaard é, de fato, uma pseudonímia:

Conversando com Cleonice Berardinelli sobre a óbvia semelhança que existe nesse ponto entre Kierkegaard e Fernando Pessoa, dei-me conta da importância crítica de distinguir entre pseudônimos e heterônimos. Os primeiros são nomes falsos, e os segundos são literalmente “nomes de outros”; Kierkegaard trabalha com pseudônimos; Pessoa, com heterônimos. Neste, parece haver realmente uma *Spaltung*, uma cisão do Eu, sua divisão em vários

³ Para um aprofundamento de tais questões, recomendamos:

Lourenço, E. *Fernando Pessoa Rei da nossa Baviera*. Lisboa: Gradiva, 2008. (especialmente o capítulo *Kierkegaard e Pessoa: as máscaras do absoluto e Kierkegaard e Pessoa ou a comunicação indirecta*);

Lourenço, E. *Obras completas I – Heterodoxias*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012. (especialmente os artigos *Sören Kierkegaard, espião de Deus e a Repetição*);

Rouanet, S. P. Adorno e Kierkegaard. In: *Estudos Avançados*, 27 (79), São Paulo, 2013, pp 147-156.

“outros”, como Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Alberto Caeiro e Bernardo Soares, e na qual o próprio Fernando Pessoa parece ser apenas mais um desses outros, sem nenhum privilégio ontológico com relação às demais figuras da heteronímia. Já Kierkegaard recorre à pseudonímia, usando nomes supostos, como o agente secreto que às vezes ele dizia ser, sem se expor a nenhum processo de desintegração do Eu, porque tem plena consciência de estar utilizando uma simples ficção metodológica, destinada a ilustrar o caráter múltiplo e paradoxal da existência (Rouanet, 2013, p. 153).

Assim, diante de uma questão tão complexa, não almejamos aqui entrar em tais minúcias, mas, pelo contrário, desejamos melhor analisar um problema que nos parece central em toda a obra de Kierkegaard, a saber, o tema do paganismo. O primeiro ponto a ser elucidado é que, aos olhos do pensador dinamarquês, o paganismo não possui valor depreciativo, ou seja, ele não deve ser visto apenas como inferior ao cristianismo ou a algo a ser superado. O autor se esforça por compreendê-lo – em suas diferentes nuances – como algo cronológico, isto é, algo que antecedeu o cristianismo historicamente⁴ e, por sua vez, está ligado à herança greco-romana da história da filosofia ocidental e ao que se convencionou denominar como “homem natural”. Nesse sentido, Sócrates – com o tema da subjetividade e do indivíduo ainda incipientes – pode representar o paganismo e o mundo natural, mas, ao mesmo tempo, com a introdução dos valores éticos e morais, igualmente pode representar até mesmo uma espécie de *proto-cristianismo* antes do estabelecimento do próprio cristianismo.

A figura de Sócrates é tão emblemática em toda a obra kierkegaardiana que, em inúmeros momentos, há menções a ele como o *sábio singelo da Antiguidade* e adjetivos do tipo, o que, inclusive, nos faz perceber que Sócrates possui nos escritos do pensador dinamarquês, a mesma força que Aristóteles possuía, por exemplo, na obra de Santo Tomás de Aquino. Vejamos, uma pequena mostra disso nessa brevíssima citação da obra *O Instante*: “Um pagão, e apenas um homem, o sábio singelo da Antiguidade...” (Kierkegaard, 2019, p.206). Um elogio ainda mais enfático pode ser visto na obra *A Doença para a morte*, justamente num item não fortuitamente denominado como *A definição socrática de pecado*:

Sócrates! Sócrates! Sócrates! Sim, devemos chamar teu nome três vezes, e não seria demais chama-lo dez vezes se isso ajudasse alguma coisa. Acredita-se que o mundo precisava de uma república, e acredita-se que há necessidade de uma nova ordem social e de uma nova religião: mas ninguém pensa que é justamente de um Sócrates

⁴ Para uma abordagem histórica do paganismo recomendamos as clássicas obras de Burckhardt e Orósio: Burckhardt, J., *Del paganismo al cristianismo*. México: FCE, 1982.

Orósio, P., *História contra os pagãos*. Trad. José Cardoso. Introdução de Lúcio Craveiro da Silva. Braga: Universidade do Minho, 1986.

Além disso, não se pode deixar de mencionar a clássica obra de Santo Agostinho:

Agostinho. *A Cidade de Deus contra os pagãos – parte I*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2007.

Agostinho. *A Cidade de Deus contra os pagãos – parte II*. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2003.

que o mundo, justamente confundido por muito conhecimento, precisa (Kierkegaard, 2022, p. 134).

Já o tema do paganismo em Fernando Pessoa (e do neopaganismo) aparece relacionado ao seu apreço pelo homem natural, pelo que, talvez, o paganismo teria de mais simples e humano. Por isso, em vários dos seus heterônimos e facetas, ele se fará presente, como poderemos perceber na segunda parte do nosso trabalho. Passemos, então, a primeira subdivisão do nosso trabalho, onde pretendemos avaliar alguns aspectos do paganismo na obra kierkegaardiana.

1 O PAGANISMO EM KIERKEGAARD

No *Index Terminologique*, da tradução francesa de P. H. Tisseau das obras completas de Kierkegaard, há um curioso verbete escrito por Gregor Malantschuk denominado *paganisme*. Ali podemos ler:

Para Kierkegaard, o paganismo [*Hedenskab*] engloba o domínio dos sentidos e das possibilidades dadas ao homem natural (Pap. II A 789). O paganismo culmina com Sócrates, onde irrompe o momento sensual. Quando o homem entra em relação com o transcendente, e somente então, ele ultrapassa o domínio do paganismo. Do ponto de vista filosófico o paganismo se situa, aos olhos de Kierkegaard, nos limites da imanência. Mesmo quando Sócrates se arrisca, seguindo a sua fé, nos confins da transcendência, ele permanece, no entanto, na imanência, porque essa transcendência não vem ao seu encontro. É somente no cristianismo e no judaísmo que o homem irá além do paganismo; com efeito, o poder transcendente coloca suas exigências aqui. Kierkegaard distingue entre duas formas de paganismo – aquele que como na Grécia, por exemplo, *se aproxima* do espírito, e aquela que, tendo aprendido a conhecer a determinação do espírito, *se afasta do espírito*. Kierkegaard lutou muito particularmente contra essa última forma que somente faz a sua aparição com a cristandade” (Malantschuk, 1986, p. 99).

8

Há nesse pequeno verbete um universo de temas instigantes para a filosofia kierkegaardiana. O primeiro ponto é a questão do homem natural, tema que diferencia o paganismo da herança judaico-cristã. O segundo aspecto é a percepção de que a filosofia socrática, ainda que seja um avanço no helenismo de então, não ultrapassa a esfera da imanência, pois isso apenas ocorrerá na concepção judaico-cristã. O terceiro aspecto é a percepção kierkegaardiana de que a cristandade é uma espécie de paganismo, *um paganismo refinado* como dirá o próprio Kierkegaard em sua obra *O Instante*.

A tese do paganismo é profundamente rica nos escritos kierkegaardianos e permeia praticamente toda a obra do autor. Contudo, há alguns momentos que merecem destaque. O primeiro que podemos sublinhar ocorre na obra *O Conceito de*

ironia de 1841. Ali, na sua tese acadêmica que se divide em duas grandes partes, isto é, uma sobre a ironia antiga em Sócrates e outra sobre a ironia nos românticos e nos primórdios do que podemos chamar posteriormente de niilismo, percebemos o tom kierkegaardiano que busca ressaltar a irônica figura de Sócrates como o ponto de partida da subjetividade. Há no nosso entender tanto um pouco de paganismo clássico como uma espécie de Sócrates como pensador *proto-cristão*, alguém que traz valores além do mundo meramente natural, o que remodela o antigo ambiente helênico. A mesma pista poderá ser percebida, agora com a chave da angústia e sob a pena do pseudônimo autor Vigilius Haufniensis, na obra *O Conceito de angústia* de 1844. Nesse mesmo ano o autor dinamarquês publica ainda, agora com a pena de Johannes Climacus, a obra *Migalhas filosóficas*. Ali, numa espécie de projeto de ficção poética (que aqui não é ainda denominado de cristianismo), faz-se o contraste entre tal modelo de ficção poética e o modelo clássico grego, onde o homem pode alcançar a verdade pelos seus próprios esforços. Afirma-se então, com muita clareza, a distinção entre o modelo clássico pagão (do qual Sócrates seria aqui o representante) e o chamado modelo de ficção poética, que supõe o homem apartado da verdade por vontade própria, mas sem condições de reencontrá-la por seus próprios esforços. Tal pista será ainda mais aprofundada na obra *Pós-Escrito às Migalha filosóficas* de 1846. Ali, atua o mesmo pseudônimo, mas agora o próprio Kierkegaard assina a obra. Em dois volumes amplia-se significativamente a discussão sobre o cristianismo e a subjetividade, o que faz dessa obra uma das mais importantes dentre os trabalhos do autor dinamarquês tendo, inclusive, servido como influência para diversos de seus intérpretes tanto no século XIX como no século XX.

Igualmente importante será a obra *A Doença para a Morte* de 1849. Ali, por meio da pena do pseudônimo Anti-Climacus, segue-se a pista agostiniana que afirmou certa vez, na *Cidade de Deus contra os pagãos*⁵, a seguinte sentença: “Era isso que os antigos pais da Igreja queriam dizer quando afirmavam que as virtudes dos pagãos são vícios brilhantes, eles queriam dizer que o núcleo do paganismo era desespero, que o paganismo não tinha consciência de estar diante de Deus enquanto espírito” (Kierkegaard, 2022, p. 81). Tal obra bem poderia ser denominada como uma espécie de tratado do eu, notadamente pela sua primeira parte. A segunda parte é mais voltada ao problema do cristianismo e aborda o que o autor denominou como conceito socrático de pecado. Ali aparece a clara distinção entre o modelo clássico pagão – representado aqui pelo pensador de Atenas – e o modelo cristão. Sob a pena do mesmo pseudônimo, isto é, Anticlimacus, Kierkegaard escreve, no ano seguinte, a obra *Prática do cristianismo* e ali almeja explicar, com fartas citações dos Evangelhos, o cerne da proposta cristã enquanto uma práxis. Por fim, a última obra que aqui destacamos é *O Instante*, que ficou incompleta por conta da morte do autor. São fascículos dirigidos ao homem comum e com uma linguagem típica das teses tão em voga no século XIX entre grupos socialistas, comunistas e anarquistas. O intuito é claramente fazer uma crítica da cristandade e da cultura dinamarquesa. Por isso,

⁵ Tal passagem pode ser encontrada em: Agostinho. *A Cidade de Deus contra os pagãos – parte I*. Tradução de Oscar Paes Leme, pp.413-414.

toma-se a igreja estatal como uma espécie de *paganismo refinado*, ficando claro o contraste entre o que seria típico do autêntico cristianismo e o que seria uma espécie de religião *naturalizada*, o que caracterizaria o paganismo da cristandade aos olhos de Kierkegaard.

A obra *O Conceito de ironia constantemente referido a Sócrates* possui, como era de costume do ambiente acadêmico europeu e dinamarquês de então, quinze teses que irão ser desenvolvidas ao longo da dissertação. A primeira delas avaliamos ser a que mais interessa para a investigação do tema do paganismo em Kierkegaard. Ali se pode ler: “A semelhança entre Cristo e Sócrates está posta precipuamente em sua dissemelhança” (Kierkegaard, 1991, p. 19). Aqui o jovem acadêmico dinamarquês, que tinha à época 26 anos, está recuperando um tema clássico e mostrando-se inserido em um debate muito antigo da filosofia, a saber, a comparação entre Sócrates e Cristo. Contudo, mais do que apontar a semelhança, seu intuito é perceber o que havia de distinto, ou seja, em que as concepções de Sócrates e Cristo, apesar das notáveis semelhanças, divergem. Com efeito, parece existir, por trás da tese, a concepção de que Sócrates e o cristianismo divergem justamente por ser o filósofo ateniense um pensador do paganismo. Numa parte da obra dedicada ao diálogo platônico *Fédon*, o pensador irá sublinhar uma palavra dinamarquesa que merece destaque no seu conceito de paganismo: *Græciteten*. Essa palavra pode ser traduzida como mundo grego, como faz Álvaro Valls, ou mesmo *gregicidade*, no intuito de apontar algo típico do espírito grego, helênico, helenismo. A citação é, em si mesma, reveladora: “A concepção estritamente intelectual desta morte é própria do mundo grego (*Græciteten*), onde se reconhece também imediatamente o pelagianismo despreocupado do paganismo” (Kierkegaard, 1991, p. 73). O mesmo apelo ao que Kierkegaard denomina aqui como *mundo grego* igualmente poderá ser observado, por exemplo, quando Vigilius Haufniensis, o autor pseudonímico de *O Conceito de angústia*, ao explicar o tema do instante como encontro entre o temporal e o eterno, percebe que, a rigor, faltava aos gregos um conceito de eterno: “O eterno dos gregos situa-se lá atrás, como um passado que só se entra recuando” (Kierkegaard, 2010, p. 97).

Ainda no *Conceito de ironia*, ao dissertar sobre o papel julgador de Sócrates, igualmente podemos perceber a diferença entre a missão do pensador ateniense e o papel do mestre no cerne do cristianismo. Vejamos a curiosa citação que, segundo podemos compreender, mais uma vez diferencia o paganismo socrático do cristianismo: “Ele não viera para salvar o mundo, mas para julgá-lo” (Kierkegaard, 1991, p. 137). Contudo, se em contexto grego, o mestre é o ponto para que o discípulo recorde uma verdade que ele já sabe e se encontra nele adormecida, o mestre é igualmente dispensável, pois ele é apenas o ponto para a lembrança, para que o discípulo encontre a verdade pelo seu próprio esforço (maiêutica). Uma vez alcançada a verdade, o mestre pode se despedir da cena. Tal como explicará Johannes Climacus em *Migalhas filosóficas*, no projeto de ficção poética – que aqui ainda não é denominado de cristianismo – o mestre é muito mais do que isso, visto que ele é a verdade e a condição para que o discípulo, apartado da verdade por sua escolha, possa com ela se reencontrar por um ato amoroso do mestre, pelo seu

rebaixamento até a condição humana. A pista é claramente agostiniana e, inclusive, o pensador a confessa na mesma obra: “Sob muitos aspectos, o homem estava mesmo no caminho certo, e se pode por isso dizer, a este respeito, o que Agostinho diz do pecado: *beata culpa* (feliz culpa) (Kierkegaard, 1991, p. 137)⁶.

Igualmente no *Conceito de ironia*, Kierkegaard nota que o princípio socrático do *conhecer-se a si mesmo* além de interior é um princípio da assim chamada ignorância socrática e, portanto, um princípio negativo, que parece contrastar com algo mais substancial apresentado pelo helenismo da época. Curiosamente haveria então, no próprio Sócrates algo que de ambíguo, isto é, ele seria uma espécie de grego fora do seu tempo e, nesse sentido, um *mau pagão* ou mesmo uma espécie de *proto-cristão*. O pensador de Copenhague o toma como uma espécie de antídoto contra a positividade grega e sua sofística: “Se os sofistas podiam responder a tudo, ele podia perguntar; se os sofistas sabiam tudo, ele não sabia simplesmente nada; se os sofistas podiam falar sem parar, ele podia calar, isto é: ele era capaz de dialogar” (Kierkegaard, 1991, p. 163).

A tese do pecado como ignorância curiosamente já aparece no *Conceito de ironia*, o que denota um autor extremamente organizado e consciente da sua obra, alguém que a planejou passo por passo e, desse modo, não é fortuito que ela será uma tese capital para distinguir paganismo e cristianismo em outras obras como, por exemplo, *O Conceito de angústia*, *Migalhas filosóficas*, *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, *A Doença para a morte*, *Prática do cristianismo* e *O Instante*. Aqui o autor dinamarquês reafirma o pecado como ignorância, tal como o fazia o velho helenismo: “A proposição que Sócrates tão frequentemente apresenta, de que o pecado é ignorância, já o indica suficientemente. O que vemos em Sócrates é a *liberdade*, infinitamente transbordante, *da subjetividade*, mas isto é justamente a *ironia* (Kierkegaard, 1991, p. 164).

Seguindo claramente a pista de Hegel na *Filosofia do Direito*, Kierkegaard afirma a importância do indivíduo em Sócrates notadamente diante do helenismo do período: “Na antiga Grécia o indivíduo não era livre de modo nenhum neste sentido, ele estava preso à eticidade substancial, não se tinha separado a si mesmo, isolado a si mesmo desta relação substancial, ainda não tinha conhecido a si mesmo” (Kierkegaard, 1991, p. 174). Com efeito, a grande tese kierkegaardiana que parece se desenvolver é exatamente a afirmação da ironia socrática enquanto um ponto capital para a afirmação da subjetividade. No dizer do próprio Kierkegaard: “a ironia é uma determinação da subjetividade” (Kierkegaard, 1991, p. 227). Em outras palavras, retorna aqui o tema de Sócrates enquanto destruidor do helenismo: “*Sócrates se serviu da ironia para destruir o helenismo (Græciteten)* (Kierkegaard, 1991, p. 229)”.
1 1

⁶ Ao contrário do que parece ocorrer no *Conceito de angústia* e em *Migalhas filosóficas*, onde a influência agostiniana não aparece citada de modo explícito, o mesmo não ocorre nesse trecho do *Conceito de ironia*. A relação entre Kierkegaard e Agostinho já propiciou ótimos trabalhos acadêmicos. Destacamos aqui dois deles:

Barrett, L.C. *Eros and Self-Emptying – The Intersections of Augustine and Kierkegaard*. Eerdmans, Grand Rapids, 2013.

Quaglio, H.A. *Tempo, eternidade e verdade – pressupostos agostinianos da ideia de paradoxo absoluto em Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs, 2019.

No *Conceito de angústia*, o pseudônimo autor Vigilius Haufniensis, afirma que “[...] a *skepsis* do pecado é completamente estranha ao paganismo. O pecado era para a sua consciência ética o que o erro era para o seu conhecer: uma exceção isolada que nada prova” (Kierkegaard, 2010, p. 21). Por isso, o tema do pecado é, talvez, juntamente com o tema da vontade, o grande divisor de águas entre o paganismo e o cristianismo⁷. No paganismo, aos olhos da interpretação kierkegaardiana, o homem está na inocência, tal como ele mesmo explicita: “A inocência é ignorância. Na inocência o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem...” (Kierkegaard, 2010, pp. 44-45). Destaque-se aqui a importância dada ao espírito e à naturalidade, ou seja, o pensador julga o pecado como algo decisivo, algo que aprofunda o espírito no homem e isso distingue o cristianismo do paganismo. Além disso, se ele não está determinado enquanto espírito ele está vivendo enquanto homem natural, o que marca a interpretação pagã aos olhos de Kierkegaard.

Ainda no *Conceito de angústia*, há uma parte razoavelmente conhecida pelos leitores dessa obra. Trata-se da célebre passagem onde Haufniensis dissertará sobre o tema da temporalidade, do eterno e do instante. Ali, ele afirma não apenas que “o instante é aquela ambiguidade onde o tempo e a eternidade se tocam mutuamente” (Kierkegaard, 2010, p. 96), mas que “[...] o eterno dos gregos situa-se lá atrás, como um passado que só se entra recuando” (Kierkegaard, 2010, p. 97). Segundo ele, “a temporalidade era concebida pelos gregos de modo tão ingênuo como a sensualidade, porque eles careciam da determinação do espírito” (Kierkegaard, 2010, p. 97). É curioso notar que ainda que não haja qualquer menção explícita a Santo Agostinho, parece inevitável perceber que Kierkegaard opera com categorias agostinianas.

Ao tratar do tema da angústia da falta de espírito, *O Conceito de angústia* termina por se aprofundar na caracterização do paganismo. Ao recuperar aspectos da ortodoxia cristã acerca do paganismo, Haufniensis concorda com a sua posição, que afirmava “que o paganismo jazia no pecado, enquanto afinal de contas a consciência do pecado só foi instituída pelo cristianismo” (Kierkegaard, 2010, p. 101). Contudo, aqui é preciso cautela na percepção da tese pois, logo abaixo, Haufniensis dissertará sobre o que ele chama de *paganismo cristão*. A expressão é muito curiosa e ela permeia toda a obra kierkegaardiana, mas pode ser enfaticamente percebida na crítica à cristandade dinamarquesa, notadamente na coleção de fascículos de *O Instante*, onde o autor afirma que bispos e pastores da Dinamarca viviam de acordo com os ditames da natureza humana. Tal concepção é denominada por ele de *paganismo refinado* e ela é pior que o paganismo clássico, pois ela não faz justiça nem ao melhor do paganismo e nem ao melhor do cristianismo. Ela é, na realidade, uma deturpação das duas concepções. Uma mescla que nada produz de bom. Afirma Haufniensis, “A vida do paganismo cristão não é culpada nem não culpada, não

⁷ Curiosamente o pseudônimo Johannes Climacus dirá nas *Migalhas filosóficas* que “os gregos não duvidavam em virtude do conhecimento, mas em virtude da vontade...” (Kierkegaard, 1995, p. 119). A mesma vontade que, em Santo Agostinho, terá o peso da *concupiscência* e que será igualmente percebida desse modo em *A Doença para a Morte* do pseudônimo Anticlimacus.

conhece propriamente nenhuma diferença entre o que é presente, passado, porvir, eterno” (Kierkegaard, 2010, p. 101). O texto da obra *O Instante* é ainda mais incisivo na crítica aos pastores da cristandade e ao seu paganismo. Ali, num fragmento denominado *Paganismo – cristianismo da cristandade* (do fascículo dez) pode-se ler: “A diferença é como a que existe entre a cachaça que um bebedor bebe sem mais nem menos, e aquela que ele bebe como – recompensa por sua abstinência: a última é infinitamente pior que a primeira, pois é um refinamento; a primeira é, honestamente, falta de abstinência; a última é, refinadamente, *ao mesmo tempo* abstinência” (Kierkegaard, 2019, p. 287). Nessa mesma obra é dito que “o paganismo era mundanidade aquém da renúncia; a mundanidade da cristandade tem a pretensão de estar acima da renúncia, a qual seria uma coisa unilateral” (Kierkegaard, 2019, p. 273).

O pensador dinamarquês denomina o que ocorre na cristandade como a-espiritualidade. Por isso, tal concepção é pior do que o paganismo clássico. Afinal, tendo condições de aprofundar-se espiritualmente, ele nega o aprofundamento no espírito e se prende ao modelo natural. Por isso, a crítica é enfática: “Neste sentido, é preferível o paganismo. A a-espiritualidade é a estagnação do espírito e a caricatura da idealidade” (Kierkegaard, 2010, p. 103). Assim aos olhos do autor de Copenhague, a concepção grega não pode avançar mais do que o limite natural visto que esbarra na ideia de destino, aspecto que o cristianismo, herdeiro do judaísmo parece ultrapassar na sua concepção⁸: “Justamente nesse ponto o judaísmo está mais avançado que a cultura grega, e também se pode ver o momento simpático na sua relação de angústia quanto à culpa no fato de que por preço algum o judaísmo a trocaria pela expressão grega, mais leviana, de destino, fortuna e infortúnio” (Kierkegaard, 2010, p. 111).

Na obra *Migalhas filosóficas*, praticamente escrita na mesma época do *Conceito de angústia*, pode-se perceber também uma faceta do socrático. Aos olhos de Johannes Climacus, o pseudônimo autor da obra, o conhecimento de Deus que cada homem possui é dado a partir de si mesmo: “Sob o ponto de vista socrático, cada homem é para si mesmo o centro, e o mundo inteiro só tem um centro na relação com ele, porque seu conhecimento de si mesmo é um conhecimento de Deus” (Kierkegaard, 1995, p. 30). Há duas coisas a notar aqui: o conhecimento de Deus socrático é distinto do conhecimento de Deus da religião civil grega. Por isso, conseguimos vislumbrar o motivo de Sócrates ter sido condenado por impiedade pela cidade de Atenas, tal como aponta o relato do diálogo *Apologia de Sócrates* de Platão. Em outras palavras, o pensador ateniense parece introduzir – ainda que em estado incipiente – o preâmbulo da subjetividade, da interioridade, ou seja, seu acesso à divindade não se dá por nenhuma mediação externa ou institucional de uma religião oficial, mas a partir do seu interior. Isso é uma ruptura com a religião grega e pagã e, ao mesmo

⁸ Para um aprofundamento na discussão entre cristianismo e a ideia grega de destino, recomendamos a obra de Magris:

Magris, A., *Destino, providência, predestinação – do mundo antigo ao cristianismo*. São Leopoldo: Unisinos, 2014.

tempo, parece vislumbrar um tema muito importante da herança judaico-cristã, a saber, a interioridade, que é central no conhecimento da divindade.

Entretanto, há, ao mesmo tempo, um problema em tal constatação, pois o homem, que no modelo kierkegaardiano está fora da verdade por opção própria, pode julgar que a verdade reside na sua própria interioridade, que ele pode ter acesso a ela por seus próprios esforços, tal como preconizava o modelo socrático: “Se um homem está originalmente na posse da condição para compreender a verdade, pensa então que Deus existe pelo fato de que ele mesmo existe” (Kierkegaard, 1995, p. 41). Em outras palavras, Deus pode ser produzido pelo próprio homem, o que se chocaria com a tese judaico-cristã. Assim, a interioridade não deve criar a divindade, mas ser o meio de acesso a ela, superando a exterioridade da religião civil (e pagã) grega. Aliás, Deus só pode ser percebido pelo homem por um ato de rebaixamento de sua parte: “[...] pois se o deus não o deixasse perceber, como é que ocorreria ao homem a ideia de que o deus santo pode necessitar dele?” (Kierkegaard, 1995, p. 60).

Feitos tais apontamentos sobre o tema do paganismo em Kierkegaard, passemos, então, a segunda subdivisão do nosso trabalho, onde pretendemos avaliar aspectos do paganismo na obra de Fernando Pessoa e, com isso preparar uma possível interlocução entre os dois autores.

2 O PAGANISMO EM FERNANDO PESSOA

O tema do paganismo em Fernando Pessoa parece se firmar tanto no *Livro do Desassossego*, composto por Bernardo Soares, como nos *Textos filosóficos*⁹. O tema do desassossego, que bem pode ter relações instigantes com a angústia e o desespero em Kierkegaard, revelam o homem natural, o homem que o poeta gostava de louvar, mas, ao mesmo tempo, revela também os seus medos. Logo no primeiro aforismo do *Livro do Desassossego*, ressalta o poeta: “Nasci em um tempo em que a maioria dos jovens havia perdido a crença em Deus, pela mesma razão que seus maiores a haviam tido – sem saber porquê” (Pessoa, 2010, p.40). Continuando o argumento, ele chega até o conceito de decadência, tão importante nos séculos XIX e XX:

Assim, não sabendo crer em Deus, e não podendo crer numa soma de animais, fiquei, como os outros da orla das gentes, naquela distância de tudo a que se comumente chama a Decadência. A Decadência é a perda total da inconsciência, porque a inconsciência é o fundamento da vida. O coração, se pudesse pensar, pararia (Pessoa, 2010, p.40).

Uma menção direta ao tema do paganismo é feita no instigante aforismo 53 do *Livro do Desassossego*. Ali podemos ler: “O pagão desconhecia, no mundo real, este sentido doente das coisas e de si mesmo. Como era homem, desejava também o impossível; mas não o queria (Pessoa, 2010, p. 83). Em outras palavras, há um sentido doente na busca pelas coisas e pelo si mesmo aos olhos do poeta. O pagão era aquele

⁹ Evidentemente o tema do paganismo (e do neo-paganismo) está presente em toda a obra de Pessoa e certamente seria recomendável consultar a sua obra poética (e heterónimos) para tanto. Contudo, isso ultrapassaria os limites do nosso artigo. Assim sendo, vamos nos ater aos dois textos escolhidos.

que até podia ir além, mas não deseja, contentava-se com os limites da sua vida natural. Por isso, pouco mais adiante (aforismo 148) no mesmo *Livro do Desassossego* ele afirmará uma distinção entre o paganismo, o cristianismo e até mesmo o budismo: “O homem perfeito do pagão era a perfeição do homem que há; o homem perfeito do cristão a perfeição do homem que não há; o homem perfeito do budismo a perfeição de não haver o homem” (Pessoa, 2010, p. 164).

Tentando compreender o paganismo também numa hermenêutica histórica, dirá o autor no aforismo 249:

Desde o meio do século dezoito que uma doença terrível baixou progressivamente sobre a civilização. Dezassete séculos de aspiração cristã constantemente iludida, cinco séculos de aspiração pagã perenemente postergada – o catolicismo que falira como cristismo, a renascença que falira como paganismo, a reforma que falira como fenómeno universal (Pessoa, 2010, p. 247).

Ainda refletindo sobre a decadência e a falta de sentido do mundo contemporâneo, o autor chega mesmo a ter um tom profético na crítica do que hoje, talvez, chamaríamos de niilismo (aforismo 306):

Pertenço a uma geração que herdou a descrença na fé cristã e que criou em si uma descrença em todas as outras fés. Os nossos pais tinham ainda o impulso credor, que transferiram do cristianismo para outras formas de ilusão. Uns eram entusiastas da igualdade social, outros eram enamorados só da beleza, outros tinham a fé na ciência e nos seus proveitos, e havia outros que, mais cristãos ainda, iam buscar a Orientes e Ocidentes outras formas religiosas, com que entretivessem a consciência, sem elas oca, de meramente viver (Pessoa, 2010, p. 295).

O paganismo parece ter sido gradualmente substituído por outras concepções, tal como o cristianismo no decorrer do processo histórico. Contudo, o poeta parece julgar que são ilusões em sucessão, incluindo aqui a própria secularização e a ciência como ilusões modernas. Por isso, ao fim e ao cabo, todas as ilusões parecem perdidas: “Tudo isso nós perdemos, de todas essas consolações nascemos órfãos. Cada civilização segue a linha íntima de uma religião que a representa: passar para outras religiões é perder essa, e por fim perdê-las todas” (Pessoa, 2010, p. 295).

Nos dois volumes dos chamados *Textos filosóficos*, organizados e prefaciados por António de Pina Coelho, o aforismo 29 da quarta parte (*Sistemas filosóficos-reflexões críticas*) assim nos diz:

Na proporção em que Cristo é, não um deus, ou um semideus judeu, mas o Logos abstrato dos gnósticos, ponto intelectual por onde passa a emanção divina – o cristianismo é legítimo, porque é um complemento, um prolongamento, um aprofundamento do paganismo. Tanto é um prolongamento do paganismo que não entra

em conflito com ele. Pagãos eram os filósofos néo-platônicos da escola de Alexandria. Se os gnósticos são anti-pagãos é porque já são a absorção pelo cristianismo do neo-paganismo alexandrino; são, mais propriamente, o transcendentalismo contra o materialismo em que havia caído o paganismo decante (Pessoa, v. I, 2006, pp. 107-108).

A tese exposta demandaria uma longa discussão, que certamente ultrapassaria os limites do nosso artigo. Afinal, ela aponta para o cristianismo como uma continuidade do paganismo e não como o seu oposto. Além disso, o anti-paganismo, que ocorre após os gnósticos, seria a prova de decadência do próprio paganismo e da posição materialista pagã nos seus últimos tempos. Talvez, tenha sido exatamente essa a ênfase que pensadores como Kierkegaard, por exemplo, tenham dado a ele. Talvez a crítica de Pessoa fique ainda mais contundente quando ele parece distinguir entre o paganismo dos gregos e dos alemães. Tal coisa é feita no aforismo 46 (dessa mesma parte) e merece ser observada:

O paganismo da Grécia era um paganismo de homens; o de Alemanha é um paganismo de animais. Na Grécia, para além do Olimpo havia Eleusis e a promessa Secreta e Simbólica da Sobrevivência da alma, que interessa a toda a Humanidade. Na Alemanha não há o que corresponde a Eleusis, nem outra promessa que não a da Sobrevivência da Alemanha, que não tem interesse humano (Pessoa, v. I, 2006, pp. 136-137).

16

Desse modo, o que talvez se tomou por paganismo (ou neopaganismo) no contexto dos séculos XIX e XX, sobretudo na interpretação da filosofia germânica, mereceria, aos olhos de Pessoa, uma nova interpretação. Já no volume II dos *Textos filosóficos* há uma curiosa distinção entre paganismo e neopaganismo, que parece ser a posição do poeta português. Ali podemos ler (*aforismo 5 da parte VIII – Super-físico*):

O que cumpre ao neo-pagão é fazer isto tudo conscientemente. Ele admite todas as metafísicas como aceitáveis, exactamente como o pagão aceitava todos os deuses na larga capacidade do seu panteão. Ele não procura unificar numa metafísica as suas ideias filosóficas, mas realizar um ecletismo que não procura saber a verdade, por crer que todas as filosofias são igualmente verdadeiras (Pessoa, v. II, 2006, p. 81)

Assim, aos olhos do poeta, “o neo-pagão convencer-se-á de que, escrevendo, realiza o sentimento da natureza (Pessoa, v. II, 2006, p. 81). Colocando claramente em discussão teses do paganismo e do cristianismo, Pessoa afirmará a seguinte coisa (aforismo 10 dessa mesma parte): “A ideia cristã, de que há um Deus supremo moralmente caracterizável, e presenças intermédias de várias espécies, primordialmente os anjos, é menos lógica que a ideia pagã” (Pessoa, v. II, 2006, p. 93). Por isso, ele segue a argumentação: “O Cristianismo é uma corrupção do paganismo transcendental. A direcção do Cristismo está certa; o que está errado é a interpretação

dessa direcção” (Pessoa, v. II, 2006, p. 93). Há ainda uma longa parte do volume dos *Textos Filosóficos*, com vários detalhes e nuances, onde ocorre a afirmação daquilo que o poeta denominou como *paganismo superior*. Destaquemos esse pequeno trecho (aforismo 11 da mesma parte) para uma breve ideia da tese geral:

O fenómeno chamado cristianismo derivou da junção de três tendências e que só a circunstância exteriormente unificadora de existirem adentro do Império Romano conseguiu jungir em uma só. (1) A interiorização do paganismo, isto é, a espiritualização do helenismo. (2) A emergência extra-judaica do monoteísmo judeu. (3) A influência cosmopolita do império romano (Pessoa, v. II, 2006, p. 94).

Na obra *O paganismo em Fernando Pessoa e sua projeção no mundo contemporâneo*, ao realizar uma espécie de divisão geral da obra do poeta, E. M. de Melo e Castro aponta que um dos itens escolhidos pelo poeta seria o seguinte: “O Paganismo e o Neopaganismo e sua importância para o entendimento do ‘Drama em Gente’. O projeto do livro ‘O Regresso dos Deuses’. O heterônimo filósofo, António Mora” (Castro, 2011, p. 13). Há boas coisas para refletirmos aqui. O tema do paganismo e do neopaganismo ocupa a preocupação do poeta e, inclusive, dialoga com seus heterônimos os mais diversos. Há um heterônimo dedicado a isso, ainda que não seja o único a tratar do tema¹⁰.

É certo que na obra pessoana, o tema do paganismo igualmente pode ser observado em heterônimos como Álvaro de Campos, por exemplo. Castro chega mesmo a dizer que “são 222 poemas, em muitos dos quais a ideia do Paganismo aflora...” (Castro, 2011, p. 31). Todavia, como já explicitamos em nossa sétima de nota de rodapé do presente trabalho, não conseguiremos nos deter na avaliação dos poemas e heterônimos de modo mais detalhado. O texto selecionado *Apologia do Paganismo*, publicado postumamente, merece destaque do comentador:

Essa obra de 140 páginas, sem data de publicação, mas presumivelmente dos anos 1950, constitui-se como um estudo pioneiro e apologético dos conceitos de Paganismo e Neopaganismo, tal como Fernando Pessoa os entendia e praticava em verso e prosa. Tais textos são assinados por António Mora, Álvaro de Campos, Alberto Caieiro, Ricardo Reis e Fernando Pessoa. Petrus, o organizador da seleção assina também dois textos críticos e algumas notas, certamente os primeiros que teoricamente trataram do tema proposto por Fernando Pessoa e seus heterônimos (Castro, 2011, p. 33).

Além do já citado, *O Regresso dos Deuses e outros escritos*, Castro nos recorda outra importante obra de Pessoa para a sua concepção pagã (ou neopagã): *A Educação*

¹⁰ Há uma excelente edição da obra feita pela Editora Assírio Alvim. Pessoa, Fernando. *O Regresso dos Deuses e outros escritos*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2013.

do Estóico. Segundo ele, “o trecho final é um resumo do pensamento de Pessoa sobre o conceito de pagão e sobre ‘a lógica mais alta da teoria pagã’ com que o Barão de Teive acaba por se identificar” (Castro, 2011, pp. 37-38). O paganismo na obra de Pessoa remonta os anos de 1915 a 1917, isto é, “fazendo do Paganismo e conseqüentemente do Neopaganismo o núcleo central e genésico da sua múltipla obra poética.” (Castro, 2011, p. 47).

Castro avalia ainda que o tema do paganismo não era tão frequente na cultura portuguesa e, desse modo, ele também pode ter se afirmado em Pessoa por uma influência anglo-saxã, evidente em toda a sua formação: “Na cultura portuguesa, o tema do paganismo não é muito frequente, mas na poesia épica e dramática, principalmente em *Os Lusíadas*, de Luís de Camões, de uma forma predominantemente semiótica...” (Castro, 2011, p. 51). Já a influência anglo-saxã do poeta é muito clara: “... sendo o intento de Fernando Pessoa verdadeiramente original, mas profundamente motivado em fontes extrínsecas, principalmente de origem anglo-saxônica...” (Castro, 2011, p. 51).

Feitas essas pequenas observações acerca do tema do paganismo e do neopaganismo na obra de Fernando Pessoa, penso que podemos nos preparar para ensaiar uma aproximação entre o pensador dinamarquês Kierkegaard e o poeta português. Naquilo que, talvez, os dois autores tenham em comum e também no que possuem de distinto.

18

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nosso objetivo foi perceber o que existe de específico no conceito de paganismo em Kierkegaard e em Fernando Pessoa, colocando tais teses e autores em interlocução exatamente por julgá-las como representativas do pensamento dos séculos XIX e XX. Num instigante trabalho denominado *Fernando Pessoa ironista*, Gagliardi nota uma relação entre a ironia em Fernando Pessoa e em Kierkegaard:

Dessa perspectiva, Pessoa dá continuidade a tradição iniciada pelos irmãos Schlegel e pelo grupo de Iena, os quais, já no crepúsculo do século XVIII, a refletirem a respeito dos jogos de dissulação do autor, figurados na própria escrita, acabaram por suprimir do texto literário o seu disfarce realista, desfazendo a ilusão da verossimilhança. Esse exercício de desmistificação metalinguística associada à autorepresentação literária passou a ser visto, em si mesmo, como essencialmente irônico, a tal ponto que muitos autores, como notadamente Soren Kierkegaard, ao se referirem ao Romantismo, o tomaram como sinônimo de ironia (Gagliardi, 2024, p. 24).

Curiosamente, contudo, um tema que chama atenção na definição de paganismo de Kierkegaard é a presença de Sócrates no decorrer de toda a sua obra é o quanto, ao mesmo tempo, o pensador parece ambíguo em seu pensamento. Em outras palavras, há momentos que ele representa o típico pagão na sua relação com a natureza e com a imanência, em outros momentos ele parece apontar para algo que tenta fugir à imanência grega, mas ainda não alcançou o grau espiritual que virá com

o cristianismo. Algo que poderíamos colocar em torno do que se convencionou denominar como *proto-cristianismo*.

Em Fernando Pessoa, ainda que Sócrates seja figura marcante, por exemplo, nos chamados *Textos filosóficos*, ele não adquire o mesmo traço de pensador pagão ou típico do paganismo tal como notaremos em Kierkegaard. Talvez, por alguma influência da interpretação nietzschiana acerca de Sócrates, o poeta pode tê-lo como mais um dos doentes da consciência, da busca desenfreada pela consciência e, nesse sentido, ele não seria o pagão que Fernando Pessoa desejava e, talvez, já pudesse representar a decadência do próprio paganismo mais autêntico.

O espírito do paganismo de Fernando Pessoa pode ser bem percebido na obra *O Regresso dos Deuses e outros escritos*. Um exercício instigante seria colocar tal obra em diálogo com esse pequeno fragmento da obra *Os Deus no exílio* de Heinrich Heine: “Ó pobres filósofos gregos que nunca puderam compreender essa estranha recusa, vocês também não compreenderam que, sua polêmica com os cristãos, não tinham de defender uma doutrina morta, mas realidades vivas” (Heine, 2006, p. 28). Curiosamente, o mesmo trecho também poderia se aplicar a Kierkegaard que, mesmo crítico do paganismo, nunca deixou de almejar uma realidade viva no cristianismo mais autêntico e na filosofia. Desse modo, esperamos ter fornecido algumas ideias que, melhor desenvolvidas, podem resultar em proveitosas pesquisas.

REFERÊNCIAS

- GAGLIARDI, Caio. *Fernando Pessoa ironista*. São Paulo: Edusp, 2024.
- HEINE, Heinrich. *Os Deuses no exílio*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KIERKEGAARD, Søren Aabye. *O Conceito de ironia*. Vozes: Petrópolis, 1991.
- _____. *O Conceito de angústia*. Vozes, Petrópolis, 2010.
- _____. *A Doença para a Morte*. Vozes, Petrópolis, 2022.
- _____. *O Instante*. São Paulo, Liber Ars, 2019.
- _____. *Migalhas filosóficas*. Petrópolis, Vozes, 1995.
- _____. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas – vol. I*. Petrópolis, Vozes, 2013.
- _____. *Pós-escrito às Migalhas filosóficas – vol. II*. Petrópolis, Vozes, 2016.
- _____. *Práticas do cristianismo*. Londrina: Família Cristã, 2021.
- MALANTSCHUK, G. Index Terminologique – principaux concepts de Kierkegaard. In: *Oeuvres Complètes de Søren Kierkegaard – tome 20*. Paris : L’Orante, 1986.
- MELO E CASTRO, E.M. *O paganismo em Fernando Pessoa e sua projeção no mundo contemporâneo*. São Paulo: Annablume, 2011.
- PESSOA, Fernando. *Livro do Desassossego*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- _____. *Textos filosóficos – vol. I*. Lisboa: Nova Ática, 2006.
- _____. *Textos filosóficos – vol. II*. Lisboa: Nova Ática, 2006.

Submetido: 23 de abril de 2025

Aceito: 9 de maio de 2025

As artes e a transformação da tecnologia

The arts and the transformation of technology

José Atilio Pires da Silveira

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE¹

RESUMO

Neste artigo abordamos o potencial transformador das artes e sua influência na concepção crítica de Andrew Feenberg sobre a tecnologia. Em várias passagens de sua obra pode-se estabelecer uma relação entre sua perspectiva crítica e fatos marcantes que servem de evidências da sua relevância na formulação da concepção crítica. Tomamos como ponto de partida a apresentação geral das características da concepção crítica da tecnologia de Feenberg procurando evidenciar a influência das artes sobre ela. A seguir, abordamos a obra *“When Poetry Ruled The Streets”*, que registra a passagem de Andrew Feenberg e Jim Freedman pela Paris de maio de 1968, destacando a influência e importância dos vários tipos de artes nesse contexto de enfrentamento da sociedade francesa. Por fim, concluímos que as artes ocupam um lugar de suma importância no processo de transformação da tecnologia proposto pela teoria crítica de Feenberg. Sendo esse, talvez, o maior desafio a ser superado; a resistência em se ver a arte como algo que influencia diretamente a esfera da vida prática.

20

PALAVRAS-CHAVE

Tecnologia; Artes; Filosofia Crítica

ABSTRACT

In this article, we address the transformative potential of the arts and their influence on Andrew Feenberg's critical conception of technology. In several passages of his work, a relationship can be established between his critical perspective and striking facts that serve as evidence of its relevance in the formulation of the critical conception. We take as a starting point the general presentation of the characteristics of Feenberg's critical conception of technology, seeking to highlight the influence of the arts on it. Next, we address the work *“When Poetry Ruled the Streets”*, which records the passage of Andrew Feenberg and Jim Freedman through Paris in May 1968, highlighting the influence and importance of the various types of arts in this context of confrontation of French society. Finally, we conclude that the arts occupy a place of utmost importance in the process of transformation of technology proposed by Feenberg's critical theory. This is perhaps the greatest challenge to be

¹ E-mail: Jose.Silveira@unioeste.br

overcome: the resistance to seeing art as something that directly influences the sphere of practical life.

KEYWORDS

Technology; Arts; Critical Philosophy

APRESENTAÇÃO

É bem sabido que o autor de *“Questioning Technology”* propõe uma forma democrática e participativa de desenvolvimento da tecnologia que transcende os laboratórios e oficinas de engenheiros e técnicos. Não imaginávamos, à princípio, o quanto essa transcendência aproxima a tecnologia da retórica e das artes.

Conforme Aristóteles, a retórica é uma arte que visa influenciar o julgamento do outro através do uso persuasivo da linguagem. Para tanto, o orador deve levar em consideração, dentre outras coisas, os valores e princípios do público para o qual se dirige, se quiser alcançar êxito em seu propósito de persuadir.

Para Feenberg, a escolha pelo desenvolvimento de um determinado tipo de tecnologia não depende somente de critérios de natureza tecnológica, mas, também, de valores sociais do lugar no qual ela se desenvolve. Por essa razão, afirma que a neutralidade não é uma qualidade que possa ser atribuível à tecnologia. Os diferentes tipos de tecnologias não são tributários de leis e princípios estritamente técnicos e científicos, eles se originam e desenvolvem dentro de um ecossistema ético e social que orienta a rota de sua evolução.

A tecnologia moderna como a conhecemos não é mais neutra do que as catedrais medievais ou a Grande Muralha da China; incorpora os valores de uma civilização industrial específica e especialmente os das elites que baseiam as suas pretensões de hegemonia no domínio técnico. (Feenberg, 2002, p. v)

Diferente do pensamento de Heidegger, para quem a tecnologia é algo que escapa ao nosso controle e determinação, Feenberg crê ser possível transformarmos a tecnologia atual a partir de nossos próprios esforços, sem a dependência de um ser superior, pois ela é influenciável por fatores como valores, desejos e necessidades de natureza não técnica do homem. Com as artes exercendo um papel importante nesse cenário.

Houve um fato marcante na vida de Feenberg durante o seu período de formação acadêmica, sua mudança para a França depois de 1967. Esse período foi tão significativo a ponto de dedicar a ele, juntamente com Jim Freedman, o livro intitulado *“When poetry ruled the streets: The French May Events of 1968”*. Essa experiência impactou significativamente seu pensamento sobre a relação entre a tecnologia e a sociedade. Minha hipótese de trabalho é que a atitude por ele

proposta, de tornar a tecnologia uma atividade mais democrática, está fortemente relacionada à sua experiência de maio de 1968 na França.

Ali ele viu, através de manifestações estéticas e de cunho artístico, que um movimento social tem capacidade de mudar os fundamentos nos quais uma sociedade repousa, por meio da união de diferentes setores desta. Mesmo que tenha sido por um breve tempo, mostrou-se que a formulação de uma nova ordem de valores pode romper com as determinações impostas por um conjunto de valores que já não representam mais a maioria da sociedade. A capacidade de autocrítica presente nas atividades artísticas serve de exemplo a ser seguido no processo de desenvolvimento da tecnologia, que se revela profundamente ortodoxo e conservador do ponto de vista da participação de outros agentes fora da esfera tecnológica.

Ao final, sustentamos que a possibilidade de transformação da tecnologia depende, de maneira significativa, do grau de ingerência que atitudes artísticas podem exercer nas tomadas de decisões que orientam seu desenvolvimento. Tal influência resulta na criação de um ambiente democrático e participativo, dando a oportunidade de outros, além dos engenheiros e técnicos influenciarem o desenvolvimento tecnológico.

A FILOSOFIA CRÍTICA DE ANDREW FEENBERG

A abordagem crítica de Feenberg à tecnologia possui, em sua configuração atual, poucas mudanças em relação a sua proposição original, formulada quando ainda era um jovem estudante. De acordo com o seu pensamento, o entrelaçamento de questões de natureza política, social e cultural com o desenvolvimento da tecnologia é um dos condicionantes que devemos levar em consideração numa reflexão em torno do mesmo.

Quando ainda era aluno de Herbert Marcuse na Califórnia, Feenberg já manifestava suas preocupações e expectativas de mudanças quanto ao fazer tecnológico advindas das influências da política, das mudanças sociais e da revolução nas artes. Nesse período da sua formação, anos 1960, o mundo e os Estados Unidos estavam passando por profundas mudanças decorrentes da alteração de forças produzidas ao final da II Guerra Mundial. Conforme ele mesmo afirma em sua auto-apresentação de 2005, tratava-se de um momento da história em grande ebulição na política, na cultura e na sociedade.

[...] havia tremendas tensões de outro tipo nessa sociedade tão conformista e essas explodiram no mundo pacato dos anos 50. As questões que se colocavam era o que essas tensões significavam, de quais fontes se originavam e quais eram seus objetivos e destino. (Feenberg, 2005, p. 1)

Contudo, como ele mesmo afirma, apesar de toda essa ebulição, não se apresentava como plausível a perspectiva de uma revolução. Talvez essa falta fosse o sintoma de um esgotamento espiritual produzido por uma guerra tão vasta e

destruidora quanto a II Guerra Mundial. Apesar disso, Feenberg acreditava haver uma saída, era possível haver mudança num mundo sem ânimo para tanto. Um mundo em que a tecnologia está presente em quase todos os espaços e que mostrou com vigor uma de suas faces por ocasião das duas guerras mundiais travadas na primeira metade do século XX.

A tecnologia não é algo isolado, que não sofre nenhum tipo de influência fora da sua própria esfera. A presença cada vez maior da tecnologia na vida dos homens trouxe efeitos nem sempre benéficos a nós. O sonho de pousar na Lua se concretizou antes na forma de uma bomba voadora. Pensadores como Heidegger, não viam a possibilidade de a humanidade fazer convergir os objetivos de desenvolvimento da tecnologia com os de seu estrito interesse. A possibilidade de mudança se expressa na forma de uma hipótese irrealizável. A tecnologia se transformou num problema para o homem, pois passamos a sofrer sua ingerência hegemônica na imagem e compreensão que temos do mundo e de nós mesmos.

O que Heidegger chamou de “A Questão da Tecnologia” possui um *status* peculiar no meio acadêmico hoje. Após a Segunda Guerra Mundial, as humanidades e as ciências sociais foram varridas por uma onda de determinismo tecnológico. *Se não valorizarmos a tecnologia por nos modernizar, isso será o responsável pela crise de nossa cultura.* Determinismo que dispõe tanto a otimistas quanto pessimistas uma visão fundamental da modernidade como fenômeno unificado. Esta abordagem foi agora largamente abandonada por uma visão que admite a possibilidade de “diferença” significativa, ou seja, variedade cultural na recepção e apropriação da modernidade. No entanto, a quebra do determinismo simplista não levou ao florescimento da pesquisa em filosofia da tecnologia como seria esperado. Em grande medida, é a própria autoridade da resposta de Heidegger à “Questão” que bloqueou novos desenvolvimentos. Se nós quisermos reconhecer a possibilidade de modernidades alternativas, teremos que romper com Heidegger. (Feenberg, 1999, p. 183)

23

Feenberg crê ser possível uma mudança no modo de produzirmos tecnologia, onde ela deixará de ser tecnocrática e se transformará numa atividade democrática. Não no sentido simples de democrático, em que se toma decisões por simples maioria de votos. Democrático no sentido participativo, onde o desenvolvimento tecnológico não poderá se dar sem que sejam levadas em consideração questões outras de naturezas não meramente técnica.

A micropolítica da tecnologia dá origem a movimentos tão diferentes da política tradicional que são facilmente mal interpretados. Nem ideologias, nem seus adeptos os mantêm unidos, mas as próprias redes técnicas que eles desafiam. Os objetivos dessas lutas também são novos. A democratização das modernas organizações mediadas

tecnicamente não trata, fundamentalmente, sobre a distribuição de riqueza nem mesmo a autoridade administrativa formal, mas diz respeito à estrutura de práticas comunicativas.

Quem são os atores públicos envolvidos neste novo tipo de política? Não são cidadãos enquanto tais, mas indivíduos diretamente afetados por uma decisão técnica específica. Apenas nessa situação os não profissionais provavelmente serão motivados a aprender o suficiente sobre uma questão técnica para intervir. Ativistas leigos que estão unidos por um problema compartilhado, como uma ameaça à sua vizinhança ou uma doença crônica incurável, desenvolvem um conhecimento situado à medida que enfrentam as questões. Eles podem provocar controvérsias técnicas na tentativa de influenciar a opinião pública. (Feenberg, 1999, p. 120)

Destacamos, na citação acima, o caráter *transformador*, mas não *revolucionário*, da teoria crítica da tecnologia de Feenberg. Como veremos um pouco mais adiante, o caráter transformador se dá por preservar muito da tecnologia atual. O processo de democratização participativa do desenvolvimento da tecnologia não é uma assepsia epistêmico-tecnológica. Ele consiste na adequação das metas de desenvolvimento tecnológico aos interesses e necessidades do homem, da natureza e da vida, não na adoção de uma nova tecnologia em nada semelhante a atual. Por essa razão preserva muito do que deve ser transformado. A possibilidade de democratização participativa depende da estrutura de comunicação que a atual tecnologia disponibiliza, pois é essa estrutura que estabelece a relação entre os diferentes modos de organização dos indivíduos afetados por ela.

Feenberg acredita que é na medida em que uma tecnologia afeta negativamente indivíduos que eles se interessarão em saber sobre questões dessa natureza. O processo de democratização da tecnologia depende do grau de distanciamento das necessidades de desenvolvimento desta em detrimento das necessidades do homem, da natureza e da vida. O campo de enfrentamento desse conflito, entre a tecnologia e aqueles que são afetados negativamente por ela, é o da comunicação. O modo desse enfrentamento é a divulgação de dados e informações críticos sobre uma determinada tecnologia que são “escondidos” da opinião pública por meio de uma política de proteção de dados, etc. Somente assim será possível a ingerência de outras esferas do agir humano no desenvolvimento da tecnologia que não só a técnico-científica.

Essa tem sido a principal abordagem dos movimentos ambientalistas que, repetidamente, começaram em protestos locais e se espalharam a partir daí para moldar a opinião pública e mudar leis e regulamentos. Normalmente, apenas profissionais técnicos prestariam atenção aos processos industriais que os ambientalistas desafiam, mas hoje acreditamos no direito do público de impedir que tais processos causem danos. *Ser cidadão é ser uma vítima em potencial*. É por isso que a informação desempenha um papel tão crítico na política ambiental: as principais lutas são frequentemente decididas no reino

comunicativo, tornando públicas as informações privadas, revelando segredos, introduzindo controvérsias em campos científicos supostamente neutros, e assim por diante. (Feenberg, 1999, p. 120, **negrito nosso**)

A ideia da possibilidade de mudança da tecnologia para um modo mais democrático e participativo leva a questão de se isso se daria a partir do próprio universo unidimensional da tecnologia no qual vivemos ou de um agente externo a ele. Como produzir mudança sem preservar a característica tecnocrática da tecnologia atual? Quanto a estas questões, a posição de Feenberg é clara. Vimos, nas citações anteriores, que o caráter *transformador* da teoria crítica da tecnologia é marcante. Feenberg chega à constatação de que o processo de transformação surge, em grande medida, da própria estrutura da tecnologia disponível e cuja transformação é proposta. É por essa razão que, para ele, é possível a transformação do universo unidimensional da tecnologia a partir dele mesmo. É possível nos libertarmos do modo tecnológico atual, que é tecnocrático, controlador e auto-suficiente para um modelo em que a tecnologia esteja ao dispor do homem e não o contrário.

Uma evidência mais óbvia, do caráter não revolucionário da teoria crítica de Feenberg, foi a escolha de um termo *neutro* semanticamente para caracterizá-la: *transformação*. O termo não sugere uma relação de ruptura total com um passado ou estado atual de coisas, mas de superação das dificuldades que travam o desenvolvimento da tecnologia num determinado sentido.

Sua posição não revolucionária torna-se mais clara ainda, quando na nota autobiográfica de 2005 argumenta que, diferente dos pensamentos de Heidegger, Marcuse e Marx

[...] criávamos movimentos contra a guerra do Vietnã e estávamos engajados em protestos estudantis, sentíamos que nossas ações refletiam tensões internas dentro da própria unidimensionalidade e não uma intervenção externa provinda de uma fonte transcendente. Mas como explicar isso sem abandonarmos o *insight* marcuseano sobre a integração à sociedade e sem reativarmos o desacreditado conceito de revolução proletária? (Feenberg, 2005, p. 1)

Do seu ponto de vista a perspectiva revolucionária é uma verdadeira utopia, pois depende de um agente transcendente para que seja realizada. A perspectiva revolucionária é paradoxal, pois quando levada em consideração leva a um imobilismo e conformismo. Revolucionário, aqui, significa a adoção de um novo tipo de tecnologia, com origens e princípios totalmente divergentes dos atuais, uma ação que se identifica mais com a atividade artística. O continuísmo proposto por Feenberg é sensível à dependência que o processo de organização transformadora possui de algumas estruturas disponibilizadas atualmente, principalmente de comunicação.

A influência de valores sociais e políticos no desenvolvimento da tecnologia é destacada em várias passagens da obra de Feenberg. Sua abordagem se diferencia de outros pensadores por destacar que, mesmo numa sociedade tecnológica, é possível mudar os rumos de seu desenvolvimento, não se submetendo a ser uma mera expressão do conhecimento técnico-científico.

[...] a crítica do *design* de Marx concorda com a teoria substantiva da tecnologia de que máquinas e artefatos incorporam valores. Mas há uma diferença importante. A teoria substantiva identifica os valores incorporados nos *designs* atuais com a essência da tecnologia como tal. Desse ponto de vista, nenhuma transição para uma forma fundamentalmente diferente de sociedade moderna é possível, uma vez que todas as modernidades imagináveis empregarão tecnologia e, portanto, expressarão a mesma essência. Por outro lado, a crítica de *design* relaciona os valores incorporados na tecnologia para uma hegemonia social. Mas o que depende de uma força social pode ser alterado por outra força social: a tecnologia não é destino. (Feenberg, 2002, p. 64)

Feenberg alinha os pensamentos de Marx e Heidegger por estes considerarem que os valores empregados no desenvolvimento da tecnologia e os da sociedade no qual se desenvolve são os mesmos. Isso implica na aceitação da ideia de que as sociedades podem mudar seus princípios e valores. Então, para que uma tecnologia seja transformada, ela depende de uma transformação dos valores da sociedade na qual se desenvolve, já que a tecnologia é expressão de valores sociais, políticos, estéticos a ela incorporados no seu desenvolvimento.

O ponto de partida da teoria crítica da tecnologia de Andrew Feenberg é oposto ao de chegada de Heidegger. Se para Heidegger a tecnologia é algo que escapa ao controle humano e, por esta razão, só um deus poderia nos salvar; de acordo com Feenberg, a tecnologia é moldada pelos valores da sociedade na qual se desenvolve. E aí reside a possibilidade de sua mudança sem a dependência de uma divindade. Ela faz parte de um meio.

A teoria instrumentalista da tecnologia, tanto em sua vertente marxista quanto não-marxista, compartilha com o senso comum a suposição de que os sujeitos da ação – por exemplo, o trabalhador ou o Estado – podem ser definidos independentemente do seu meio. Mas, na realidade, sujeitos e meios estão dialeticamente interligados: o carpinteiro e o martelo aparecem acidentalmente relacionados apenas enquanto não se considera a carpintaria como uma vocação moldando o carpinteiro através de uma relação às ferramentas do comércio. O exército não está apenas acidentalmente relacionado às suas armas, mas está estruturado em torno das atividades que apoia. (Feenberg, *Transforming Technology*, 2002, p. 63)

A tecnologia é influenciável por outros aspectos da vida do homem, embora a ideia geral seja de que ela não sofre tal tipo de ingerência. Se para a perspectiva de Heidegger não há, praticamente, uma saída para o problema da tecnologia; para Feenberg sonhar com uma possibilidade de mudança de rumo e procurar construir as condições para a sua implementação são elementos críticos que constituem uma alternativa ao pessimismo de Heidegger.

É fundamental para a teoria crítica da tecnologia pressupor a relação intrínseca entre os valores que determinam o desenvolvimento de uma tecnologia e os do meio em que isso acontece. É esta relação que torna possível imaginar-se um novo modo de desenvolvimento tecnológico que não seja tecnocrático. O fato de ser impregnável de valores não técnicos faz com que a transformação da tecnologia seja mais do que uma utopia.

Em “*Questioning Technology*” a relação entre tecnologia e sociedade é destacada por Feenberg pelo que ele chama de *ambivalência da tecnologia*. Essa característica é apresentada como uma evidência de que a tecnologia não somente influencia a sociedade, como é influenciada pelos valores desta. Isto é,

[...] não existe uma correlação única entre o avanço tecnológico e a distribuição do poder social. A ambivalência da tecnologia pode ser resumida nos dois princípios seguintes.

1. Conservação da hierarquia: a hierarquia social geralmente pode ser preservada e reproduzida à medida que novas tecnologias são introduzidas. Este princípio explica a extraordinária continuidade de poder nas sociedades capitalistas avançadas ao longo das últimas gerações, possibilitadas por estratégias tecnocráticas de modernização apesar das enormes mudanças técnicas.
2. Racionalização democrática: as novas tecnologias também podem ser utilizadas para minar a hierarquia social existente ou forçá-la a satisfazer necessidades que ignorou. Esse princípio explica as iniciativas técnicas que muitas vezes acompanham os projetos estruturais, reformas buscadas por movimentos sindicais, ambientalistas e outros movimentos sociais. (Feenberg, 1999, p. 76)

Há uma dualidade na relação entre a tecnologia e a sociedade, elas estabelecem entre si uma simbiose que pode gerar tanto um resultado harmonioso quanto conflituoso entre ambas. O pensamento de Feenberg se estrutura em torno da ideia de inter-relação e influência de outros âmbitos da cultura humana no desenvolvimento da tecnologia, para daí sustentar a possibilidade de mudança desta. Isso retira o caráter de neutralidade tantas vezes atribuído à tecnologia, ela não é refratária e não possui um âmbito isolado de desenvolvimento. Por outro lado, remove o caráter distópico da tecnologia como algo que escraviza a humanidade em razão de suas próprias necessidades, sem a possibilidade de libertação.

[...] a crítica distópica da tecnologia surgiu quando, no século XX, o “progresso” foi identificado com a burocracia, a propaganda e o genocídio. A racionalidade tecno-científica domina assim a distopia ao não deixar espaço para a liberdade e para a individualidade. Contudo, essa visão está se desvanecendo à medida que o paradigma da tecnologia do nosso tempo passa dos mamutes industriais do século passado para as novas tecnologias da informação, especialmente a Internet. (Feenberg, 1999, p. 8)

O segundo princípio da ambivalência da tecnologia é o que fundamenta a possibilidade efetiva de uma mudança transformadora. O primeiro se traduz como expressão de algo não emancipatório para o homem. A tecnologia pode ser fonte geradora de mudanças sociais, quando seu desenvolvimento entra em choque com os valores tradicionais de uma sociedade. Nesse sentido, Feenberg sugere que na configuração de uma nova tecnologia, seus desenvolvedores optem por ouvir o futuro usuário. Isso se mostra, do ponto de vista econômico e de comunicação, uma estratégia bem mais eficiente.

A subordinação da tecnologia à sociedade não é apenas uma questão de atribuir funções para dispositivos, uma forma evidente de dependência. Vai muito além disso, afeta a própria definição das funções que devem ser cumpridas, e a qualidade do ambiente associada aos dispositivos que os cumprem, tanto na produção como na utilização. Mas se fosse esse o caso, os próprios tecnólogos não seriam beneficiados ao trazerem essas questões à tona em seu trabalho? Um processo reflexivo de *design* pode levar em conta as dimensões sociais da tecnologia desde o seu início, em vez de esperar ser esclarecido pela turbulência pública ou pesquisa. (Feenberg, 1999, p. 90)

28

Já na fase de concepção e elaboração de um projeto tecnológico deverá ser dado poder de influência àqueles que não são tecnólogos. Feenberg tem tanta segurança em seu ponto de vista que propõe uma melhoria na metodologia de elaboração e configuração de projetos tecnológicos. É, inclusive, mais eficiente economicamente. Se os desenvolvedores de tecnologia não levarem em consideração a influência que a tecnologia sofre de outros fatores além dos estritamente tecnológicos, seus projetos resultarão em muitos problemas de implementação simplesmente por não terem ouvido os potenciais impactados por eles no futuro.

São muitas as menções que Feenberg faz ao longo de suas obras sobre a relação entre a tecnologia e o meio social no qual ela se desenvolve. A tecnologia não é algo que possui uma existência própria com demandas e necessidades específicas que subordinam todas as demais. A tecnologia é algo a ser educado e lapidado em suas potencialidades.

A tecnologia é poder nas sociedades modernas, um poder maior em muitos domínios do que o próprio sistema político. Os mestres de

sistemas técnicos corporativos e líderes militares, médicos e engenheiros, têm muito mais controle sobre os padrões de crescimento urbano, projetos de moradias e sistemas de transporte, seleção de inovações, do que nossa experiência como funcionários, pacientes, consumidores e todas as instituições eleitorais da nossa sociedade reunidas. (Feenberg, 1999, p. 131)

Não é aceitável que a tecnologia se desenvolva ao seu bel prazer e sem levar em consideração outros tipos de necessidades que não somente as suas. O processo de democratização participativa é de natureza educativa e consiste no estabelecimento de rotas de desenvolvimento tecnológico determinados em conjunto com a sociedade. Somente teremos uma tecnologia mais humanizada e que leve em consideração a preservação da natureza, quando houver um conjunto de valores adotados pela sociedade que imprima tal tipo de mudança no modo de se produzir tecnologia.

A própria teoria crítica da tecnologia só é possível em razão da interação entre tecnologia e valores sociais e culturais. Ela é proposta como um novo olhar e entendimento sobre os efeitos que a tecnologia produz nos indivíduos, sociedades e natureza, indo além dos laboratórios e centros de pesquisas e se voltando para os elementos que lhes dão origem e servem de pilares de sustentação fora do âmbito estritamente técnico.

As tecnologias são selecionadas pelos interesses dominantes entre muitas configurações possíveis. Norteando o processo de seleção estão códigos sociais estabelecidos pelas lutas culturais e políticas que definem o horizonte sob o qual a tecnologia cairá. Uma vez introduzida, a tecnologia oferece uma validação de material desse horizonte cultural. A racionalidade tecnológica aparentemente neutra está alistada em apoio a uma hegemonia através do preconceito que adquire no processo de desenvolvimento. Quanto mais tecnologia a sociedade emprega, mais significativo é esse suporte. A eficácia legitimadora da tecnologia depende da inconsciência do horizonte político-cultural sob o qual foi concebida.

Uma teoria crítica da tecnologia pode revelar esse horizonte, desmistificar a ilusão de necessidade técnica e expor a relatividade das escolhas técnicas prevaletentes. (Feenberg, 1999, p. 87)

A teoria crítica de Feenberg é apresentada como um discurso de empoderamento daqueles que pouco são levados em consideração quando da elaboração de um novo projeto tecnológico. É importante destacar essa condição inicial da reflexão, pois dela depende a compreensão de que uma tecnologia não se desenvolve somente em razão de condições estritamente técnicas e científicas. Ela sempre sofrerá a influência de valores sociais, seja quando afirma uma determinada forma de organização social, seja quando se contrapõe a uma ordem tradicionalmente estabelecida. De acordo com esse pensamento, uma transformação

da tecnologia está relacionada a uma transformação da sociedade. Se o tipo de tecnologia revela o tipo de valores de um grupo social, uma nova tecnologia transformada depende de um conjunto de valores que também sofreram transformações.

MAIO DE 1968 E A TRANSFORMAÇÃO DA TECNOLOGIA

A tese central da teoria crítica da tecnologia formulada por Feenberg afirma que a tecnologia não é uma atividade humana refratária às demais. Não é algo que se desenvolva independente da influência de outros fatores que não sejam de natureza estritamente tecnológica. Assim como a tecnologia é capaz de produzir grandes efeitos na esfera social, também o meio social pode produzir efeitos significativos no tipo de tecnologia desenvolvida sob o seu escopo.

Dentre os elementos sociais que incorporam valores e produzem seus efeitos no desenvolvimento tecnológico, as artes possuem relevância altíssima. Em *"Transforming Technology"*, Feenberg argumenta que as artes desempenham um papel relevante na adoção de um determinado tipo de tecnologia. Conforme seu pensamento, as artes podem exercer uma função tanto negativa, quanto positiva na percepção da tecnologia. A função exercida pelas artes é negativa quando produz uma imagem neutra da tecnologia, quando não a mostra impregnada dos valores sociais e culturais aonde se desenvolve. Por outro lado, exercem uma função positiva quando mostram esse ocultamento produzido pela retórica oposta. As artes não possuem uma teleologia determinada, pois podem potencializar tanto valores instituídos, que deveriam ser questionados e superados; quanto valores que ainda não foram implementados e se contrapõem aos já estabelecidos. Elas são engajadoras e potencializam a participação dos cidadãos no desenvolvimento de projetos tecnológicos.

O potencial das artes na ação transformadora da tecnologia se fundamenta na ideia, como vimos acima, de que a tecnologia se desenvolve sofrendo influências de naturezas não tecnológicas, principalmente dos valores que organizam o grupo social no qual se desenvolve. Para Feenberg as artes constituem um componente cultural que serve de ambiente favorável à crítica e inovação. Tais formas de pensar são importantes para o desenvolvimento tecnológico.

A relação entre as artes e a transformação da tecnologia não é direta, ela foi estabelecida por um evento político e cultural que marcou várias gerações, contribuindo significativamente na elaboração da teoria crítica da tecnologia formulada por Feenberg, além de servir de paradigma à tarefa de transformação da tecnologia; *Maio de 1968* na França.

Dentre as suas obras a que mais evidencia a relevância das artes no processo de transformação da tecnologia é *"When Poetry Ruled The Streets. The French May Events Of 1968"*, onde é relatado o papel exercido pelas artes durante o movimento, papel esse que resultou num grande envolvimento, adesão e apoio da opinião pública relativos às teses defendidas.

A revolução da primavera europeia estremeceu o ocidente porque mostrou uma população indignada com o modo de organização social no qual se encontrava. A atitude de indignação se voltava contra tudo que emanasse de uma instância superior. Essa emanção, que se impunha de forma violenta e tecnocrática, submetia o cidadão a viver em cidades poluídas, em locais de trabalho insalubres, em instituições educacionais fora do seu tempo, por exemplo.

Se a década dos anos 1960 foi agitada em todos os sentidos, o ano que representa toda essa agitação não poderia ser outro que não 1968. Nos anos 1960 vivíamos no mundo a *Guerra Fria*, com os tanques soviéticos invadindo a Tchecoslováquia, com os países africanos lutando contra o colonialismo e por sua independência, com as mulheres reivindicando o domínio de seus próprios corpos, com os negros norte-americanos resistindo ao racismo. Os Estados Unidos beiravam uma nova guerra civil com os assassinatos de *Martin Luther King Jr* e *John Fitzgerald Kennedy*, e com o protagonismo dos *Panteras Negras* na luta contra o racismo.

No Brasil não foi diferente, os anos 1960 pertencem a uma década de grande incerteza e violência política, com crises econômicas e a ditadura militar. E o ano de 1968 foi tão marcante para nós devido, também, a razões internas. Em março foi morto pela polícia o estudante Edson Luís numa manifestação estudantil contra a ditadura militar. Em abril houve a explosão de uma bomba na entrada do Jornal *O Estado de São Paulo*. Em junho ocorreu a *Passeata dos Cem Mil* no Rio de Janeiro. Em dezembro foi promulgado o *AI-5* e foram cassados os deputados federais que se opunham ao regime.

Seguindo o mesmo raciocínio acima, se 1968 é o ano representativo de sua década, maio é o mês que representa esse ano. Ele adquiriu um significado especial em razão do modo e intensidade com que se deu o movimento que uniu estudantes e operários. As palavras de Douglas Kellner no prefácio de *When Poetry Ruled The Streets* traduzem fielmente esse significado ao afirmar que

... na memória histórica da esquerda, os acontecimentos de maio de 1968 na França atingiram proporções míticas. A revolta estudantil, as greves operárias e as ocupações das fábricas, que eclodiram durante um período breve mas explosivo em 1968, provocaram medo nos corações dos poderes governantes em todos os lugares. *Eles inspiraram aqueles que se revoltaram em todos os lugares com a fé de que a convulsão social é possível e que a insurgência espontânea pode superar a força das circunstâncias*. Por um breve momento, a imaginação tomou o poder, o impossível foi exigido e a poesia e a espontaneidade dominaram as ruas. (Feenberg & Freedman, 2001, p. xv, grifo nosso)

Maio de 1968 realmente é uma inspiração para quem democraticamente acredita no poder das mobilizações sociais e a produção de mudanças que elas podem promover. Em última instância, é nisso que a teoria crítica da tecnologia se apoia. Não um tipo de mobilização como as das redes sociais que estamos acostumados a ver nesses primórdios da era digital, mas de cidadãos que se engajam

nas lutas por meio de uma adesão solidária e com conhecimento pertinente. A partir da constatação de que o sonho de emancipação do homem é algo possível, a tecnologia passa a não ser mais vista como um lobo metafísico que não exita em nos devorar.

O movimento de maio de 1968 na França, foi uma espécie de ensaio de algo mais perene que poderá ocorrer no futuro. É nisso que Feenberg acredita, aquilo que se realizou de maneira intensa e breve no início da segunda metade do século XX, poderá perdurar por mais tempo no futuro. Ele vivenciou o potencial de mudanças que um movimento social com forte adesão da opinião pública pode gerar. Por algumas semanas a sociedade francesa experimentou os ares de libertação que uma antiga revolução produziu pelas ruas de Paris, com suas barricadas e destruição de símbolos que marcavam a opressão do povo. Porém, ambas são muito diferentes quanto aos métodos empregados. A Revolução por liberdade, igualdade e fraternidade foi travada com fuzis, baionetas e muito sangue derramado nas ruas, enquanto a de Maio de 1968 foi mais poética e discursiva, embora pessoas tenham morrido em sua razão.

A teoria crítica de Feenberg se volta contra o agir tecnocrático, para o qual a opinião não técnica pouco ou em quase nada é levada em consideração. Embora hoje a tarefa crítica proposta por Feenberg seja significativamente diferente daquela em sua formulação original.

32

Lembro-me de ter escrito um longo ensaio para Marcuse em 1966 a que chamei de “Para além da unidimensionalidade” no qual tentava mostrar como uma sociedade unidimensional podia produzir uma nova dialética. Embora meu atual trabalho sobre tecnologia seja bem diferente desse esforço inicial, o padrão é similar. Ainda busco uma maneira de identificar e explicar tensões internas num universo tecnológico quase unidimensional. (Feenberg, 2005, p. 2)

Hoje ele se ocupa em identificar as possíveis fontes de instabilidade com potencial de desencadear um processo de transformação da tecnologia. É mais um atento observador do que um promotor de transformação da época de juventude. Nesse tempo, acreditava que a transformação da tecnologia não era uma promessa para um futuro distante. Feenberg afirmava que o caminho para essa transformação seria a participação qualificada do cidadão comum nas deliberações em torno do desenvolvimento tecnológico.

Somente nos anos 1980 a comunicação eletrônica por meio dos computadores explodiu, indo além das corporações às quais estava confinada até então, deslocando-se para os lares. O primeiro avanço ocorreu na França, onde o sistema Minitel atraiu rapidamente milhões de usuários. Em uma década a internet mudou para sempre a imagem do computador. Foram basicamente os não-profissionais (ou profissionais não-associados a *design* e gerência de sistemas) os precursores do uso inesperado das novas tecnologias. E foram bem-

sucedidos porque pessoas comuns queriam computadores para servir a seus objetivos e não somente por suas funções oficiais criadas por especialistas. No processo, refutaram largamente suposições determinísticas sobre as implicações fundamentais do computador e revelaram seu potencial comunicativo. (Neder, 2013, p. 160)

Se pensarmos de forma mais ampla, podemos considerar esse tipo de participação como um modo de agir que pode ser aplicado a outros âmbitos de deliberação coletiva dos homens. A chamada "*cidadania técnica*" representa a possibilidade de desenvolvimento de objetos tecnológicos que levem em consideração valores e significados além dos estritamente técnicos a partir da maior participação de não técnicos no *design* tecnológico. A sociedade não pode ficar alheia aos resultados e objetivos visados pelos diferentes projetos tecnológicos, ela deve se aprofundar no conhecimento desses projetos a ponto de poder participar da sua formatação com igual poder de voz que os técnicos nele envolvidos.

O caso do sistema Minitel é um exemplo desse tipo de exercício da cidadania. Mesmo que não tenham participado do *design* da tecnologia de comunicação via rede de computadores, os usuários não corporativos desse tipo de tecnologia acabaram por ter forte influência na adaptação do projeto às suas necessidades, o que implicou numa mudança de concepção da versão original elaborada pelos técnicos. Isso ocorre com os diferentes tipos de tecnologias, os usuários acabam por descobrir e determinar maneiras de uso que jamais haviam sido cogitadas pelos seus projetistas.

As ruas de Paris em maio de 1968 foram uma amostra do potencial de transformação que uma vigorosa mobilização social possui. De alguma forma a participação democrática e o exercício de uma *cidadania técnica* naquele momento, com os *slogans*, discursos e palavras de ordem destacando os elementos de insatisfação produzidos pelos diferentes tipos de tecnologias e indicando rotas de correção dos mesmos, mostraram que era possível romper com as barreiras que protegem e potencializam o risco de uma tecnocracia absoluta e incorrigível.

A transformação via processo democrático exige um tipo diferente de participação cidadã, pois este possui um caráter ativo e determinante para que o objetivo de transformar seja alcançado. Esse tipo de participante favorece o surgimento de um tipo especial de técnico que estabelece diálogo com os usuários acerca do *design* de uma tecnologia, como aconteceu na implantação da rede de comunicação via computadores.

Os agentes de tais transformações das redes são um conjunto interessante, insuficientemente estudado pela sociologia da tecnologia. Foucault chamou-os de "intelectuais específicos" para distingui-los do tipo de intelectual literário que tradicionalmente falava em nome de valores universais (Foucault, 1980: 127-129). Intelectuais específicos constituem uma nova classe de engenheiros heterogêneos cujo trabalho de planejamento amplia as fronteiras reconhecidas das redes, muitas vezes contra a vontade dos gestores,

através do início de *diálogos inovadores* com uma audiência pública (Pacey, 1983: cap. 8). (Feenberg, 1999, p. 123, grifo nosso)

O desenvolvimento emancipatório da tecnologia e sua conseqüente transformação são vistos como metas que só podem ser alcançadas pelo estabelecimento de um diálogo entre todos os envolvidos pela tecnologia. Esse diálogo sofre obstáculos tradicionais, principalmente interpostos pelos gestores das grandes corporações que objetivam o lucro em detrimento de uma modelação mais condizente com as necessidades propriamente humanas.

O mais contundente desses diálogos foi estabelecido em razão do advento da era atômica, instaurada a partir do instante em passamos a ter um poder destruidor descomunal com o domínio da tecnologia do átomo.

Em alguns casos, os mesmos inovadores que criaram a tecnologia mais tarde denunciariam seus efeitos e subverteriam as estratégias de definição de limites das corporações ou agências que empregam suas invenções. O caso mais famoso foi o da bomba atômica. Foi construída por cientistas com a ideia de que poderia ser empregada como um arma comum na Segunda Guerra Mundial e, de fato, foi bastante empregada durante o breve período em que os EUA eram a única potência nuclear. Os militares queriam manter esta concepção tranquilizadora da bomba. Mas, antecipando a corrida aos armamentos e suas implicações apocalípticas, os inventores da bomba a redefiniram como uma ameaça à sobrevivência dos americanos. Um movimento de cientistas estabeleceu-se como representativo de uma rede planetária mais ampla que abrange não apenas bombas e russos, mas bombas, russos e americanos também. Para influenciar a política, cientistas publicaram revistas e organizaram movimentos de cidadãos comuns preocupados com a guerra nuclear (Smith, 1965). (Feenberg, 1999, p. 123)

34

O movimento de Maio de 1968 foi um momento em que este diálogo foi estabelecido entre os diferentes agentes da sociedade francesa, entre um governo paralisado numa época de profundas mudanças e uma juventude e sociedade com muitas ideias novas na cabeça e vontade de implementá-las. Esses diálogos são difíceis de serem estabelecidos porque os interesses dos seus participantes são bastante diversos. Porém, quando alcançam um acordo mínimo, produzem resultados que vão muito além daqueles que a simples imposição de uma tecnologia chegaria.

O primeiro resultado é ilustrado por um projeto que enviou um barco norueguês construtores na Tanzânia, para ensinar os povos costeiros a fazer barcos de estilo europeu. "Este projeto malfadado terminou com as praias de Mbegani e Bagamoyo espalhadas com barcos enferrujados e não utilizados que os pescadores locais não

conseguiram reparar porque faltava o equipamento e os suprimentos necessários” (Swantz e Tripp, 1996: 53-54).

Por fim, um dos especialistas noruegueses recorreu a construtores de barcos locais qualificados para obter ideias sobre como proceder. Juntos, eles modificaram um *design* tradicional, substituindo o casco esculpido por tábuas e melhorando seu tamanho e estabilidade. Após alguns anos de sucesso, as autoridades conseguiram introduzir sistemas com projetos mais modernos e o *diálogo inovador* inicial foi interrompido, não sem oferecer um exemplo de colaboração frutífera. (Feenberg, 1999, p. 124)

Os eventos de Maio de 1968 constituem uma espécie de experimento de algo que poderá ser mais consistente e duradouro no futuro. A possibilidade de transformação da tecnologia está na disseminação dos *diálogos inovadores*², para o qual são exigidos dois novos atores: o cidadão técnico e o engenheiro heterogêneo. Este último emprega a linguagem de forma mais permeável do que seus pares ortodoxos, levando em consideração o pensamento expressado num vocabulário não técnico.

O diálogo inovador e o *design* participativo prometem uma solução fundamental para o conflito entre leigos e especialistas. Tal solução foi prefigurada nos Eventos de Maio, quando membros de profissões e burocracias apelaram ao povo para trabalhar com eles por uma democratização profunda. (Feenberg, 1999, p. 125)

35

O evento de maio consistiu numa conjunção de fatores que potencializaram um ao outro de forma a produzir um estremeamento em toda a sociedade e, nesse cenário de plena ebulição, as artes exerceram o papel de catalisador dessas diferentes forças, dando maior magnitude aos seus efeitos, motivando, mesmo que por um breve momento, uma geração a acreditar ser possível a luta por uma nova forma de vida em sociedade e cuidado com o meio ambiente.

Esta movimentação está registrada, analisada e comentada em *When Poetry Ruled The Streets*. Nessa obra, Feenberg e Freedman nos apresentam alguns registros das atas das reuniões de deliberação do movimento, *slogans*, palavras de ordem pichadas e grafitadas nos muros e ruas de Paris, das performances do teatro que saía às ruas abordando as contradições de uma sociedade que tinha tudo para reclamar, mas não o fazia. Era uma sociedade ameaçada pela aniquilação atômica, pela morte

² Atualmente podemos ver o estabelecimento desse tipo de diálogo com o desenvolvimento da IA generativa. A cientista cognitiva Abeba Birhane critica e denuncia o desenvolvimento de algoritmos para IA que produzem resultados racistas e misóginos após avaliação de currículo. Por exemplo, empregos mais valorizados como engenheiros de software são recomendados para homens brancos e asiáticos, enquanto empregos relativos a tarefas domésticas são encaminhados para mulheres negras e latinas. Além disso, a tecnologia de IA serve mais aos interesses corporativos, como alta lucratividade, do que aos dos seus usuários. <https://www.uol.com.br/tilt/colunas/helton-simoes-gomes/2024/11/07/industria-da-ai-ficou-rica-com-algo-que-ninguem-pediu-diz-estrela-da-ia.htm>

tóxica dos venenos usados na agricultura, pelo desemprego e fome com a substituição do trabalho humano pelas máquinas cada vez mais capazes, por um sistema de ensino que não valorizava a criatividade e o pouco apreço pela autoridade dos mestres absolutos.

O livro inicia com uma breve síntese do movimento, expondo o grau de estranheza, choque e surpresa produzidos em quem o registrou.

O que foi mais surpreendente no movimento revolucionário que varreu uma França aparentemente plácida e confortável em maio de 1968 foi sua rapidez e curta duração. Tudo começou na Universidade de Nanterre, onde um pequeno grupo de vinte e cinco cresceu para mais de mil no período de um mês, suficiente para interromper o funcionamento normal da universidade. Uma semana após o fechamento de Nanterre, o grupo de radicais aumentou para cinquenta mil e, em mais dez dias, dez milhões. No mês seguinte, como um cometa, ele havia desaparecido; exceto alguns aumentos de salário, pequenas mudanças no gabinete de De Gaulle e manchas sujas das pichações nas paredes da Sorbonne, quase não havia vestígios visíveis da sua passagem. (Feenberg & Freedman, *When Poetry Ruled The Streets*, 2001, p. 3)

36

É bastante melancólico o desfecho dessa descrição, descrevendo o movimento como algo de caráter fugaz e efêmero, deixando um legado de esquecimento maior do que aquele praticamente alcançado. Talvez as manchas das pichações sejam, exatamente, as marcas mais profundas deixadas por maio de 1968. E a brevidade do movimento tem muito a ver com aquilo que o mesmo pretendia mostrar, isto é, devemos estar preparados para um estado de mudança constante das coisas relativas àquilo que está na esfera do decidível por nós. E, nessa esfera, o impossível é algo que não merece ser desprezado. Num contexto em que a lógica é difusa e complexa, as artes encontram as condições ideais para o seu livre desenvolvimento. Num contexto em que certezas, até então firmemente estabelecidas, são profundamente abaladas e falseadas e, a tomada de consciência das consequências de nossas deliberações nos encham de angústia e medo, as artes constituem um recurso importante na busca por saídas, pois ela é uma forma de questionar rigoroso que não se compromete com algo que não seja a liberdade crítica. Tanto que não deixou de ser crítica consigo mesma.

Não era sem razão que o *slogan* mais conhecido do movimento foi “É proibido proibir!”. Uma construção paradoxal, a natureza da ação é negada por ela mesma. Podemos dividir o significado da expressão em dois aspectos: um relativo a ela mesma e outro relativo a outras expressões. No âmbito relativo a ela mesma não deveríamos leva-la em consideração, porque está proibindo algo e com isso contradiz a si mesma. No âmbito relativo a outras expressões ela sugere que todas são possíveis e possuem um mesmo grau de consideração. Com isso, o absurdo é abolido e passa a ter maior importância e relevância na esfera daquilo sobre o qual podemos decidir.

Por ser um paradoxo, não se sabe exatamente o que se está querendo dizer com o que foi dito, o *slogan* do movimento nos leva a refletir sobre questões bastante instigantes acerca das consequências de algumas de suas significações. Por exemplo, para alguns seres humanos é um absurdo construir uma arma com a capacidade de destruir tudo só para te-la como pretexto para o seu não emprego. Num ambiente em que o absurdo não é descartado das nossas possibilidades de deliberação somos levados aos limites da nossa capacidade de julgamento. Somos desafiados a encontrar justificativas com relevância suficiente para orientar nossa tomada de decisão.

Feenberg & Freedman tiveram sensibilidade para perceber que num ambiente de completa desorientação somente as artes poderiam fornecer os rumos a seguir, mesmo que não fosse nenhum deles. Talvez a falência do movimento tenha sido em razão do desgaste que a reflexão em torno do mesmo produziu sobre a sociedade. Ao leva-la aos limites de uso das ferramentas intelectuais e culturais disponíveis, lhe requereu uma grande e intensa quantidade de energia, que rapidamente a exauriu e consumiu.

O olhar dos autores sobre o movimento possui um viés artístico que podemos perceber nas palavras iniciais do livro ao constatar, com certo ar de estupefação, o caráter pouco revolucionário do ambiente acadêmico em Nanterre.

A descrição do lugar, quando comparado com o ambiente universitário de Paris, em que a vida cultural, artística, boêmia estimulava a interação entre os estudantes com a cidade para além da universidade, sugere a ideia de que dificilmente se esperaria de um lugar assim o acontecimento do momento zero de um movimento tão revolucionário e contagiante. A descrição da arquitetura dos prédios da cidade e do *campus* universitário é bastante crítica já nas primeiras impressões. O *campus* se integrava ao conjunto de prédios industriais. Os autores dão a entender que tal característica não seria a mais adequada para um lugar em que o conhecimento é abrigado, por representar um tipo especial de linha de produção em massa. Se Paris é descrita como “a cidade luz”, Nanterre não poderia ser outra que não “a cidade lúgubre”, em que o gosto pela vida era sublimado com o empenho nas atividades acadêmicas.

Sua descrição da cidade se constitui como uma apreciação estética da mesma, estabelecendo uma relação entre as suas características arquitetônicas e o modo de ser dos seus habitantes. Para reforçar essa abordagem artística, o próprio surgimento de um movimento tão impactante num lugar sem agitação parece ser a construção da mente de um romancista.

Tais elementos descritivos servem de evidências da importância que as artes tiveram enquanto o movimento durou. Elas foram o meio que acolheu uma série de questionamentos levantados pelos participantes da mobilização. Mais do que isso, as próprias artes produziram uma auto-crítica quanto às suas relações com os poderes instituídos e os fins do fazer artístico.

3 AS ARTES E O PROCESSO DE TRANSFORMAÇÃO DA TECNOLOGIA

As artes exerceram funções e papéis distintos no tempo em que o movimento de maio de 1968 aconteceu: levaram o público a considerar que algumas demandas consideradas impossíveis não deviam ser evitadas por envergonharem a inteligência; o impacto gerado principalmente pelos *slogans* e palavras de ordem resultaram na compreensão das reivindicações e consequente engajamento da opinião pública; inovando a comunicação com novas formas de diálogo e divulgação de informações.

As palavras de ordem, que pareciam indicar um certo *non-sense* das reivindicações feitas pelos participantes do movimento, não podem ser interpretadas inadequadamente como se fossem a abolição da sensatez e uma opção pelo absurdo. Na nossa opinião, a imaginação era o limite porque as demandas, por mais necessárias e justificáveis que fossem, eram consideradas uma espécie de sonho que dificilmente se realizariam sem uma forma contundente de reivindicação diante de uma classe patronal e de governantes que se mostravam indiferentes a elas. É uma compreensão equivocada interpretar o movimento como a expressão da falta de bom senso de seus participantes. É mais aceitável a compreensão de que o movimento mostrava a própria falta de sensatez dos fundamentos nos quais a sociedade da época se alicerçava.

O jogo retórico-semântico, travado entre os participantes do movimento e os defensores da ordem vigente, foi evidenciado e adquiriu outras proporções quando as diferentes manifestações de arte passaram a dar as cores da imagem que se formava, com a poesia definindo com novos matizes e significações a paisagem das ruas.

Primeiramente o movimento foi a resposta que os estudantes da Universidade de Nanterre deram à proposta de mudança do ensino universitário que descaracterizava o modelo francês em sua essência. Tal mudança era a adaptação a um modelo de ensino que atendia às demandas de uma nova realidade imposta pelo país que havia saído vencedor da Segunda Guerra Mundial. Uma adaptação voltada para um modelo econômico e social em que a tecnologia ocupava cada vez mais espaço.

De certa forma, o que estava sendo questionado era algo também relativo à própria tecnologia. Uma nova tecnologia social e econômica se impunha de maneira hegemônica e destruía alguns dos alicerces mais caros à cultura francesa. Conforme Feenberg & Freedman descrevem, a reforma universitária proposta por Fouchet era

... uma americanização tímida do sistema francês – um pouco mais de competição, um pouco menos de tempo de lazer para explorar o que estava além dos mistérios pedagógicos. Geralmente, as reformas foram uma usurpação do espírito livre em prol da eficiência. Por exemplo: sessões de discussão em laboratório, ministradas em conjunto com grandes cursos expositivos, até então opcionais, passaram a ser obrigatórias; os alunos tinham que escolher a especialidade no primeiro ano do ensino superior e, caso reprovassem um ano, recebiam apenas um único ano a mais para

compensar antes de ser descartado. (Feenberg & Freedman, 2001, p. 5)

Tal proposta de mudança do sistema universitário francês, que fazia parte de um pacote de “modernização” do estado e sociedade franceses, teve como consequência a rebelião dos estudantes que se organizaram para enfrentar a implantação do mesmo. O estado francês, governado pelo herói no combate ao nazismo durante a Segunda Guerra Mundial Charles De Gaulle, deu uma resposta violenta ao movimento colocando a polícia dentro da universidade, até então um lugar seguro contra o uso da força e da violência, inimigas do livre pensar.

O primeiro aspecto da importância das artes para o movimento de maio de 1968 é de natureza conceitual. O conceito de “arte” é empregado para transpor a falsa assimetria de que as leis científicas e técnicas são revestidas de um caráter especial em relação às demais, o que nos obrigaria a nos submetemos a elas.

TESE 23: Rejeitemos também a divisão entre ciência e ideologia, a divisão mais perniciososa de todas porque nós mesmos a tornamos secreta. Nós não queremos mais ser governados passivamente por “leis científicas”, pelas leis da economia ou por “imperativos” técnicos. A ciência é uma “arte”, cuja originalidade é ter possibilidades de aplicações fora de si. *No entanto, ela é somente normativa para si mesma.* Nós devemos rejeitar o seu imperialismo mistificador, que desculpa todos os abusos e regressões, mesmo dentro da própria ciência. Vamos substituí-lo por uma escolha real entre as possibilidades que oferece. (Feenberg & Freedman, 2001, p. 85, grifo nosso)

39

A comparação da ciência e a arte faz parte do discurso reconhecido como o mais famoso do movimento, o intitulado “Perdão aos cegos”. Nele é afirmado o caráter artístico da ciência, tal afirmação inclui o fazer científico como mais um dentre os variados modos da produção humana sem nos obrigar a seguir suas próprias leis e normas.

A presença das artes no movimento representa mais do que algo de natureza meramente acessória. A relevância das artes não se deve a um suposto caráter ornamental que estas poderiam lhe emprestar. É a partir de uma concepção artística do desenvolvimento tecnológico que a quimera da submissão absoluta do homem à tecnologia encontra uma saída para um fim certo e necessário.

O próprio discurso é uma peça artística, pois se trata de uma manifestação retórico-literária, com formato de texto de convocação ao mesmo tempo que normativo e regulamentar, além disso, serve de programa a ser seguido e de relato da breve história do movimento. Seu encerramento convoca a todos para o engajamento na luta, com a certeza de que o sucesso da mesma seria alcançado à medida em que os leitores se tornassem também os seus autores, com sugestões, críticas e correções. Essa forma de proceder caracterizou o movimento, por buscar a descentralização e a participação coletiva nas decisões e ações.

LEIA E RELEIA ESTA CHAMADA. DE NOVO E DE NOVO.
TORNE-SE SEU AUTOR - corrija - copie novamente
DISTRIBUA EM MILHÕES DE CÓPIAS
POSTE E QUANDO TODOS FORMOS SEUS AUTORES, o velho
mundo desmoronará para dar lugar a
UNIÃO DOS TRABALHADORES DE TODAS AS NAÇÕES.
“Estamos a caminho”. (Feenberg & Freedman, 2001, p. 86)

Propor a união dos trabalhadores de todas as nações é algo que se coloca, para uma grande parcela dos seres humanos, dentro do espectro utópico. Não parece ser realizável, a não ser como sonho. Para nós, que vivemos no século XXI, um movimento que propusesse algo nesse sentido enfrentaria muitas resistências para sua aceitação, basta vermos as pautas a respeito do clima e as mudanças para melhores condições de vida e lazer dos trabalhadores. Essa característica do movimento, com contornos pouco pragmáticos, foi fortemente determinada pela influência das artes. O impossível e o imaginário artísticos nos levam a pensar que é possível alcançar o que não parece fazer sentido. Essa atitude das artes as tornam capazes de romper com os códigos e cânones bem estabelecidos. Não parecia fazer sentido, para boa parte dos franceses em 1968, se opor ao grande vencedor da guerra que havia acabado há pouco mais de vinte anos. Esse vencedor expulsou o agressor nazista do território da França, financiava sua reconstrução no pós-guerra e dava garantias da sua segurança. Como se opor a quem representa tantas coisas positivas? O movimento teve início com a revolta estudantil que descaracterizava sua formação acadêmica em detrimento da adoção do modelo imposto pelo vencedor benemérito.

40

A ironia que os autores de *When Poetry Ruled The Streets* destacam é o fato de o movimento ter iniciado na instituição universitária francesa que mais se aproximava do modelo de funcionamento das universidades americanas, Nanterre.

Em primeiro lugar, havia o próprio fenômeno Nanterre, o aspecto de sua natureza física. Dez milhas a oeste de Paris, onde as cores pastel assumem um aspecto industrial marrom, as ruas de paralelepípedos e a delicada arquitetura da cidade são substituídos pela indústria urbana e projetos habitacionais sombrios. Colado nesta paisagem, no local de um antigo acampamento militar cercado por um muro alto de pedra cinzenta está um complexo de edifícios, a Universidade de Nanterre, praticamente indistinguível das suas congêneres fábricas de cimento e aço.

Nanterre estava muito longe da Sorbonne, onde a vida dos estudantes eram inquestionavelmente suas, onde frequentavam cafés e amigos desimpedidos em todos os aspectos. Em Nanterre, sem mais nada para fazer, os alunos eram obrigados a permanecer e assistir às aulas, o que significava que eles eram praticamente os únicos residentes permanentes; professores vinham raramente e apenas para cursos, ironicamente porque tinham pouco a fazer com a vida nada

atraente de Nanterre e seus estudantes enclausurados. (Feenberg & Freedman, 2001, p. 4)

Tal paradoxo histórico estabelece uma forte conexão com as características artísticas do movimento. Talvez essa seja uma evidência fática de que o que parecia ser impossível poderia ser tornar realidade.

Entretanto, as maiores evidências dessas características artísticas se manifestam nos *slogans* e palavras-de-ordem do movimento que nos permitem obter uma percepção e compreensão claras dos seus objetivos.

O que estava “latente” na sociedade francesa do pós-guerra passou a ser literalmente “manifesto” nos protestos. A insatisfação com uma lógica de guerra que se mantinha mesmo após o fim do conflito em 1945, a inconformidade com as condições de trabalho, as mudanças de comportamento que as novas gerações exigiam, a submissão sem ressalvas ao capitalismo, são algumas das condições iniciais da revolta popular que uniu estudantes e trabalhadores.

No “Perdão aos Cegos” os manifestantes expressam os motivos e justificativas da sua revolta. Eles não aceitavam mais o que lhes fora imposto como valores a serem observados, incentivavam aos demais de que acreditar que aquilo a que as pessoas são submetidas pode mudar radicalmente simplesmente tendo por fundamento seu desejo de libertação e autodeterminação.

41

Recusemos categoricamente a ideologia do LUCRO E DO PROGRESSO ou outras pseudo-forças do mesmo tipo. O progresso será o que queremos que seja. Vamos recusar a armadilha do luxo e da necessidade - as necessidades estereotipadas impostas separadamente a todos, para fazer com que cada um trabalhe em nome das “leis naturais” da economia.

TRABALHADORES de todos os tipos, não nos deixemos enganar. Não confunda a DIVISÃO TÉCNICA do trabalho com a HIERARQUIA da autoridade e poder. A primeira é necessária, a segunda é supérflua e deve ser substituída por uma troca igualitária de nosso trabalho e serviços dentro de uma sociedade livre. (Feenberg & Freedman, 2001, p. 77)

A retórica do discurso se constitui de frases impactantes que se articulam para a propositura de uma mobilização contra a imposição de uma compreensão de mundo que produz efeitos negativos sobre as vidas das pessoas e sociedade. A crítica parte de um pressuposto filosófico, social, científico e econômico de matriz marxista. Nessa parte do discurso, o objetivo é alcançar a quebra de uma hierarquia que se fundamenta numa compreensão e aplicação equivocada desse conceito. O argumento critica a aplicação do conceito de hierarquia social, que serve para justificar um modelo econômico que visa o lucro e, uma visão da história como progresso voltado à manutenção e desenvolvimento das necessidades inerentes a esse modelo

hierárquico. O erro consiste no deslocamento de uso do significado do conceito de “divisão técnica do trabalho” com o de hierarquia social e política.

Em “Perdão aos Cegos” não são apresentados dados estatísticos, tabelas de planilhas e exposição de modelos matemáticos para convencer os seus leitores a aderirem à causa. Ele não se volta contra dados, mas contra uma compreensão de mundo que pode ser entendida de um outro modo e, conseqüentemente, alterada. Ele mostra os usos equivocados da linguagem que mascaram a armadilha que impõe às pessoas uma submissão tácita do que vai contra os seus desejos e interesses.

Em suma, os estudantes encontraram-se na vanguarda de uma contradição que atravessa todas as sociedades modernas, a contradição entre o enorme conhecimento e riqueza destas sociedades e a criatividade que exigem de seus membros, e o uso medíocre para onde esse conhecimento, riqueza e criatividade são colocados. (Feenberg & Freedman, 2001, p. 77)

Isso explica o formato retórico do discurso. Um discurso em formato técnico não possui o mesmo poder de persuasão do estilo retórico. Ele é mais adequado para mostrar algo que é difícil de se ver e compreender. Por isso a forma discursiva adequada não poderia ser a técnica, pois esta não alcança o mesmo nível de convencimento que a forma retórica.

A forma de expressão dos objetivos e argumentos empregados pelos participantes do movimento não foi a única colaboração das artes. Elas potencializaram o movimento através de uma autocritica que mostrava a sua importância para a transformação social almejada. A invasão do Teatro Odeon foi um ato simbólico de grande repercussão na opinião pública, pois essa instituição francesa representava e representa ainda, uma espécie de demarcação entre uma pequena parte da sociedade que vive em condições econômicas e sociais invejáveis enquanto a maioria sobrevive. O novo significado dado às artes pelos revolucionários, seus objetivos e fins, é um exemplo do que pode ser alcançado com a própria tecnologia se a sociedade civil atingir o mesmo nível de engajamento obtido em maio de 1968.

Na noite de 15 de maio, mil estudantes entraram nos salões sagrados do Teatro Odeon, monumento simbólico da cultura francesa. Escalando as cadeiras de feltro vermelho e o palco, conquistaram o famoso teatro francês e declararam: “Ex-ODEON, a serviço do povo”. (Feenberg & Freedman, 2001, p. 40)

Não foi o parlamento ou uma instituição militar que foram invadidos primeiramente, foi uma instituição de cultura e arte. As artes emprestaram seus espaços e esforços para mostrar o nível de mudanças que era almejado. A repercussão foi muito maior do que se um outro tipo de equipamento civilizatório tivesse sido ocupado. O poder transformador das artes serviu de catalizador para o movimento, empregando pujança e capacidade catártica às suas ações.

A meta a ser alcançada nos diferentes campos de enfrentamento era a de se fazer ouvir. A opressão da sociedade unidimensional se efetiva pelo silenciamento daqueles que sofrem com o seu modo de funcionamento. O movimento de maio de 1968 foi um momento em que segmentos da sociedade até então não considerados com a devida relevância passaram a exercer um protagonismo conquistado, não mais dependendo de uma autorização do segmento estabelecido no poder.

Algumas das muitas frases de efeito se referem de modo crítico às próprias artes. Elas serviam de parâmetro para o nível de mudança exigido. “A ARTE ESTÁ MORTA, NÃO CONSUMAMOS SEU CADÁVER”. Não bastava aos revolucionários derrubar os velhos monumentos e construir novos sobre os alicerces dos antigos, como fizeram os colonizadores nas américas. A possibilidade de um novo modo de fazer arte não fazia concessões sobre os antigos, pois estes não expressam os anseios genuínos da sociedade moderna que cada vez mais toma consciência de sua condição de subjugação e uso.

O papel e importância das artes no movimento é único nas revoltas populares. As ruas de Paris serviram de meio para exibir os *displays* com mensagens moldadas para se fazerem ler e compreender, transformando seus muros, fachadas e pisos.

Foi o uso poético da linguagem que projetou mundo afora o movimento, não é à toa que muitas das frases de efeito empregadas pelos revolucionários e reformistas tornaram-se a vocalização de um grande número de movimentos com características e inspirações semelhantes em outros lugares. Dentre elas gostaria de destacar duas em razão de sua relação com a realização artística.

“TRANSFORMEM SEUS DESEJOS EM REALIDADE”.

O tensionamento entre a realidade vivida por estudantes e trabalhadores e o desejo por uma vida em que houvesse mais tempo para sua celebração se apresenta como uma fonte de energia importante para a dinâmica do movimento. A noção de realidade não tem a ver com as condições materiais que delimitam o cotidiano das pessoas. Do ponto de vista dos participantes do movimento o “real” possui uma noção distinta da ortodoxia do termo, ele não significa uma conjunção de fatores objetivos que determinam nossa existência, o real é algo que só faz sentido quando essa base material é deslocada como fator determinante das realizações do homem, e passa a se fundamentar nos desejos e sonhos dos homens. De acordo com esses, a realidade vivida necessitava ser completamente mudada, em razão da sua distância dessas aspirações humanas. Essa capacidade de ruptura e significação da linguagem é própria das artes, a compreensão de que o “real” deveria ser completamente alterado não faria sentido algum se fosse restrito a uma mera mudança cosmética das condições materiais do viver humano, a própria noção de realidade é alterada.

Essa reflexão, de caráter retroativo, é o movimento de pensamento que torna possível à arte criticar a si própria. Tal pode servir de modelo para que a própria tecnologia reveja seu significado e atuação, sem essa performance crítica não há saída para o problema da tecnologia.

“A AÇÃO NÃO DEVE SER UMA REAÇÃO, MAS UMA CRIAÇÃO”.

Mais uma vez o uso poético da linguagem produz um efeito performativo no leitor, nos induzindo a refletir sobre o significado da expressão. Ela rompe com a compreensão comum, advinda da física clássica sobre as interações da matéria. Um novo mundo exige novos fundamentos e bases. Não pode se apoiar naquilo que sabemos não ser capaz de cumprir a função de alicerce.

Esse tipo de ruptura é característico das artes que, ao mesmo tempo que reconhece, não têm apreço por cânones, modelos e uniformização da expressividade humana. Diferente do conceito de reação, que possui um caráter passivo, a criação possui um empuxo próprio, não dependendo de nada além de sua própria força para se realizar enquanto tal. Uma nova sociedade, uma nova vida do homem exige esse tipo de rompimento com o passado, pois a forma como vivemos está diretamente ligada com a profundidade e alcance de nossos sonhos.

A arte nos mostra que é possível esse tipo de ruptura na forma como compreendemos e assimilamos a tecnologia. A transformação da tecnologia atual é de suma relevância para a própria sobrevivência humana, fazê-la com que se volte para os fins da emancipação do homem não é algo que esteja para além de nossa capacidade de ingerência, basta agirmos com o mesmo grau de autocrítica e liberdade dos artistas.

Feenberg não chega ao ponto de pretender atingir os limites e alcances da ação e crítica artísticas, mas as toma como modelo para superar a compreensão de que os limites interpostos pela tecnologia são incontornáveis. O poder das artes está em nos mostrar como é possível a realização de uma tal transformação. Não devemos compreender que os limites do determinismo tecnológico são intransponíveis, que o desenvolvimento tecnológico é necessariamente insensível às demandas humanas de outra natureza. As artes são importantes como exemplo da capacidade de ruptura do homem com princípios e hábitos, até então, bem estabelecidos.

44

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não procuramos desenvolver aqui em que consiste o pensamento crítico de Feenberg a respeito da tecnologia, mas o que nos sugere tal reflexão. Ele suscita um pouco de esperança num mundo em que parecia estarmos condenados a um fim cruel e degradante. Desde que a incorporação da tecnologia no cotidiano implicou em mais segurança e conforto do homem, em troca de controle e submissão, o cálculo da felicidade pendeu mais para um dos lados da equação; o da tecnologia.

Para quem viveu a Guerra Fria, algo que voltamos a experimentar no século XXI, o medo da destruição atômica e a consciência das consequências que a aplicação de uma tecnologia gera, produz um sacudir pelos ombros na humanidade.

Criar um ambiente em que seja possível reverter a direção de um movimento tido como inexorável é um desafio que Feenberg enfrenta com ímpeto e disposição. O Feenberg da juventude, diferente do da idade madura, acreditava na organização política e social como caminhos para se alcançar mudanças significativas num mundo que está longe de ser aquilo que poderíamos gostaríamos que fosse. A saída que

nos indica é a da via democrática realizada num ambiente em que o diálogo de alto nível seja o escopo da deliberação.

Ao propor a tese de que a tecnologia não é neutra, porque sofre a influência de fatores não tecnológicos, estabeleceu um fundamento sólido para sustentar a ideia de transformação da tecnologia. O que poderá nos livrar de uma tecnocracia absoluta é a perspectiva inclusiva que a transformação democrático-participativa traz. A tecnologia atual somente será educada para priorizar as demandas humanas na medida em que formos capazes de alcançar uma maior participação de agentes humanos no seu desenvolvimento.

As artes carregam valores que influenciam sobremaneira não só o ambiente social como também a própria tecnologia. Talvez esse seja o maior desafio a ser superado na busca pela transformação do modo como fazemos tecnologia, a resistência em se ver as artes como um âmbito do agir humano na transformação de algo até então considerado invulnerável a elas.

A participação das artes no movimento de maio de 1968 é singular porque nele elas não só ocuparam a função de registro dos acontecimentos, elas tiveram um protagonismo único na participação e interação com movimentos sociais e políticos, pois passaram a não só expressar, mas também a orientar o movimento em seus objetivos e métodos.

As artes são, talvez, a maior fonte de origem de mudanças na esfera das ações humanas, pois o impossível e o imaginário artísticos nos levam a pensar que a possibilidade de se alcançar aquilo que parece não fazer sentido é algo realizável. A teoria crítica de Feenberg possui uma forte característica da influência que as artes exerceram sobre ela, muito embora ele a tenha elaborado empregando um processo tipicamente norte-americano, qual seja, a pasteurização de algo que se encontrava em estado original.

45

REFERÊNCIAS

- FEENBERG, Andrew. Teoria Crítica da Tecnologia. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política, São Paulo, n. 65, p. 19-44, 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/262603833_Teoria_Critica_da_Tecnologia.
- _____. *Questioning Technology*. New York: Routledge, 1999.
- _____. *Transforming Technology: A Critical Theory Revisited*. New York: Oxford University Press, 2002.
- FEENBERG, A.; FREEDMAN, J. *When Poetry Ruled The Streets: The French May Events Of 1968*. Albany: State University of New York Press, 2001.
- NEDER, R. (Org.). *A Teoria Crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia*. 2. ed. Brasília: UnB, 2013.
- TEASDALE, A. *The Fouchet Plan: De Gaulle's Intergovernmental Design for Europe*. [S. l.]: LSE, 2016. Disponível em: <https://www.lse.ac.uk/european-institute/Assets/Documents/LEQS-Discussion-Papers/LEQSPaper117.pdf>.

Submetido: 23 de abril de 2025

Aceito: 09 de maio de 2025

O Sujeito da Fenomenologia do Espírito de Hegel

The Subject from Hegels' Phenomenology of Spirit

Rafael de Melo Ferreira

Universidade de São Paulo - UNESP¹

RESUMO

Este artigo tem como proposta compreender o conceito de sujeito em Hegel a partir da sua primeira obra madura, a *Fenomenologia do Espírito* publicada em 1807. Neste sentido, dado o fato da complexidade de se pensar o sujeito a partir desta proposta, este presente artigo é dividido nos seguintes objetivos: (1) compreender, em linhas gerais, o conteúdo da *Fenomenologia* para que se possa, nela, compreender o sujeito; (2) entender o sujeito em Hegel a partir da perspectiva da *Fenomenologia*; (3) analisar o sujeito livre.

46

PALAVRAS-CHAVE

Hegel; Sujeito; Fenomenologia; Liberdade.

ABSTRACT

The purpose of this article is to understand Hegel's concept of the subject from his first mature work, the *Phenomenology of Spirit*, published in 1807. In this sense, given the complexity of thinking about the subject based on this proposal, this article is divided into the following objectives: (1) to understand, in general terms, the content of the *Phenomenology* so that the subject can be understood in it; (2) to understand, in fact, what is meant by the speculative subject in Hegel from the perspective of the *Phenomenology*. (3) analyze the free subject.

KEYWORDS

Hegel; Subject; Phenomenology; Freedom.

INTRODUÇÃO

¹ E-mail: melo.ferreira@unesp.br Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-7548-6098>

Este artigo se propõe a compreender o sujeito em Hegel a partir da Fenomenologia do Espírito, publicada em 1807. Entretanto, para poder expor o conceito de sujeito para o pensamento hegeliano é necessário compreendê-lo em sentido amplo.

De maneira geral, o conceito de sujeito percorre toda a história da filosofia, de tal modo que não é possível encerrá-lo a partir de uma definição unívoca. Neste sentido, fala-se do sujeito a partir de uma compreensão filosófica determinada.

Neste ínterim, de acordo com Abbagnano (2007) há dois sentidos gerais para o termo sujeito presentes na História da Filosofia: (1) no sentido daquele de quem se diz alguma coisa e; (2) enquanto consciência ou, ainda, o eu que é determinante do mundo exterior e de sua ação nele.

No primeiro caso, refere-se, acima de tudo, à tradição aristotélica que reverberou sua influência até a escolástica. Ao passo, o segundo tem sua história iniciada na Filosofia Moderna cartesiana ao compreender o sujeito em oposição ao objeto.

Nesse sentido, segundo Inwood (1997) Hegel abarca esses dois sentidos expostos acima. Portanto, o sujeito, além de ser aquilo de quem se diz algo é a consciência que se sabe, que se sente, que é capaz de compreender e se colocar no mundo.

É fundamental compreender que Hegel apresenta sua compreensão dialética do sujeito. Em termos hegelianos, é possível compreender a dialética como o desenvolvimento do sujeito na relação consigo, com o mundo e com os outros. Seu desenvolvimento é um processo de transformação onde cada momento e cada etapa são conservados e superados.

Em Hegel, não se fala da formação do sujeito desconsiderando suas relações com o mundo e com os outros. Fala-se do sujeito na medida em que se fala do mundo e da sociedade. Ele não está só no mundo, pois é na relação com a alteridade que se manifesta sua essência.

Em sua primeira grande obra – Fenomenologia do Espírito – publicada em 1807, Hegel expõe o desenvolvimento, concreto, efetivo e teleológico, do sujeito.

É concreto porque a origem etimológica deste substantivo se encontra no latim: com *crescere*. Em tradução literal significa “crescer junto”. A partir disso, compreende-se que a experiência que o sujeito faz de si é concreta porque o sujeito se forma em síntese com a alteridade.

É efetivo no sentido em que o sujeito se coloca. Ao longo de seu desenvolvimento, o sujeito se torna progressivamente autônomo. Percebe-se capaz de modificar sua realidade e o mundo que está à sua volta. Ser efetivo, nesse sentido, é exteriorizar sua vontade livre construindo seu mundo.

Por sua vez, é teleológico porque tem uma finalidade. No processo de sua formação, o sujeito se percebe como construtor de sua própria realidade. O mundo é ele, na medida em que é resultado de sua liberdade.

No pensamento hegeliano o conceito de consciência se mostra distinto do dos seus antecessores. Com a Revolução Científica e com Descartes, houve uma cisão entre o sujeito e o mundo. A dessacralização da natureza retirou dela tudo de

47

subjetivo, passando a ser conhecida unicamente pelo viés objetivo da razão. A Natureza tem uma ordem matemática e mecânica, independentemente do sujeito.

A fim explicar o conceito de sujeito em Hegel, o presente artigo contém dois momentos: (1) busca-se compreender o conteúdo da *FE* e fundamentar a principal referência deste artigo; (2) compreender o conceito de sujeito na *FE*.

1 FILOSOFIA DO ESPÍRITO: CONTEÚDO

Neste artigo optou-se por utilizar como obra base a *FE* porque nela contém conceitos fundamentais da filosofia hegeliana. Entre eles, a noção de sujeito. Sobre a *FE*

Hegel parece tê-la concebido como maneira de aceder à Lógica e, nesse sentido, como introdutória. Porém, ao mesmo tempo, ele descreveu a obra na página de rosto como a “primeira parte” de um “Sistema da Ciência”. Este incluiria a Lógica e aquilo que mais tarde foi desenvolvido como as filosofias da natureza e do espírito [...]. Quando ele deu a estas a sua forma final, certas coisas tratadas na *FE* foram retomadas na filosofia do espírito; e isso foi inevitável, visto que uma explicação do desenvolvimento do espírito não pode deixar de tratar das formas da consciência. (Taylor, 2014, p. 155)

48

De maneira geral, ela busca mostrar a experiência que cada consciência faz ao se relacionar com objetos, com outras consciências e consigo mesma. A experiência que a consciência realiza está fundamentada nas relações que ela vivencia.

Sua experiência é contínua e progressiva, pois está sempre se experienciando a partir do seu momento mais primitivo - imediato - para chegar ao mais elevado. É preciso notar que ela, pela sua continuidade, segue um caminho e assim como todo caminho, ela possui “etapas” no seu próprio experienciar.

A *FE* é uma obra que expõe o desenvolvimento da experiência da consciência. Todo o seu desenvolvimento tem como fim, o Saber Absoluto: o saber que é saber de si mesmo como totalidade. A *FE* pega no braço do leitor, que está no ponto mais baixo, para levá-lo ao cume do saber, auxiliando-o nos obstáculos presentes ao longo da jornada.

Neste viés, ela descreve o caminho da consciência do sujeito em sua formação. O ponto de partida é a consciência que vê no mundo material a única verdade. Definindo acerca do objetivo da *FE*, Hegel (2016, p.25) diz que “O começo da cultura e do esforço para emergir da imediatez da vida substancial deve consistir sempre em adquirir conhecimentos de princípios e pontos de vista universais”. Isto é, o sujeito, no desenvolver de si mesmo, parte daquela consciência particular centrada em si mesma para chegar àquela consciência universal.

Destarte, a *FE*, investiga como as coisas - os objetos - aparecem para a consciência. Em outras palavras, ela não se detém em descrever como as coisas são em si mesmas, mas como a consciência percebe. Portanto, a *FE* é a descrição da

experiência da consciência para si mesma. Ou seja, é a descrição, para a consciência, do seu próprio desenvolvimento.

Disso se conclui que a *FE* não é somente a descrição da consciência em sua experiência cognoscível do mundo, mas é a descrição da experiência que conhece a si mesma. Consequentemente, na *FE*

[...] o agir do espírito é só um compreender de si mesmo, e a meta de toda a ciência verdadeira é que o espírito se reconheça a si mesmo em tudo que há no céu e na terra. Para o espírito não existe nada que seja totalmente outro. (Hegel, 2011, p. 8).

No desenvolvimento da *FE*, a consciência se experimenta nas suas figuras – etapas-, que devem ser vistas abstratamente, isto é, como universais presentes na consciência de cada ser humano, independentemente de seus conteúdos empíricos. Pode-se dizer que essas figuras são estruturas presentes em cada consciência.

A descrição dessas “figuras precisava se desprender da variedade das formas empíricas que as diversas consciências vão assumindo, precisava se elevar ao nível da maior abstração, para se concentrar no que existe de comum (de “universal”) tanto ao percurso das consciências particulares, individuais, como a percurso da consciência do gênero humano. (Konder, 1991, p. 27).

Assim, toda consciência, em qualquer época e espaço, desenrola-se nessas formas universais. É este o motivo pelo qual a *FE* não descreve a experiência da consciência numa linearidade histórica. Ou seja, pessoas e povos fazem, essencialmente, o mesmo caminho, mas não do mesmo modo. Cada povo realiza seu próprio caminho de acordo com suas realidades. Cada povo é determinado pelas suas particularidades históricas e sociais contingentes.

Pode-se dizer que *FE* é a narrativa do Saber Absoluto que, em si mesmo, experienciou todo o processo do seu saber de si e agora está fazendo o seu caminho de volta nas figuras que aparecem para a consciência singular - no caso, o próprio leitor da *FE*. A descrição do itinerário da *FE*, a partir de suas figuras, só pode ser realizada pela consciência que realizou esse processo.

A configuração de cada etapa do progresso da consciência possui começo e fim. Contudo, o fim de uma figura é início, dialeticamente, de outra. De tal modo que:

O começo do novo espírito é o produto de uma ampla transformação de múltiplas formas de cultura, o prêmio de um itinerário muito completo, e também de um esforço e de uma fadiga multiformes. Esse começo é o todo, que retornou a si mesmo de sua secessão [no tempo] e de sua extensão [no espaço] [...], Mas a efetividade desse todo simples consiste em que aquelas figuras, que se tornaram momentos, de novo se desenvolvem e dão nova figuração; mas no novo elemento, e no sentido que resultou do processo. (Hegel, 2016, p. 29).

A *FE* inicia sua viagem partindo da visão dicotômica entre o sujeito e objeto, herdada desde a Revolução Científica, até chegar na unificação entre sujeito e objeto no conhecimento do Absoluto. A *FE* tem, nesse desenvolvimento, seu início e sua chegada. De maneira geral, elas aparecem na *FE* como:

(1) Certeza sensível, que segundo Hegel é a mais pobre, pois se limita, única e exclusivamente, ao algo, à coisa – *Ding* – presente aos sentidos. Nessa certeza a consciência se depara com aquilo que vê, cheira, toca, ouve e sente. É o conhecimento mais abstrato e, na verdade, os que dizem que este conhecimento é o mais rico acabam dizendo o oposto do que querem dizer. (Hegel, 2016).

Dizendo de modo mais claro, se fosse pedido à certeza sensível que descrevesse o objeto, que está diante dela, utilizaria palavras gerais – universais –. Se fosse pedido para falar sobre o que conhece da árvore que está vendo teria que utilizar universais, por exemplo: esta árvore é verde. Ao afirmar a cor da árvore utilizaria o universal “verde”. É universal porque, além da árvore, outros objetos têm a cor verde. Assim, descrever o objeto que está imediatamente diante do sujeito, parece a maneira mais rica de falar de algo, afinal, ele está diante dos sentidos. Mas se mostra o inverso, não há como conhecer nada senão por meio de universais.

Assim, o conhecimento imediato da experiência, ao invés de ser o mais rico no conhecimento propriamente dito, é o mais pobre, pois ao falar de um objeto, não o descreve nas suas particularidades, mas só o descreve a partir de suas generalidades. Ou seja, não se está falando da coisa propriamente dita, mas do gênero da coisa. De fato:

[...] a certeza sensível aparece como a mais verdadeira, pois do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude, diante de si. Mas, de fato, essa certeza se faz passar por si mesma pela verdade mais abstrata e mais pobre. (Hegel, 2016, p. 83).

Hegel está fazendo uma crítica aos filósofos empiristas e materialistas, quando estes afirmam que o conhecimento verdadeiro só é possível por meio da experiência.

Assim, a crítica hegeliana se fundamenta no fato de que a experiência não fala do objeto em si, mas do objeto para si, isto é, de como a consciência o percebe. Diante disso, nas sensações que a consciência experiencia tem de haver algo de permanente, do contrário, toda experiência será algo novo e, portanto, nenhum conhecimento será possível. Nem mesmo será possível falar do objeto. No caso, o que permanece é o universal.

Por isso, qualquer conhecimento do objeto diante dos sentidos é descrito por meio de universais, pois diferentemente dos dados sensíveis, eles permanecem. Sem a existência deles o conhecimento está empobrecido. Em última instância, a consciência na experiência de um objeto não o conhece em suas particularidades senão pelos universais.

Contudo, a consciência, quando percebe que o conhecimento imediato - direto - da experiência é o mais pobre, buscará adentrar mais no seu conhecimento. Nesse caso, há a passagem dialética para a próxima figura da consciência: a percepção.

(2) A percepção não se limita somente ao algo, ao objeto à frente das sensações, mas começa a perceber as suas determinidades - qualidades -. Nessa figura, a consciência ao olhar o objeto, percebe que nele há a multiplicidade. Por exemplo: a árvore é uma unidade com suas qualidades diversas, de tal modo que ela é resultado da união de características diferentes e independentes como tamanho, cor, peso etc. Ela não é nenhuma delas separadas, mas a união de todas.

O resultado alcançado na figura anterior - certeza sensível - não é perdido nessa nova figura. Antes é conservado e se mantém. É suprasumido. E é a partir do que a consciência percebeu da certeza sensível que começa essa nova figura. A experiência que faz a consciência é o adentrar para além da oposição da consciência em seu estágio inicial, indo cada vez mais no essencial ao buscar o conhecimento mais verdadeiro

Neste sentido, a percepção ao se relacionar com o isto e o este vê neles o uno com múltiplas qualidades. Nela, o objeto material à frente contém inúmeros universais. A partir daí, surge na consciência a contradição: a unidade da unidade e da diferença. Alguém que vê uma árvore dirá: Ela tem folhas verdes, tronco marrom, é rígida, tem fissuras etc. O que une essas características diversas na árvore? Como o particular - está árvore - se relaciona com o universal?

Diante das qualidades diferentes entre si presentes no objeto, a consciência percebe que há algo além dessas qualidades, o uno e permanente, porém ainda não o encontrou. Hegel se refere ao como coisidade. De fato:

Pertence à percepção a riqueza do saber sensível, e não à certeza imediata, qual só estava presente como algo em-jogo-ao-lado [exemplo]. Com efeito, só a percepção tem a negação, a diferença, ou múltipla variedade em sua essência. Assim, o isto é oposto como não isto, ou como suprasumido; e portanto, não como nada, e sim um nada disto. (Hegel, 2016, p. 94).

(3) É nesse momento que aparece a próxima figura da consciência, a saber, o entendimento. Ela separa as qualidades da coisa a fim de encontrar nela a sua essência, ou a coisa - em - si em meio às mudanças. Isso já estava presente na figura anterior, sabia-se que no particular há algo de universal que permanece. O entendimento separa as qualidades para poder encontrar o que permanece, de fato. Ou seja, ele decompõe as coisas e as analisa. É, portanto, a atividade de separar que tenta ir além do sensível

Contudo, o entendimento fica na separação da multiplicidade e não consegue unificá-las na totalidade. Ele percebe que há um objeto e um ser que o conhece, uma vez que "o ser imediato do espírito - a consciência -tem dois momentos: o do saber e o da objetividade, em relação ao saber" (Hegel, 2016, p. 43). Isto é, o entendimento separa, mas não re-unifica. Nessa figura a consciência saber que há algo que unifica as multiplicidades, todavia não o encontrou no objeto. Buscará, agora, encontrá-lo em si mesma. Por isso, está posto o início da próxima figura: a certeza de si.

De modo geral, a consciência é saber da existência de um objeto e de si mesma. Não há consciência sem existência do objeto. Toda consciência é consciência de um objeto. “[...] consciência – saber das coisas objetivas em oposição a si mesma, e a si mesma em posição a elas” (Hegel, 2016, p. 37). A consciência ao se deparar com o objeto, que lhe é outro, toma a consciência de si, percebe que o universal que unifica as pluralidades do objeto é ela mesma: “A consciência-de-si é a reflexão a partir do ser do mundo sensível e do mundo da percepção e é, essencialmente, um retorno a partir do ser-outro.” (Hegel, 2016, p. 17). Desse processo, resulta a certeza de si.

(4) Na certeza de si o sujeito percebe que a realidade possui uma razão que precisa ser conhecida em sua essência. Ele percebeu que há unidade na multiplicidade, mas ainda não conseguiu superar essa contradição. Neste estágio a consciência especula que a unificação das inúmeras características em uma coisa só está em si mesma. Então, se voltará a procurar em si mesma a causa desta unidade. Antes, o que era totalmente outro para a consciência, agora é ela mesma. Ao perceber o objeto, a consciência percebe que está percebendo, percebe a si, portanto:

Nos modos precedentes da certeza, o verdadeiro é para a consciência algo outro que ela mesma. Mas o conceito desse verdadeiro desvanece na própria experiência [que a consciência faz] dele. O objeto se mostra, antes, não ser em verdade como era imediatamente em si: o essente da certeza sensível, a coisa concreta da percepção, a força do entendimento, pois este Em-si se revela uma maneira como o objeto é somente para um Outro [...] surgiu porém agora o que não emergia nas relações anteriores, a saber: uma certeza igual à sua verdade, já que a certeza é para si mesma seu objeto, e a consciência é para si mesma o verdadeiro. Sem dúvida, a consciência distingue, mas distingue algo tal que para ela é ao mesmo tempo um não diferente. (Hegel, 2016, p. 135).

52

Até então, as demais figuras da consciência se manifestaram como cisão entre o sujeito que conhece e o objeto conhecido. Ambos de lados opostos. Na consciência de si, que começa na certeza de si, há a noção do que somos e do que queremos alcançar. É o início da consciência de si, propriamente dita, uma vez que a reflexão do objeto incorre na reflexão de si mesmo. Ao perceber o objeto, o sujeito percebe que percebe. Nas figuras anteriores, a unidade entre o sujeito e o objeto já estava em-si. Mas somente agora começa a brotar dessa relação.

Nessa figura da consciência de si o sujeito quer algo e, mais do que isso, quer aniquilá-lo: quem está com fome busca aniquilar a alteridade da comida que está a sua frente. Tal aniquilação é desejo realizado. Na sua satisfação, a consciência de si faz do outro aquilo que deseja a si mesma. Aquele que tem fome ao comer suprassume a comida em si. O suprassumir dela é vital, pois nesse momento a consciência de si busca realizar-se a partir do seu outro “[...] consciência-de-si se apresenta aqui como um movimento no qual essa oposição é suprassumida e onde a igualdade consigo mesma vem-a-ser para ela.” (Hegel, 2016, p. 137).

Assim sendo, a certeza de si, que busca a unidade consigo mesma pela aniquilação, se dá conta de que precisa de algo a mais. Algo que permanece, pois a satisfação do objeto desejado coloca a consciência diante do nada, reafirmando a ausência da unidade, pois o desejo se reafirma, uma vez que na posse do objeto desejado, o desejo deixa de ser por esse objeto para se para outro. A satisfação do desejo tendo como alvo o objeto imóvel se mostra insuficiente para reafirmar a consciência de si.

A partir deste fato, a certeza de si, busca realizar a unidade não no objeto passageiro do desejo, mas em outra certeza de si, pois ela permanece nas mudanças, pois é móvel, isto é, espírito. Esse já é o conceito para a passagem dialética para a figura do Espírito. “A consciência-de-si só alcança sua satisfação e uma outra consciência-de-si” (Hegel, 2016, p. 141, grifo do autor).

Todavia, quando a consciência busca, e efetiva, a aniquilação do desejo não alcança a oposição dialética, porque o outro foi consumido por ela, de tal modo que só ela ficou. Para a consciência-de-si ser efetiva, é necessária a consumação do objeto sem aniquilá-lo. No caso, só uma consciência-de-si pode ser objeto verdadeiro para outra consciência-de-si, porque essa relação não cai em nada. De fato:

A consciência de si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido [...] o duplo sentido do diferente reside na [própria] consciência-de-si: [pois tem a essência] de ser infinita, ou de ser imediatamente o contrário da determinidade na qual foi posta. O desdobramento do conceito dessa unidade espiritual, em sua duplicação, nos apresenta o movimento do reconhecimento. (Hegel, 2016, p. 142).

53

Por isso a consciência-de-si, inicialmente, deseja dominar outra consciência-de-si. A satisfação de si em uma outra consciência é verdadeira por não ser passageira, já que a consciência é permanente. Encontrar a satisfação de si naquele objeto que perece é impossível, justamente, porque o objeto desaparece, mas o desejo continua. Ao passo que a satisfação mediada por outra autoconsciência permanece, pois as consciências se mantêm.

No pensamento hegeliano, tem-se de compreender que toda consciência se reconhece, isto é, relaciona-se com outras consciências, se percebe e é percebida nelas. A percepção de si do sujeito existe na medida em que é reconhecido em outro. Por exemplo: Sabe-se ciumento na relação amorosa com outro. É um processo positivo. O sujeito se percebe ciumento quando o outro atribui a ele este estado. Nesse cenário se manifesta o reconhecimento da consciência.

Uma consciência se sabe e se reconhece como tal através da relação com outras consciências. A concepção hegeliana da consciência de si fundamentada nas relações de encontro com outras consciências é basilar ao seu pensamento. De fato, toda autoconsciência está relacionada com outras autoconsciências e não há como haver reconhecimento numa concepção solipsista cartesiana. Não se torna uma pessoa desenvolvida – formada – sem a relação com o outro.

Entretanto, a busca pela satisfação por outra autoconsciência, quando forçada, não se realiza porque não há a presença da liberdade manifestada no reconhecimento mútuo. Só há reconhecimento quando há liberdade.

É na relação entre os sujeitos que se dá a dialética do senhor e do escravo. Nas relações das autoconsciências o senhor e o escravo se veem, mas não como universais, isto é, como seres igualmente livres capazes de exercerem sua autonomia, mas somente veem a si mesmo no outro.

Para a consciência-de-si há uma outra consciência-de-si [ou seja] ela veio de fora de si. Isso tem dupla significação: primeiro, ela se perdeu a si mesma, pois se acha numa outra essência. *Segundo*, com isso ela suprassumiu o Outro, pois não vê o Outro como essência, mas a *si mesma* que vê no *Outro* (Hegel, 2016, p. 143).

Isto é, nos momentos iniciais da consciência-de-si ela ainda não reconhece o outro como ser livre. Por isso, o reconhecimento não é obtido à força ou por meio da violência, antes, é uma verdadeira reconciliação.

Neste estágio de desenvolvimento das autoconsciências pode haver lutas, inclusive levando à morte. Todavia, isso nem sempre acontece, porque uma das autoconsciências abdica de sua parcial liberdade para manter preservada sua vida.

Ao ceder se torna escrava de uma senhora. Está posta a relação dialética senhor e escravo presente no capítulo IV da *FE*.

Nela, o senhor se relaciona com o mundo por meio do trabalho do escravo. É este quem se relaciona com o mundo imediatamente, pois modifica sua realidade através da sua força e razão.

Por meio do trabalho o escravo, progressivamente, percebe que é livre, na medida em que tem a força para determinar sua realidade. Nesse momento acontece a inversão, dialética, entre senhor e escravo. Pois o senhor é, na verdade, escravo, uma vez que sua relação com o mundo é mediada por outrem, não pela sua própria liberdade.

Porém é preciso notar que ainda não há um reconhecimento mútuo, de fato, porque o escravo não reconhece o senhor como livre, apenas reconhece a si mesmo. Nesse momento da dialética não há o fim da dominação, porque o sujeito humano ainda não chegou à consciência da totalidade. Isto é, o escravo não reconhece no senhor um valor universal inerente a todo sujeito humano. É necessário superar esse momento para que o escravo reconheça o senhor também como livre. Caso contrário, a oposição retorna em nova dominação.

Ao final do desenvolvimento da consciência de si perpassando todos os momentos da verdade da certeza de si mesmo, entra-se no reino da Razão. Como resultado até aqui experienciado pela consciência na relação com seu objeto, atinge-se o momento dialético de unificação entre a razão subjetiva, que observa, e a razão objetiva manifestada no mundo observado: "Ser é pensar". (Hegel, 2016, p. 55).

(5) A figura da razão na concepção de Hegel é saber-se como totalidade. Ela marca o momento no qual a vida passiva do sujeito cede lugar à vida ativa. O sujeito

se percebe em sua efetividade e movimento, isto é, em sua capacidade de construção do próprio mundo. Aqui, a consciência na relação com o objeto não está determinada - qualificada - na oposição, tal como o entendimento. Agora, a consciência e o objeto são em unidade porque o objeto é resultado do que a consciência quer. Portanto,

A razão é a certeza de ser toda a realidade: assim enuncia o idealismo conceito da razão. Do mesmo modo que a consciência vem à cena como razão que tem em si a certeza imediatamente, assim também o idealismo a enuncia de forma imediata: Eu sou Eu, no sentido de que o Eu para mim é objeto. Não no sentido de objeto da consciência-de-si em geral - que seria apenas um objeto vazio em geral; nem de objeto da consciência-de-si livre - , que seria somente um objeto retirado dos outros, que ainda são válidos ao lado dele; mas sim no sentido de que o Eu é objeto, com a consciência do não ser de qualquer outro sujeito: é o objeto único, é toda a realidade e presença (Hegel, 2016, p. 172).

A razão, portanto, não é passiva, mas ativa, onde a autoconsciência se vê no mundo a partir de seu trabalho, a partir das potencialidades das suas ações. O Eu é objeto, porque se realiza no mundo. Por isso, o mundo é racional ao manifestar a razão da consciência. Ainda não é o Saber Absoluto, pois a consciência ainda não se viu como parte do todo maior.

Na *FE*, a partir do resultado da razão, Hegel mostrará sua efetividade na política - capítulo VI - e na religião - capítulo VII. Tal efetividade traz à luz a figura do Espírito. "A consciência-de-si, [que é] assim a certeza de suas determinações tanto são objetivas, determinações da essência das coisas, quanto são seus próprios pensamentos, é a razão". (Hegel, 2011, p. 209). Em outras palavras, o Espírito é a razão que se sabe como razão.

No âmbito da política a razão percebe que, embora criadora do seu mundo, não pode fazer tudo o que quer porque não está só no mundo. Por isso são necessárias leis e ordens para cada sujeito particular, a fim de manter a unidade - lembrando que a razão unifica. Manifesta-se outra figura.

(7) No Espírito, a razão percebeu que há outras autoconsciências além dela, mas que são igualmente livres. Conclui-se que no Espírito há o reconhecimento da essência humana: Liberdade.

O espírito é o indivíduo que constitui um mundo que se realiza na vida de um povo livre. O espírito é, portanto, a unidade da autoconsciência "na perfeita liberdade e independência" e ao mesmo tempo na oposição "mediata". O espírito é "eu que é nós, nós que eu". (Reale, 2017, p. 930).

O espírito é em-si - enquanto ser -, mas também é para-si - porque sabe que é -, ele unifica dialeticamente ambos os momentos e se mostra em-si-para-si. O manifestar-se do espírito, só pode ser compreendido como sistema, isto é, ao fim do caminho que percorre a consciência. Acerca disto Hegel já escrevera no prefácio:

O que está expresso na representação, que exprime o absoluto como *espírito*, é que o verdadeiro só e efetivo como sistema, ou que a substância é essencialmente sujeito. [Eis] o conceito mais elevado que pertence aos tempos modernos e à sua religião. Só o espiritual é o *efetivo*: é a essência ou o *em-si-essente*: o *relacionado* consigo e o *determinado*; o *ser-outro* e o *ser-para-si*; e o que nessa determinidade ou em seu *ser-fora-de-si* permanece em si mesmo – enfim, o [ser] espiritual é *em-si-para-si*. (Hegel, 2016, p. 36, grifo do autor).

O Espírito é automovimento. E por causa disso, Hegel se preocupou em apresentar o espírito em seu próprio movimento, isto é, como espírito subjetivo, objetivo e absoluto.

O espírito subjetivo é o – sujeito – na relação consigo mesmo, que se descobre. No caso, o espírito subjetivo é aquele que experiencia seu mundo e a si.

O espírito objetivo é o espírito que se sabendo livre busca efetivar – realizar – sua liberdade em um contexto determinado. O “objetivo” refere-se aqui ao mundo colocado pelo sujeito. Esse espírito não só sabe de si enquanto espírito – livre – mas se empenha em agir de tal modo que a liberdade do outro também seja realizada no campo da eticidade, isto é, do Estado e das Leis.

O espírito absoluto é a unidade entre o espírito subjetivo – eu – e o espírito objetivo – Outro – efetivado. No Absoluto há a unidade entre o pensar – sujeito que pensa – e o ser – objeto pensado. Quem conhece é idêntico ao conhecido, na medida em que aquele observa que ao pensar sobre o objeto está pensando sobre si mesmo.

Ao escrever a *FE*, o próprio Hegel, enquanto consciência-de-si refaz o caminho que sua consciência outrora fez. Destarte, as figuras da consciência apresentadas e suas oposições são percebidas pela própria consciência. Há o ser em oposição a ela, mas quem percebe essa oposição é ela mesma. Atinge-se o espírito absoluto: Unidade entre pensar e ser.

O Espírito Absoluto se manifesta na arte e na religião, mas é plenamente conceituado na Filosofia. É nesta que o Absoluto se mostra tal como é: em si e para si. Só se pode compreender o Espírito Absoluto na linguagem dialética da Filosofia. A religião e a arte, contudo, não podem compreender porque, nelas, a manifestação do absoluto se dá por meio de imagens e representações.

Embora ambas - religião e filosofia - estejam na esfera do Espírito Absoluto, ainda assim, divergem. Por este motivo, a religião precisa ser suprassumida para que o espírito alcance o saber absoluto e se reconheça tal como é em si mesmo. No progresso do espírito, a religião é negada e conservada na Filosofia. A relação com o absoluto na religião é imediata, é representação e sentimento, símbolo e culto. Na religião, o absoluto era objeto da fé e do sentimento, mas na filosofia, o absoluto é pensado, é conceituado. A religião não detém a verdade do conceito. A religião põe à filosofia a necessidade da totalidade, da universalidade, do Absoluto.

Hegel afirma que a religião mais elevada – no sentido de melhor representar o absoluto – é a religião cristã. Mas mesmo assim, é, ainda, representação, não ciência. A representação é carente de essência. Assim,

[...] o cristianismo vive essa unidade (finito e infinito) de um modo turvo e obscuro, em um modo de consciência que Hegel chama de 'representação', isto é, um modo de consciência que opera com imagens e símbolos, e não na clareza completa do pensamento conceitual." (Taylor, 2014, p. 239).

A religião não é o saber absoluto propriamente dito, mas é seu momento. O saber absoluto se dá na filosofia, porque só ela compreende a necessidade do conceito, isto é, o sistema filosófico do Espírito em seus momentos.

Todo esse percurso que Hegel encaminha na *FE* se faz compreender, não como todo o sistema, mas como um primeiro momento do sistema científico. A *FE* não é o todo, mas uma parte, que se refere ao percurso da consciência, que culmina na identidade entre ser e pensar. Essa obra é a primeira parte do sistema da ciência e objetiva expor a experiência fenomênica – impressões – que a consciência tem do outro. E de fato é sobre este processo fenomenológico que Hegel se refere:

Já que esta exposição tem por objetivo exclusivamente o saber fenomenal, não se mostra ainda como ciência livre, movendo-se em sua forma peculiar. É possível, porém, tomá-la desse ponto de vista, como o caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro. Ou como o caminho da alma, que percorre a série de figuras como estações que lhe são preestabelecidas por sua natureza, para que se possa purificar rumo ao espírito, e através dessa experiência completa de si mesma alcançar o conhecimento do que ela é em si mesma. (Hegel, 2016, p. 72).

57

Destarte, toda a *FE* é a descrição da experiência da consciência no seu percurso fenomênico experienciando a si mesma em sua própria formação. Após esse percurso filosófico, Hegel encerra a *FE* no Saber Absoluto. Este era, desde o começo, o fim que se buscava. E seu conteúdo é a exposição da consciência conhecendo a si mesma; o espírito no desenvolver fenomênico de si nas suas figuras. Somente a partir daqui é possível compreender o sujeito na *FE*.

2 O SUJEITO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Logo no prefácio da *FE* Hegel traz sua contribuição à História da Filosofia ao afirmar que o Absoluto é sujeito. Esta afirmativa é em si mesma profunda e sua afirmação se mostra resultado de desenvolver do Espírito ao longo da História.

Toma-se o Absoluto como sujeito ao compreender a totalidade como realidade unificada em todas as suas contradições por uma autoconsciência. Neste sentido, ao afirmar que o absoluto é sujeito, Hegel está afirmando que o fundamento da totalidade é uma autoconsciência.

Além disso, o sujeito é substância viva que tem efetividade: viva porque se move – transforma-se, modifica-se, altera-se – e efetiva porque seu movimento é um colocar-se no mundo, de acordo com suas vontades e desejos. Neste sentido, o ser humano é sujeito porque sabe que é, sabe que tem consciência e que é efetivo.

O elemento qualitativo no ser humano que o diferencia do resto dos outros seres é a razão: “a certeza da consciência de ser toda a realidade” (Hegel, 2016, p. 172).

Hegel se vale das fontes da Filosofia Antiga ao compreender o sujeito. Este contém o devir móvel do Heráclito e o ser permanente do Parmênides, assim como os conceitos aristotélicos de ato e potência. Destarte, Hegel concebe que no sujeito – e no ser em geral – há o devir concomitantemente do permanente. Neste caso, o Absoluto – ser e pensar – é a união entre o mutável e o imutável. É aquilo que subsiste nas transformações porque é o essencial.

A “substância é sujeito”, porque se modifica, se transforma, deixa de ser uma coisa para ser outra. Todavia, algo dela permanece em meio às mudanças e ao movimento: O sujeito Absoluto é a autoconsciência que move a si mesma. Acerca disto:

Espírito Absoluto é em si, por si e para si, e em que os conhecimentos / saberes / ciências / filosofias particulares, em especial, os de cada um de nós e o de Hegel, se encontram nela [...] Espírito Absoluto é compreensão absoluta que contém todos os eus, e seu conteúdo vêm a constituir os conteúdos de todos os eus, tendo seu conteúdo (parcialmente) compreendido pelos eus, a Ideia da Filosofia / Espírito Absoluto é um Eu que é nós e um nós que é Eu; a própria Ideia da Filosofia / Espírito Absoluto é um Eu que a tudo contém, a tudo rege, autorregula-se e se auto-expõe, por isso, é Sujeito. (Tassinari, 2020, p. 253 et seq.).

58

Portanto, pode-se compreender que o Espírito Absoluto é a totalidade que contém em si todos os seus momentos, tudo o que existe é posto por ele e existe nele. É a totalidade. Nesse sentido caminha a formação, reconhecer-se no Espírito Absoluto. Nesse sentido, a formação é tornar para nós aquilo que é O em si e para si do Absoluto. Sobre o Espírito Absoluto, “Ele é a autocompreensão total e autoconsciente de tudo e do Todo e as filosofias são parte dessa autocompreensão total e autoconsciente de tudo e do Todo e a buscam [...]” (Tassinari, 2021, p. 187).

Por isso se faz necessário compreender que o Espírito Absoluto é automovimento em sua totalidade. No caso de uma pedra as mudanças acontecem por causa da sedimentação ao longo do tempo por causa da ação das chuvas, por exemplo. Já no caso das plantas, as transformações vêm de si mesmas, mas elas não o sabem. E por fim, no caso do ser humano, as transformações resultam de sua própria realização. Elas são colocadas por ele. A natureza se modifica, os tempos históricos se desenvolvem, mas o que permanece neles é o Absoluto enquanto sujeito, pois tudo isso é ele se manifestando. Na pedra sedimentada, no movimento da planta e do sujeito humano, a causa de todo o movimento é o Espírito Absoluto.

Fazer ciência, no pensamento hegeliano, é compreender a verdade da totalidade, que é em si e para a si a manifestação do espírito no todo. “O espírito, que se sabe desenvolvido assim como espírito, é a ciência. A ciência é a efetividade do espírito, o reino que ele para si mesmo constrói em seu próprio elemento.” Hegel (2016, p. 37). Por isso, como já dito no início deste trabalho, a FE é a primeira parte da

ciência, na medida em que descreve a narrativa do espírito no desenvolver de si mesmo na compreensão do todo. Diante disso, a compreensão do sujeito em Hegel está inserida, enquanto momento, na exposição sistêmica da Ciência.

Assim como no itinerário da *FE*, o sujeito humano quer encontrar a si mesmo, primeiro no mundo externo quando busca realizar seu desejo e, depois, encontrar a si em outro sujeito. O sujeito humano não é separado de seu mundo externo, pois do contrário, cairia na dicotomia sujeito/mundo criticada pelo Hegel. De tal modo que o sujeito é na relação com sua exterioridade. Não apenas isso, forma-se a partir dela. Como já exposto na relação senhor e escravo, é no trabalho de transformar o mundo exterior que o sujeito também se transforma. É na modificação do mundo externo que o indivíduo chega ao conhecimento de si enquanto livre efetivamente, pois modifica o mundo com uso de sua força.

A partir da compreensão dialética se pode conceber que o sujeito pode modificar sua realidade de acordo com suas vontades e desejos: pode construir, destruir, modificar e interferir. Isso já foi revelado desde a Revolução Científica. Todavia, não pode existir sem o exterior e não pode ser um cogito ergo sum sem a exterioridade. Sem o mundo externo o sujeito não poderia corporificar sua essência livre de transformar e modificar o mundo e a si mesmo. Na *FE* Hegel descreve o sujeito como seu próprio agir, pois essa é sua essência. A sua ação acontece em relação a algo: a substância. Portanto, a substância é o que o sujeito é. Nesse momento: “Quando a substância tiver revelado isso completamente, o espírito terá tornado seu ser-aí igual à sua essência: [então] é objeto para si mesmo tal como ele é.” (Hegel, 2016, p. 44).

Se não houvesse realidade exterior – substância – frente ao sujeito, este não passaria pelo desenvolver da autoconsciência de si, uma vez que não realizaria o processo do especulativo: ver a si mesmo no ser outro e retornar, dele, para si.

Convém lembrar que somente a realidade material não é suficiente para que o sujeito chegue à consciência de si verdadeira. Para tanto, é necessário o processo de reconhecimento, onde uma autoconsciência livre reconhece outra autoconsciência livre. E tem que ser assim porque somente a autoconsciência permanece em meio às mudanças, de tal modo que buscar reconhecimento no mundo material é inessencial, já que ele muda. Assim, o reconhecimento verdadeiro só pode ser naquilo que permanece sempre.

Além da necessidade do mundo externo para expressar sua liberdade, a exterioridade material é inessencial. Aqui repousa a verdadeira definição de sujeito humano em Hegel: saber-se presente na autoconsciência do Espírito Absoluto. Dessa maneira, ser sujeito para Hegel é reconhecer a si mesmo e aos outros como iguais.

A partir do pensamento hegeliano, as contradições existem, de fato, mas elas não são imóveis e monótonas, antes, mostram-se como automovimento do Espírito Absoluto. Hegel supera as dualidades ao afirmar que as contradições são expressões da totalidade de Deus ou Absoluto. Neste caso, a Revolução Científica e a Filosofia moderna não são falsidades, mas etapas da verdade.

Disso se conclui que é possível definir o sujeito em Hegel como parte do autoconhecimento do Absoluto, cuja essência é a liberdade. Essa definição traz

impactos importantes para a compreensão do que vem a seguir nessa pesquisa, pois a partir dessa definição de sujeito, que se fala em formação. Se o sujeito está na autocompreensão do absoluto, então pensar o sujeito em Hegel é pensar o sujeito essencialmente livre, uma vez que essa é a essência do absoluto.

Cabe ressaltar que o sujeito em Hegel, como já exposto anteriormente, não está isolado, antes, relaciona-se com outros sujeitos, de tal maneira que todos os sujeitos estão na autocompreensão absoluta e, portanto, considera-se a formação do sujeito livre na e a partir da coletividade, isto é, no Estado.

3 O SUJEITO NA FENOMENOLOGIA DO ESPÍRITO

Neste sentido, o Estado é efetividade, isto é, uma produção, ou melhor dizendo, uma *autoprodução* do Espírito. É *resultado* desenvolvido ao longo da história de cada membro a ele pertencente.

Do mesmo modo, o Estado não é *resultado cego* e aleatório, pois sua formação e surgimento caminham enquanto *autoconsciência*. Isto é, enquanto saber de si na comunidade, é a realização *racional* do Espírito. Sua racionalidade manifesta substância, finalidade e meta: a liberdade autorreconhecida. A *universalidade* presente no trecho citado acima é a compreensão da essência humana, que é ser livre *em si e para - si*.

Pode-se, portanto, compreender que a noção de Estado em Hegel tem como fundamento e meta a realização - isto é, a inclusão na realidade concreta - da liberdade. Tanto o princípio quanto o fundamento são os mesmos, porque a totalidade é o desenvolver do Espírito Absoluto livre em si e para si.

O Estado não busca a realização de um sujeito *particular*, pois só é possível na realização do *universal*. Não há liberdade quando esta é ilimitada. O exercício da liberdade individual que objetiva somente a sua realização coloca em dúvida a própria liberdade, que pode ser cerceada por outro. Dialeticamente, a liberdade *concreta* só é possível no Estado, que realiza todas as liberdades ao mesmo tempo, mas que no fundamento é uma só. Assim:

[...] a *união* enquanto tal é, ela mesma, o conteúdo verdadeiro e o fim, e a determinação dos indivíduos é levar uma vida universal. Sua satisfação particular, ulterior, sua atividade, seu modo de comportamento têm por seu ponto de partida e resultado esse substancial válido universalmente (Hegel, 2010, p. 230).

Isto quer dizer que o Estado se dá quando os indivíduos não objetivam *única e exclusivamente* suas realizações individuais. Ao invés disso, no Estado, cada cidadão busca a realização do bem comum, materializado na liberdade concreta. Todavia, o Estado não *exclui* a liberdade individual. Não há espaço para totalitarismo no pensamento político hegeliano. O Estado, ao contrário, garante a existência da liberdade de cada um, na medida em que realiza a liberdade de todos.

Na busca racional pela realização – concreta – da liberdade de todos se encontra aquilo que Hegel chama de segunda natureza. O ser-humano é diferente da natureza. As suas realizações da vontade e sensações não o determinam substancialmente, antes, toma *forma* a partir da *cultura*.

Nesse sentido que se diz que o Estado é a autodeterminação do sujeito, pois é o caminho realizado por ele, que se compreende como meio para a realização da liberdade universal – de si e de todos. “A *essência* do espírito é. Por esse motivo, formalmente a *liberdade*” (Hegel, 2011, p. 23, *grifo do autor*).

Sair da imediatez da natureza sensível em direção à determinação universal não acontece num instante. É um desenrolar de mediações necessárias e sucessivas que se suprassume na formação do sujeito histórico.

Nesse sentido, só é possível ser livre determinadamente, quando quer aquilo que faz. A essência do sujeito é ser livre, contudo, essa não é somente sua essência, mas a de todo ser-humano. Quando todos buscam a liberdade do outro, todos se tornam livres.

O Estado não é criado de repente, num movimento abrupto e *imediato*. O Espírito se manifesta na História. Ele é o próprio processo histórico. Igualmente, o Estado – que é Espírito Objetivo – também o é.

É portanto o processo da história universal que produz paulatinamente as formas de Estado que corresponder às características próprias de cada povo: a condição individual de um Estado depende sempre de tais condições históricas. É essa exigência que confere ao Estado seu caráter racional, e este coincide com a sua *efetividade*. (Lefebvre e Macherey, 1999, p. 74)

61

Conclui-se, a partir de tudo que foi exposto, com a afirmativa de que o *sujeito é livre em si e para si*. A FE descreve o desenvolvimento da consciência na medida em que experiencia a si mesmo na relação com o outro e com o mundo. Nessa experiência a consciência, livre em si, tem sua meta definida: perceber-se enquanto livre, isto é, ser livre para si na autoconsciência absoluta. O sujeito reconhece a si no mundo e reconhece os outros que, juntos, efetivam a liberdade no Estado.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 5. ed. São Paulo: Martins, 2007.
- HEGEL, G.W.F. *A Razão na História: uma introdução geral à filosofia da história*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2001.
- _____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas, III: A Filosofia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses e José Machado. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011.
- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2016.
- _____. *Linhas fundamentais da filosofia do direito*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.
- _____. *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*. Tradução de Marcos Lutz Muller. São Paulo: Editora 34, 2020.
- INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. São Paulo: Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 1997.
- KONDER, Leandro. *Hegel: a razão quase enlouquecida*. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991.

LEFEBVRE, P. & MACHREY, P. *Hegel e a sociedade*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

REALE, Giovanni. *Filosofia: Idade Moderna, volume 2*. Tradução de José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017.

SILVA, Márcio Luiz. O conceito de liberdade em Aristóteles, Hegel e Sartre: Implicações sobre ética, política e ontologia. *Aufklärung: revista de filosofia*, v. 6, n. 2, p. 141-160, 2019.

TASSINARI, R. P. Sobre as Interpretações da Filosofia Hegeliana e suas Superações na Ideia da Filosofia e no Espírito Absoluto: A Interpretação Espiritual Especulativa. In: TASSINARI, R.P.;

BAVARESCO, A.; MAGALHÃES, M.M. (Org.). *Hegel e a Contemporaneidade*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020, p. 247-268.

TASSINARI, R.P. Sobre a atuação do espírito absoluto no espírito objetivo; ou, por que nos tornamos éticos?. In: BAVARESCO, Agemir et al. (Org.). *Razão & Efetividade: 200 anos da Filosofia do Direito de Hegel*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2021, p. 169-194.

TAYLOR, Charles. *Hegel: Sistema, Método, Estrutura*. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

Submetido: 21 de abril de 2025

Aceito: 09 de maio de 2025

A decisão pela maternidade entre o impessoal e o próprio: uma visão desde a psicologia fenomenológico-existencial

The decision for motherhood between the impersonal and the proper: a view from phenomenological-existential psychology

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo

Universidade do Estado do Rio de Janeiro -UERJ¹

Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro -IPEN

63

Valéria Rangel Monteiro

Psicóloga Especialista na abordagem Fenomenológico-Existencial e em Reprodução
Humana Assistida; Pesquisadora Voluntária do Projeto de Extensão

LAFEPE/UERJ²

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE³

RESUMO

O artigo tem por tema a decisão pela maternidade segundo uma interpretação fenomenológico-existencial. Questiona se a decisão de mulheres ou casais por ter filhos é promovida por uma posição própria em face dos sentidos da existência ou se ocorrem mediadas por uma diretriz impessoal. O enfoque é o de uma psicologia fenomenológico-existencial, como o fornecido pela filosofia heideggeriana. Julgamos poder sustentar que é significativa a recorrência de escolhas que transigem com demandas estranhas ao sentido de sua existência, como as exigências familiares e as pressões sociais.

¹ E-mail: ana.maria.feijoo@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3064-3635>

² E-mail: valms@yahoo.com Orcid: <https://orcid.org/0009-0005-6948-1302>

³ E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

PALAVRAS-CHAVE

Psicologia fenomenológico-existencial, maternidade, decisão antecipadora

ABSTRACT

The article's theme is the decision for motherhood according to a phenomenological-existential interpretation. It questions whether the decision of women or couples to have children is promoted by their own position in the face of the meanings of existence or whether it occurs mediated by an impersonal guideline. The focus is on a phenomenological-existential psychology, such as that provided by Heideggerian philosophy. We believe we can sustain that the recurrence of choices that compromise with demands that are foreign to the meaning of their existence, such as family demands and social pressures, is significant.

KEYWORDS

Phenomenological-existential psychology, motherhood, anticipatory decision

INTRODUÇÃO

Almeja-se compreender a decisão pela maternidade por meio da psicologia fenomenológico-existencial, com enfoque fornecido pelo filósofo Martin Heidegger. O tema adentra à investigação pelas inquietações decorrentes da experiência profissional de uma das autoras, no tempo em que atuou como especialista num centro de infertilidade, ocupação relacionada à avaliação psicológica de quem buscava o método da reprodução humana assistida.

Na práxis psicológica, identificou-se que número considerável de candidatas a mães⁴ ao serem questionadas sobre as motivações da escolha, a atribuíam a algo como uma *ordem natural da vida*, já que estavam casadas e seria normal engravidar, segundo o pressuposto de que toda mulher quer ser mãe. A escuta terapêutica logo focalizou as motivações do casal candidato e, especialmente, da pretendente a mãe àquela escolha. Assim, acompanhando o fluxo intencional das vivências dos atores, buscando nelas o sentido de suas falas, identificamos que estes nem sempre manifestam o desejo espontâneo pela maternidade. Havia situações nas quais estes não conseguiam sustentar suas posições singulares, cedendo à demandas extrínsecas ao sentido de suas próprias decisões, ao exemplo: atender aos anseios da sociedade, fazer a vontade do marido ou de parentes. Essa interpretação, por impressões preliminares, justificou a necessidade de desenvolver olhar focal sobre os sentidos e significados do fenômeno da maternidade.

O objetivo é analisar se a escolha pela maternidade se dá segundo a mencionada ordem natural ou se acontece como decisão face às possibilidades da existência, como descrita na analítica existencial heideggeriana. Questionamos: *Como a experiência da maternidade pode ser pensada como decisão pela abordagem fenomenológico-existencial do filósofo Martin Heidegger?* Entre nossas metas, cabe caracterizar a existência humana

⁴ Por mais que lidando, na maioria das vezes, com casais, nossa pesquisa se ocupou prioritariamente da parte feminina, opção metodológica que se justifica por ser público com acesso mais imediato.

como dinâmica de realização de possibilidades, já que, para Heidegger, o humano é livre para assumir suas possibilidades de ser quem é. Para Heidegger (1927/1977), no jogo da existência, o humano é quem *se* escolhe desde um horizonte de mundo que se lhe abre compreensivamente; nesse ele pode existir de modo a apropriar-se ou expropriar-se de si. O trabalho considera esse contexto de possibilidade da existência humana, bem como o traço existencial constitutivo de ser na iminência do próprio ou de decair na impropriedade da mediania e do impessoal.

Para tal tematização, garantindo bases para a interpretação das situações clínicas que relatamos, teremos a obra “Ser e Tempo” de Heidegger (1927/1977). Esta clarifica o fato de o filósofo jamais considerar o humano como um ente de propriedades dadas (mesmo quando estas são vistas no campo psicológico em figuras como as de subjetividade, ego, pessoa...). O filósofo toma o humano desde a maneira mais imediata de sua existência, tal como na cotidianidade mediana. Adiante indica ligações desse com uma conduta-padrão característica do comportar-se médio. Procurando compreender a implicação dessa conduta cotidiana e impessoal sobre os sentidos da existência do humano, antevemos o quanto estas não provocam dor e sofrimento nos indivíduos. Ao lado do aporte teórico fornecido por “Ser e Tempo”, analisaremos a matéria empírica oriunda de experiência no campo da clínica psicológica.

A FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL A SERVIÇO DA PSICOLOGIA

A psicologia fenomenológico-existencial – como reconhecem Dastur & Cabestan (2014/2015) – conta com incrementos trazidos pela filosofia de Martin Heidegger (1889-1976). Motivado pela tarefa estritamente filosófica de recolocar a pergunta fundamental pelo ser, Heidegger viu-se premido a desenvolver uma filosofia da existência denominada *analítica existencial* (*Daseinsanalytik*). Esta foi proveitosamente apropriada, a seus modos, por psicólogos (também psiquiatras) com viva preocupação existencial, como são os casos de Ludwig Binswanger, Viktor Gebattel, Medard Boss e Viktor Frankl.⁵

Apoiando-se no método e postando-se em atitude fenomenológica, Heidegger elabora tal análise obedecendo ao lema da escola da fenomenologia que propugna um ir: “às coisas mesmas” (Heidegger, 1927/1977, p.66). Assim, enfoca fenômenos procurando intuir *como* eles se mostram, fazendo disso um modo de conhecer. O próprio autor elucida essa atitude prescritivamente: “Simplesmente temos que descrever o que é mostrado quando vemos. [...] devemos abordar os fenômenos sem pressupostos, sem deixar que interfiram as descobertas da psicologia, da fisiologia e da epistemologia.” (Heidegger, 1987, p. 74, tradução nossa). Daqui depreendemos que uma fenomenologia da existência deve orientar-se estritamente pelos fenômenos, ater-se àquilo que se mostra e saber tomar desses o seu sentido determinante para compreender o que significam, o que são. (Heidegger, 1927/1977). Uma vez que, para o filósofo, o humano seria o único que pode compreender e questionar o sentido das

⁵ Exemplo dessa apropriação são os “Seminários de Zollikon”, ocorridos entre os anos de 1959-1969. Nesses, a convite do psicólogo e psiquiatra Medard Boss, Heidegger esteve naquela cidade suíça, junto ao lago de Zurique, para dirigir seminários privados nos quais se apresentava a assim chamada “Daseinsanalyse”.

experiências existenciais, é dele que deve partir uma investigação do fundamento. A filosofia de Heidegger indica que o humano é um ente que possui parentesco com o ser; em seu sentido fundamental, ser-humano significa, antes, ser-aí, um ser determinado em situação. Dessa sorte, a fenomenologia de “Ser e Tempo” não deixa de observar a ideia de transigir com o que o fenômeno do ser-aí é.

Tal investigação, assim, exige tanto mais que operar um método, cumpre ainda manter-se *desperto ao fenômeno*, o que requer a aptidão de um olhar que não se contenta com pressupostos de obviedade, sendo, em vez disso, *um ver percuciente do que se apresenta em situação*, naquele momento da existência do ser-aí. Deste modo, é possível acompanhar o ser-aí em seu processo de singularização por meio de escolhas significativas. Algo a propósito disso temos quando Heidegger (ao orientar o psicólogo Medard Boss na elaboração de uma palestra a ser proferida em Harvard) recomenda:

Devemos praticar a psicologia, a sociologia e a psicoterapia para ajudar as pessoas a alcançar a adaptação e a liberdade no sentido mais amplo. Isto afeta tanto os médicos como os sociólogos, uma vez que todos os distúrbios sociológicos e de saúde do indivíduo são distúrbios de ajustamento e de liberdade. (Heidegger, 1987, p.78, tradução nossa)

Pensando assim a terapia, fica claro que o “querer-ajudar” clínico (Heidegger, 1987, p. 80) trata sempre do modo de *existir* e não de um “funcionar”, já que o em jogo não são funções psíquicas carentes de conserto. Tal solicitude acompanha a liberação do aprisionamento em uma interpretação que faz com que o humano se compreenda como um dado, perdendo de vista sua situação de livre para poder-ser.

66

SER-AÍ: EXISTÊNCIA, REALIZAÇÃO E DECISÃO

Compreendendo a experiência humana como *liberdade para poder-ser possibilidades*, nossa existência seria algo sempre por se realizar, e esta seria orientada por sentidos diretores desse tornar-se quem se é. Este ente de existência e poder-ser (que se faz por meio de suas realizações e escolhas de sentido) corresponde à experiência paradigmática do humano; a ele Heidegger chama de *ser-aí (Dasein)*. Esse ente de poder-ser e existência, e de decisões existenciais que implicam sentidos de realização, também comparece a uma visada da psicologia fenomenológico-existencial. É, por exemplo, o que se tem no escopo da assistência a mulheres e casais que pretendem filhos. Ali se vê esse que se realiza no movimento do existir. Essa acaba sendo circunstância privilegiada para o que Heidegger, já no início de “Ser e Tempo”, indicará como o caráter de singularidade deste ente, na chave do ser “sempre e a cada vez meu” (Heidegger, 1927/1977, p.35). *Ser meu* é existencial indicativo de que o ser-aí é a sua possibilidade na existência. Daí se afirmar que o ser-aí é este que pode, desde este modo de ser, escolher-se e, por isto mesmo, igualmente perder-se e voltar a conquistar-se ou nunca mais conquistar-se. Ressalte-se que o ser-aí não é nada antes de realizar suas possibilidades na existência. Justamente por isso, não pode ser objeto de teorização, não pode ser explicado ou tratado segundo determinações e definições. (Heidegger, 1987). O ser-aí é então descrito fenomenologicamente como aquele que

*A decisão pela maternidade entre o impessoal e o próprio:
uma visada desde a psicologia fenomenológico-existencial*

tem seu ser em jogo, sendo, portanto, compreendido por Heidegger, como este que se faz sempre em sua dinâmica existencial.

O ser-aí já é sempre num mundo fático sedimentado, do qual recebe as orientações necessárias para realização de seu poder-ser. Em vista disso, tende a deixar-se a absorver na semântica de um mundo no qual ele já sempre e a cada vez se encontra. Um tal fato acaba por repercutir em sua analítica existencial (*Daseinsanalytik*), bem como, posteriormente, no que se chamará Daseinsanálise (*Daseinsanalyse*). Segundo Alice Holzhey-Kunz (2014/2018), seria desde essa constituição de ser determinada que Heidegger começa a sua análise dos modos com os quais o ser-aí, enquanto este ente que existe no mundo, pode compreender a si de modo próprio ou impróprio, quer dizer, parte da assim chamada cotidianidade mediana. Em sua análise, o filósofo evidencia elementos com papel decisivo na investigação. Em suma, a essência do ser-aí é a existência, já que ela é o fazer que o realiza; assim, o ser-aí cuida pelo que faz de si mesmo ao existir, não havendo uma *essentia* pronta; uma vez sendo, se relaciona com seu ser. As características do ser-aí são sempre modos possíveis de ser. Ele só se descobre em seu ser na medida em que toma para si um modo possível de ser.

Vemos que o ser-aí difere dos demais entes: o caráter de abertura à compreensão de seu próprio ser e ao ser dos entes no mundo é que faz essa diferença face aos demais, aos quais a *existentia* é simplesmente dada. Nesse contexto, tem lugar o conceito de cuidado, como a essência da existência do ser-aí; esse envolve, no momento que nos interessa aqui, a determinação da ocupação que o ser-aí tem junto aos entes que se dão ao ser no mundo em suas circunstâncias. (Kahlmeyer-Mertens, 2008). Depreende-se daqui que o ser-aí jamais vive solipsisticamente, ele está sempre num modo de comportamento que se refere a outro ente, seja no modo de ocupação ou de preocupação.

Enquanto modo de ser do humano, o ser-aí tem suas possibilidades realizadas em seus comportamentos junto aos entes que lhe vêm ao encontro. Daí, para investigar este existente é necessário tomar antecipadamente a totalidade do fenômeno ser-aí, para poder descrever as possibilidades mais próprias dele, tematizando que, em sua estrutura fundamental, este se dá como um ser num cuidar, como cuidado.

COTIDIANIDADE MEDIANA E IMPESSOAL, A QUEDA DO SER-NO-MUNDO

Para aludir a essência da existência do ser-aí como cuidado,⁶ o filósofo necessita tomar tal ente desde o modo com o qual ele imediatamente se apresenta, e isso significa em sua existência cotidiana. Descrever o ser-no-mundo no cotidiano é considerá-lo nos contextos imediatos de sua existência mundana, ou ainda, na correspondência existencial que tal ente possui com sua experiência de mundo. Para Heidegger (1927/1977), o ser-no-mundo se expressa como um ser-lançado-em-mundo.

⁶ Na impossibilidade de tratar do existencial cuidado no espaço desse artigo, em coerência a sua delimitação temática, recomenda-se a leitura de Kahlmeyer-Mertens (2007; 2008).

Mantendo, assim, ligação com seu caráter de ser de fato, o ser-no-mundo comporta-se junto aos entes que vêm ao seu encontro nesse horizonte mundano; de maneira similar, o ser-no-mundo também coexiste com outros do mesmo modo de ser. Assim, na medida em que existe no mundo junto a outros seres-aí, compartilha um conjunto de sentidos e significações já consolidados no mundo fático em que está, o que reforça certa tendência de existir em contextos segundo a significância desse mundo que orienta seus comportamentos.

Um tal comportamento é característico do ser-no-mundo desde aquilo que Heidegger nomeia cotidianidade mediana, na qual este se vê decaído e alinhado a um modo de ser impessoal. (Heidegger, 1987) Desde o denominado impessoal, o ser-no-mundo interpreta a si segundo os outros, isso significa que o ser-no-mundo pensa e se comporta como normalmente *se faz e se expressa* constantemente desde o empenho de fazer-se com os outros. *Os outros* aqui não significam pessoas ou grupos com influência ou autoridade específica sobre o ser-no-mundo; “outros” diz de todos que coexistem no mundo cotidianamente; da mesma maneira, de ninguém em particular, por não possuir identidades que prescrevem diretrizes de conduta e modos padronizados de se portar, nas inúmeras demandas do cotidiano. (Kahlmeyer-Mertens, dos Santos, 2020). Obedecendo regras tácitas definidas por uma maioria indistinta e assumindo modos de procedimentos adequados a um mundo compartilhado, o ser-no-mundo é levado por comportamento impessoal com relação aos outros e a si mesmo. Vê-se, assim, o ser-no-mundo desde modos de ocupação que encontram o respaldo nas diretrizes desse domínio indeterminado.

68

O ser-no-mundo, nesse módulo, não responde por sua existência, o que nos permite estimar o quanto esta passa a lhe ser cômoda. Afinal, desde este modo de existir cotidiano, o impessoal pretende nutrir e direcionar a existência plena e própria, o que traz para o ser-aí uma calma para qual tudo aparenta estar na ‘melhor ordem’. (Heidegger, 1927/1977) O ser-no-mundo decaído é, para si mesmo, tão tentador quanto entorpecente. De certo modo, a dimensão impessoal da existência permite que esta se conduza baseada naquela, pois, desde este modo peculiar de comportamento, pode-se assumir, acatar, escolher, resolver, opinar sobre tudo sem dificuldade, já que não existe ninguém que precise responder por isso, afinal tudo está predeterminado em sentidos de um mundo de todos. O impessoal, assim, predetermina e prescreve como auto interpretamo-nos e, em razão disso, que sentidos devemos nutrir que comportamentos devemos ter. Enfim, desde a tutela prescritiva de comportamentos normatizados e opiniões niveladas todo existir parece ter ficado mais abrandado, desonerado de gravidade; nada mais parece ser decisivo nele e a existência passa a não ser mais o *ethos* da conquista do próprio ser. Pode-se dizer que, no-mundo, o ser-aí tem seu encontro com os entes e seu encontro com os outros, porém, ao se deixar absorver nos diferentes modos decadentes de relação com esses, o ser-no-mundo perde de vista exatamente a si próprio. (Casanova, 2021).

A partir do exposto, é fácil compreender a impropriedade, além de oferecer ao ser-no-mundo uma ideia vaga de estabilidade. O que é uma equivocada associação ao modo de ser dos entes em geral (*existentia*), faz também com que ele perca de vista o

caráter dinâmico de sua existência e, com isso, a evidência de seu caráter de possibilidade.

Considerado em sua existência, observa-se que o ser-no-mundo não está imediatamente nivelado com a verdade de sua existência. Isso requisitaria uma atenção aos aspectos ontológicos deste existir, cuidado improvável em meio à cotidianidade. Desde aí, Heidegger (2012) afirma que o comportamento do ser-no-mundo na existência mediana é impróprio, nesse caso, não apropriador de sentidos próprios à existência. Ele associa às noções de impropriedade e queda, referindo-se ao fato de o ser-no-mundo não se apropriar de si, em outras palavras, de não se apossar de seu traço mais próprio que, como sabemos, é o poder-ser, enquanto ex-siste. (Casanova, 2021). Não se apropriando de sentidos próprios a si, o ser-com os outros exerce, por vezes, influxo desviante do modo mais próprio do ser-no-mundo existir; diante disso, a impropriedade assume sua feição de queda e de impessoalidade.

Para Heidegger, entretanto, a assim chamada queda é um modo de ser na cotidianidade, uma vez que, de início e na maior parte das vezes, o ser-aí está em relação com o mundo e deste modo não só corre o risco de perder-se de si mesmo, quanto realmente se perde numa interpretação impessoal de si. Para o filósofo, isso faz parte da existência, se considerarmos que este ente de possibilidades pode-ser tanto próprio quanto não-próprio. É possível considerar, assim, que o ser-aí enquanto ser-no-mundo é o modo de ser do humano e será determinado de acordo com as possibilidades que ele conseguirá lidar com aquilo que chega até ele. Destarte, para investigar o ser no seu hoje, será imprescindível tomar primeiro a totalidade do fenômeno ser-aí, ou seja, o impróprio, para num segundo momento poder desvelar as possibilidades mais próprias desse ente que acaba se determinando como cuidado, que faz parte da constituição da existência. (Kahlmeyer-Mertens, 2007).

Em “Ser e Tempo”, Heidegger aponta que o decair no mundo está relacionado ao empenho na coexistência, na medida em que esta é guiada pela falação, curiosidade e ambiguidade. A queda é, portanto, determinação existencial do ser-aí, mas não se refere a algo dado, é um modo existencial do ser-no-mundo, trata-se de um poder-ser-no-mundo, embora no modo da impropriedade que quer dizer, um não próprio, e não a negação de uma existência possível. De tal sorte que: “A existência não é algo que permanece estável apesar da queda da existência cotidiana, mas apenas uma percepção modificada da vida cotidiana. Queda é um conceito ontológico de movimento”. (Heidegger, 1927/1977, p.245, tradução nossa). Próximo aos entes do mundo, o ser-no-mundo acaba se ocupando deles como manuseáveis em certa ocupação que se refere ao modo, ao movimento existencial do ser-no-mundo. Assim o ser-no-mundo vai se construindo, se realizando enquanto existente, a partir dos modos de ocupação. Heidegger procura mostrar que estamos sempre lidando junto a algo, ocupados num afazer. Até mesmo o que poderia ser conhecido como desocupação (p.ex.: ócio, folga, renúncia, omissão etc.) compreende nesse caso, o estar ocupado em evitar ocupações. E através desses modos-de-ser da ocupação, o ser-no-mundo existe junto aos entes intramundanos e por meio dos seus comportamentos o ser-no-mundo, realiza seus projetos existenciais, se tornando o ente que é na medida de suas possibilidades.

A experiência do mundo, na forma de sua mundanidade, portanto, é constituinte da existencialidade do ser-aí. E essa experiência Heidegger caracterizou como mundanidade, porém, essa maneira de se experimentar não traz ao ser-aí transparência quanto ao seu modo de ser e existir. O modo como este se vê normalmente ocupado junto aos entes faz com que ele se distraia desse *modus* existencial de ser, obscurecendo por completo os fenômenos eles mesmos. Este comportamento, da mesma maneira que nos captura na lida prática, está, nesse caso, articulado e orientado por um ver circunstancial e obscurece a compreensão de nosso caráter constitutivo de existente possível (do ente que pode-ser).

DECIDIR POR... ANTECIPAR-SE A...

Se até o presente, nosso artigo tratou da filosofia de Heidegger no que ela evidencia o nosso caráter de existência e poder-ser, isso não é por acaso. Todo o movimento que nos trouxe aqui busca embasar que algo como uma escolha, como a da maternidade, implica sempre a realização de uma possibilidade do ser-aí que somos. E que, decidir por algo assim, implica ter de lidar com as interpretações que fazemos de nós e das circunstâncias medianas nas quais já assumimos estas interpretações que, em grande medida, dirigem nossos comportamentos. Desse modo, mais do que um ato de vontade, implica um lidar com os sentidos da existência, dos sentidos que conduzem nossos comportamentos e da maneira própria (ou imprópria) que esses comportamentos se articulam em face dos sentidos. Dito isso, faz-se necessário um tópico no qual a decisão, enquanto um fenômeno existencial, deve ser caracterizado para que, frente a mais essa noção da fenomenologia de Heidegger, possamos chegar adequadamente ao núcleo de nosso tema.

Decisão antecipadora é direção assumida mediante ausculta dos sentidos da própria existência, a isso Heidegger chama, em "Ser e Tempo", de ouvir o chamado da consciência (*Gewissen*). Portanto, não é uma decisão baseada numa posição idealista ou que envolva um juízo racional emitido por uma subjetividade, trata-se de literalmente um "fechar" (*Entschlossenheit*) com uma determinada possibilidade significativa de meu ser na existência. É decisão com a qual se fecha em confrontação com a angústia, este afeto que nos libera momentaneamente da situação de absorção na significância do mundo cotidiano para abrir ao silêncio do próprio poder-ser.

A angústia, para Heidegger, mais do que um fenômeno psíquico no qual se tem o incômodo próprio a um transtorno de humor, é chave para o ser-no-mundo, livre da atração dos entes de ocupação e dos influxos dos outros sobre os sentidos de sua existência. Na suspensão dos ruídos do mundo promovida pela angústia, o ser-no-mundo por esta afetado pode então escutar o ser de seu próprio destino e isso significa, ter clareza quanto ao que é decisivo ou mais propriamente significativo a sua existência. A angústia abre espaço para um movimento em direção a sua singularidade, a sua verdade, que, de certo modo, irá orientá-lo, movê-lo em sua existência de modo que veja um sentido em seguir ou não com determinado caminho, com aquela possibilidade que está se abrindo para o ser-aí.

O antecipar em toda decisão é o projetar-se a uma possibilidade que o libera de uma dívida consigo mesmo e de realizar-se ante a um fim, pois toda decisão antecipadora é sempre antecipadora do fim, uma vez que a existência do ser-aí não é ilimitada ou infinita. O limite aqui em questão é a finitude existencial, a saber, o que Heidegger chama de *ser-para-morte* (*Sein-zum-Tode*). Decidir, assim, dá vislumbre do fim na definição daquilo que seria significativo no espaço de existência até a morte. Dizendo de modo ainda mais claro, antecipando-se ao fim na morte a decisão antecipadora é decisão por um sentido próprio e premente à existência do ser-aí, existência esta que, por não ser simplesmente dada precisa ser assumida de alguma maneira no que nela é decisivo. Assim, antecipar-se diz respeito ao modo de ser do ser-aí, ao modo como se estrutura, como se refere ao seu próprio ser. Antecipando-se num lance da existência, o ser-aí coloca em jogo o seu próprio ser, por meio do exercício de atingir um sentido da existência, num projetar-se desse ente para suas possibilidades.

Evidenciamos assim o quanto a filosofia de Heidegger, em sendo uma filosofia da existência, é também uma filosofia da finitude ou, por outras palavras, seria uma filosofia da existência finita. Nesse cenário, cabe então indagar: *sendo a existência finita, sendo o ser-aí um ser-para-morte, o que cabe no interior dessa existência?* Respondendo com outra pergunta: se minha existência é finita e se eu sou possibilidade, que possibilidades eu posso assumir ao longo da minha existência, que façam sentido para mim? Ora, o fim é uma realidade se eu não fizer, se eu não me realizar agora, pode ser que amanhã eu não resolva, que eu não me realize, então o fim é o que oferece para nós premência, é preciso fazer antes que o fim se dê, o grande problema é que o ser-aí quedado na cotidianidade mediana existe como se não fosse morrer. (Fuchs, 2013/2018). Confrontado com o seu poder-ser, o ser-aí descobre na angústia que no fundo precisa fazer algo diante do espaço de tempo que é finito e aí é a morte, o fim definitivo que nos confronta com a ideia de necessidade; afinal, onde é possível nada é verdadeiramente necessário, se eu posso fazer hoje, amanhã ou depois de amanhã... significa que nada na existência é decisivo, a finitude é aquilo que nos confronta com necessidade.

71

A MATERNIDADE ENQUANTO DECISÃO, DOIS RELATOS DE CASO

No percurso realizado na clínica de reprodução humana assistida, prestando serviços na área das avaliações das situações dos casais que buscavam, através de técnicas, facilitar a realização do projeto de engravidar, era notório que cada casal tinha um motivo diferente sobre a escolha pela maternidade. Os motivos, segundo analisamos, eram, na maioria das vezes, extrínsecos a uma existência própria. Dessa feita, era comum escutar que engravidar era um dever, algo já determinado de antemão na vida de qualquer pessoa após o casamento, ou o motivo tinha como base uma ilusão ou idealização de que a criança traria a felicidade, a alegria que faltava na casa.

Algumas mulheres imaginavam que, com a maternidade, conseguiriam se sentir completas, que iriam preencher o vazio que sentiam em sua existência. Alguns casais

sentiam o desejo de realizar os sonhos de seus pais de se tornarem avós. O medo de envelhecer sozinhos era outro motivo apresentado por alguns casais que acreditavam que era dever dos filhos cuidar dos pais idosos, uma vez que foi desse modo que aprenderam. O temor da exclusão do círculo social de amigos que tinham filhos e o não poder dar continuidade a história da família de origem era outro motivo que fazia com que os casais buscassem o tratamento para engravidar.

Quando se tinha a oportunidade de ouvir os casais, porém, o atendimento se dava de modo muito cuidadoso, procurando dar tempo e licença para que os pares pudessem se expressar, de modo mais livre, o mais à vontade possível, os seus anseios em relação ao que pensavam, sentiam dúvidas em relação ao tratamento, era explicado que o objetivo era ajudá-los. A medida em que a relação de confiança ia sendo construída, eles se abriam, se mostravam. Em seguida, era oferecida assistência para que, se quisessem, poderíamos buscar compreender juntos o sentido daquela experiência, daquela emoção.

Após essas considerações introdutórias aos *relatos de casos*, podemos passar a eles e a sua consecutiva análise.

Situação clínica 1

Tratava-se de um casal de meia idade de classe média alta. Sandra e Ulisses⁷ procuraram pelo serviço de reprodução humana assistida para realizar o sonho de serem pais. Recorreram ao serviço pois já vinham tentando por mais de três anos e não conseguiam a concepção de forma natural. Realizaram vários exames e não foi encontrado qualquer motivo, nenhuma causa biológica aparente, para que não conseguissem realizar o projeto de ter filhos novamente. O casal já tinha uma filha de sete anos de idade na época em que foram atendidos.

Na avaliação psicológica, Ulisses relatou que seu desejo por outro filho já existia há mais ou menos seis anos, antes de recorrerem às técnicas da reprodução humana assistida; diferente de Sandra, que relatou que o seu desejo veio apenas dois anos antes de procurarem assistência. Ao que tudo indicava, nessa relação, o desejo por um novo filho era próprio do marido e, ao menos inicialmente, ela foi influenciada por ele. Ambos eram de outra cidade e estavam morando em um município diferente dos de seus familiares; por causa do trabalho de Ulisses, moravam eles e a filha, o que era fator de preocupação para ambos.

Segundo narrou, Sandra perdeu o pai quando tinha dois anos de idade e foi criada pela mãe até os quinze anos, quando esta também faleceu. Sandra relata que se sentia muito sozinha e isso pesava para ela, pois estava desempregada há cinco anos. Ficava evidente, nesse caso, a solidão de Sandra, indício de uma falta de si mesma, a falta de poder realizar seu projeto de sentido que passava pela profissão. A solidão é sempre uma possibilidade, ela se torna um peso porque os sentidos expressos e disseminados no mundo acenam que não é possível ser feliz sozinho, que é preciso

⁷ Todos os nomes nos dois relatos de caso são fictícios. Recorre-se aos pseudônimos com o propósito ético de preservar a identidade e privacidade dos atores que gentilmente consentiram ter seus casos documentados nesse artigo.

estar rodeado de inúmeras pessoas, de muitos amigos ou ter uma família grande. Daí, desde este registro mediano, a solidão deveria ser evitada a qualquer custo, como se fosse um mal, um motivo de vergonha. Isso indicia que a solidão se torna um peso quando a pessoa toma para si essa tese consolidada pelos usos do mundo.

O casal estava junto há dezoito anos e, num determinado momento, quando perguntados pela psicoterapeuta sobre se acaso eles pudessem mudar algo na relação o que mudariam, ambos responderam que não alterariam nada na relação, pois tinham um bom relacionamento, mas ele disse que se pudesse mudaria a fase que ela estava passando, pois a percebia mais triste naquele momento. Ele mostrou desconforto com a tristeza dela e, se tivesse controle sobre as suas emoções, mudaria esse estado de humor ou disposição afetiva.

A psicoterapeuta indagou a Sandra se ela também se percebia assim. As lágrimas escorreram imediatamente, ela acenou com a cabeça afirmativamente, mas não sabia explicar muito bem o que sentia, o motivo. Desejava ter mais filhos, assim como ele, de poder preencher a casa que estava vazia, mas que também desejava voltar ao trabalho, porém não conseguia deixar a filha com outras pessoas para ir trabalhar, pois tinha medo de acontecer algo e não conseguir chegar a tempo e se culpava por isso também.

Ulisses interrompeu e complementou a fala da esposa relatando que esse medo poderia ter se originado com ele, pois tinha muita dificuldade em deixar a filha sozinha até mesmo em casa brincando, num cômodo no qual eles não estivessem presentes. Segundo Ulisses, ele vinha de uma família grande, com muitas pessoas em casa ao mesmo tempo, de um ambiente agitado e não se lembrava de ter ficado sozinho em nenhum momento quando criança e que, na vida, raramente tinha ficado só. Por essa sua experiência em família, tinha dificuldade em ser diferente com a filha, inclusive cobrava muito da esposa para também não deixar, mas a filha não tinha problemas em relação a isso, ficava bem só quanto com os colegas, era bastante sociável.

Sandra não tinha tantos amigos. Segundo ela, o motivo era mudar frequentemente de cidade; além de estar, na maioria das vezes, ocupada dos afazeres domésticos e preocupada com a filha. A existência dela naquele momento se resumia às coisas da casa, do marido e da filha. Do ponto de vista de uma psicologia fenomenológico-existencial, podemos analisar que esse era o modo como Sandra estava se ocupando em sua existência, porém não era um modo de ocupação no qual ela se realizava.

O projeto inicial do casal, segundo ela, era de ficar em casa por um tempo para cuidar da filha e depois retornar ao trabalho que tanto amava. Ele relatou que gostaria de ver a esposa trabalhando, que se pudesse trocava de lugar com ela. Quando indagada pela terapeuta há quanto tempo ela se percebia triste daquele modo, respondeu que há mais de um ano. Perguntada sobre o que significava ser mãe, ela respondeu que significa doar tudo (carinho, amor, educação... tudo). Quando questionado pela psicóloga sobre o que significava ser pai, ele respondeu que era educar; acrescentou não ter tido muito diálogo com seu pai e buscava fazer diferente com a filha, procurava estar presente o máximo que podia, brincava muito com ela, quando ele estava em casa.

73

Sandra se dizia pouco paciente, às vezes brigava, se irritava muito com a filha e se sentia culpada, se sentia muito mal depois, chorava e pedia desculpas a filha pelo descontrole. Indagados pela terapeuta sobre se tinham medos, Sandra respondeu que tinha medo de morrer e deixar a filha; já Ulisses respondeu que receava deixar a filha sozinha no mundo, por ser filha única e temia que ela viesse a se ressentir por isso um dia.

Quando questionados sobre se sentiam ansiedade, ela afirmou não se perceber ansiosa, já ele declarou-se ansioso ao extremo. Ulisses tinha muita preocupação com o futuro, necessidade de controle. Em paralelo a isso, ela relatou que, apesar dos anos, ainda não sabia lidar com a perda da mãe. Quando indagada pela terapeuta sobre como se sentiam perante os outros (sociedade, família e amigos), se existia alguma cobrança em relação a ter filhos, ela respondeu que sim, mas que não se afetava com essas cobranças, já ele respondeu que se afetava bastante. Perguntados sobre se já haviam passado por algum acompanhamento psicológico, disseram que não; daí a indagação sobre o que achavam de procurar, pois estava claro que ambos tinham várias questões, vários conflitos que estavam gerando sofrimentos e que mereciam cuidado; uma elaboração de sentidos e significados, lutos a serem elaborados e ficaram de pensar.

Quatro meses depois, Sandra entrou em contato para acompanhamento psicológico, por estar se sentindo ansiosa, além de deprimida; relatou não ter ânimo para nada, que sua vontade era só de ficar deitada na cama. Já tinha tentado uma fertilização *in vitro*, mas teve resultado negativo e estava ansiosa para fazer o procedimento outra vez. Dizia desejar voltar a trabalhar, seguir com sua vida, mas ainda teria que esperar o próximo ciclo que seria no mês seguinte, tinha congelado os embriões. Procurou o serviço terapêutico, pois não estava conseguindo lidar sozinha com a ansiedade da espera, acrescentou que chorava a todo momento e não conseguia se controlar.

No segundo atendimento, Sandra chorou bastante e ficou a maior parte do tempo da sessão em silêncio. Ao final, relatou que não tinha o que fazer, ia fazer uma segunda tentativa e ver o que iria acontecer, que não tinha mais como voltar atrás e desistir. Desde o enfoque fenomenológico-existencial, o que aparece é uma Sandra vivendo conflitos relacionados à decisão pela maternidade, que lhe geravam grandes ansiedades. Ela transitava entre a maternidade, o retorno ao trabalho que era onde via o sentido que cabia em sua existência e a decisão de deixar a filha ser cuidada por outra pessoa com a possibilidade da culpa, caso acontecesse alguma coisa com a filha e ela não estivesse por perto. Além do medo de morrer e deixar a filha sozinha. Ela se permitiu ficar um bom tempo em silêncio. Para se livrar da possibilidade da culpa, e poder morrer bem, ela se lançou em estado de serenidade, ou seja, se abriu ao que estava por vir. Assim, Sandra tomou a decisão de dar seguimento ao tratamento para engravidar e adiar a volta ao trabalho mais uma vez.

Atentos ao que mostra o fenômeno (Situação 1), é adequada a seguinte passagem de Feijoo (2019b):

Precisamos primeiramente ver, escutar, sentir a própria experiência daquele que está à frente de nós, ser tocado, afetado por essa presença imediata, construindo possibilidades para que a linguagem se faça presente no espaço clínico e nós possamos compreender a realidade e o sentido e o significado daquela experiência, que possamos também ser pacientes no sentido de acolher o silêncio do outro, pois esse pode ser muito produtivo, fundamental para que possa retomar ou conquistar a si mesmo. (pp. 22-23)

Seguindo os preceitos da psicologia fenomenológico-existencial indicados na citação acima, sua análise evidencia que o casal Sandra e Ulisses apresentava diversos conflitos relacionados à existência de cada um. Segundo vemos, esses conflitos geravam sofrimentos que acabavam afetando, de certo modo, a preocupação com a filha, uma relação de superproteção e a própria relação do casal, e que poderiam ser acompanhados em psicoterapia. Segundo uma indicação formal, no entanto, eles não estavam dispostos naquele momento a solucionar seus conflitos relacionados a lutos não elaborados, ao medo da solidão, a necessidade de controle que gerava muita ansiedade, questões também ligadas ao que interpretavam como zelo. Há acenos para o fenômeno significativo de que Sandra tomara sua decisão influenciada pelas preocupações do marido, que ao longo do tempo, na convivência junto dele foi se apropriando como se a decisão fosse genuinamente dela. Depreende-se, assim, que Sandra não conseguiu se desvincular dele no sentido de se apropriar de sua decisão.

75

Situação clínica 2

Márcia procurou o serviço de reprodução assistida sozinha, sem o marido, com o objetivo de engravidar, pois tentava há anos e não conseguia. Na meia idade, estava acima do peso ideal, fatos esses que poderiam estar dificultando a gravidez.

Ao iniciar a entrevista, com o intuito de ganhar compreensão da situação concreta, a psicoterapeuta perguntou sobre o fato de ela não ter vindo acompanhada pelo marido, a paciente começou a chorar e não conseguiu falar nada. Parecia neste momento ser tomada por desespero. Em outro atendimento, ela também chorou muito, mas conseguiu falar que o marido não queria ter filhos, mas que ela iria tentar mesmo assim.

A psicoterapeuta indaga, então, sobre como ela pensava em fazer, como seria para ele e para a relação deles. Ela chorou novamente e falou que a relação já não estava boa há algum tempo, que se sentia solitária, que se encontrava sem ânimo para viver, apresentando sinais de depressão e ansiedade. Comia compulsivamente e fazia uso reiterado de bebida alcoólica; no decorrer das conversas foi perguntado sobre o sentido de ter filhos para ela e como tinha feito a escolha por filhos. Ela chorou muito novamente, depois de algum tempo conseguiu falar que também não queria ter filhos, mas que a mãe queria um neto e cobrava dela. Ela sempre cuidou de sua mãe e, depois que seu pai faleceu, achava que tinha que realizar tal desejo da mãe. Além disso, as amigas todas estavam tendo filhos e ela tinha medo de não ser mais convidada para estar em seu círculo por não ser também mãe, as mesmas a questionavam, sobre

quando iria ter, faziam comparações e mostravam que só faltava ela do grupo a engravidar.

Divisando fenomenologicamente – em compasso com o que descreve Alice Holzhey-Kunz (2018/2023), em seu livro – fica nítido ao psicólogo como a influência do impessoal pesa, como gera sofrimento, quando a pessoa não questiona as verdades preestabelecidas, sedimentadas enquanto sentidos de um mundo, ela passa a acreditar que *deve*, que *tem que atender* às expectativas dos outros, para sentir que assim estaria cuidando da mãe, para se sentir amada, aceita e incluída na sociedade e com isso acaba perdendo as suas próprias referências. Márcia e o marido, contudo, gostavam de viajar, apreciavam a liberdade de sair sem compromisso e achavam que com filhos essa atividade ficaria mais difícil, que atrapalharia esse projeto, por isso ele não quis ir com ela à clínica, o que indicava que não era um projeto em comum, tampouco dele e, na verdade, nem mesmo dela.

Durante as sessões, a paciente decidiu interromper o tratamento no centro de fertilização, mas optou por seguir com os atendimentos psicológicos com a mesma terapeuta e, depois de algum tempo, avaliando as reais possibilidades e sentidos de sua existência, decidiu que não teria mais filhos e que ficaria bem exercendo o papel de tia, de profissional, e que permaneceria com o projeto inicial do casal. Por meio do acompanhamento psicológico, ela conseguiu chegar a uma decisão que podemos chamar de própria. Compreendeu claramente que ter filhos não cabia em sua existência e nem na do marido. Conseguiu ouvir a sua própria voz e apropriar o que fazia sentido para ela, singularizando-se, reafirmou-se no sentido de não ser mais afetada por cobranças impessoais.

Passado um ano, Márcia procurou novamente o serviço, emagrecera, fazia atividade física, cuidava da alimentação e estava feliz com seu corpo. Mesmo recebendo críticas quanto a estar mais magra, estava se sentindo bem, com sua autoestima elevada, bem diferente do nosso primeiro encontro. Agora buscava acompanhamento psicológico pois gostaria de aprender a lidar com o marido, queria aprender a viver bem e ser feliz com ele. Já não mais orientava a existência segundo ditames impessoais, não seguia mais as determinações genéricas ditadas pelo costumeiro, aprendeu a se apropriar de si mesma, desenvolveu responsabilidade por sua existência, o cuidado de si mesma. Abriu-se para ela uma nova relação com a comida, com a bebida e com o corpo. Procurava acompanhamento psicológico para que pudesse conquistar outro modo de se relacionar com o marido, para que a relação fosse livre de aborrecimentos e conflitos, que geravam sofrimentos.

Em uma interpretação fenomenológico-existencial dessa situação psicológica, o que se evidenciou foi a dor e o sofrimento de Márcia, o desespero por não poder ser si mesma. Dor e sofrimento aconteceram pela ausência do marido na clínica, e se manifestaram através do choro; vivia o descompasso entre o que ela queria, o que devia e o que não poderia. Ela não conseguia se livrar da dor. Dava mostras de estar muito ligada à mãe e às amigas. Já com o marido, o vínculo não estava tão forte assim, ele sabia o que fazia sentido para a existência dele.

Ela não conseguia ver uma saída possível. Foi educada para ser submissa, para servir e agradar a mãe e aos outros, ou seja, tinha muitos deveres e poucos direitos de

decisão como a maioria das mulheres em nossa sociedade. Romper com toda essa estrutura, que já estava consolidada em seu modo de ser e se relacionar, não era uma tarefa fácil para ela sozinha, naquele momento, o medo a paralisava.

Avaliamos ter sido um gesto de coragem o dela, de se permitir atravessar toda sua dor e sofrimento e assim poder superá-los e se conquistar, conquistar a sua liberdade de poder ser, o que quisesse ser e fazer com sua existência. O saldo dessa análise é corroborado e encontra remate na letra de Feijoo (2019b) que diz: “Cabe a nós psicólogos sustentar esse espaço da dor, para que a pessoa que está a nossa frente se sinta compreendida e possa assim se sentir livre para compartilhar a sua dor, se mostrar em todo seu ser, em todo seu poder ser” (p. 23).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Analisar se a decisão pela maternidade se dá segundo uma ordem natural ou se acontece em uma decisão face às possibilidades significativas da existência, como fenomenologicamente descrita na analítica existencial de Martin Heidegger, foi o objetivo da pesquisa. Por meio de estudos da analítica existencial – mas com legítimo interesse psicológico – foi possível compreender que a existência humana não é simplesmente dada e, por isso mesmo, tudo em seu âmbito se constitui num movimento de essencialização, de realização. Como se viu, o ser-aí não é apenas um ser simplesmente dado e, apesar do mundo lhe apresentar inúmeras possibilidades, nem todas irão fazer sentido para cada ser-aí, em sua existência finita. Isso faz com que uma tal existência se realize mediante escolhas que nos determinam, ainda que haja elementos desviantes que possam fazer com que existamos orientados por sentidos impessoais, em vez de sentidos próprios, singulares, a tal existência significativa.

Tomando por tema a decisão sobre a maternidade e questionando sobre como ela ocorre na existência de candidatas a mães, contamos com dois relatos de situações clínicas justamente com este público. Por meio da análise desses casos, foi possível observar como o ser-aí sofre com o poder da influência do impessoal e o quanto o não se apropriar das escolhas de sentido próprio pode gerar dores e sofrimentos possíveis de acarretar, inclusive, adoecimentos

De nossos movimentos no presente artigo, depreendemos que uma decisão própria é uma decisão antecipadora, já que o ser-aí está nesse momento antecipando-se diante da possibilidade de realizar as escolhas de sentido cabidas a sua existência, ouvindo o chamado do que é necessário realizar antes de seu fim. Foi possível identificar o quanto o estar com o outro pode fazer a diferença na construção da singularidade, tanto nos casos do acompanhamento psicológico quando, por exemplo, escolhas decisivas como a de ser pai e mãe estão em jogo.

Depreendemos que exigências estranhas à existência exercem influxos e podem provocar dor e sofrimento em candidatas a mães, já que, por vezes, são confrontadas com cobranças estranhas ao sentido de seu projeto existencial, como, por exemplo, exigências familiares e pressões sociais. Considerando isso, julgamos poder afirmar que, por vezes, casais escolhem ter filhos nem tanto por uma decisão significativa singular, mas seguindo derivadamente uma diretiva impessoal. Do mesmo modo que,

a luz de uma psicologia fenomenológico-existencial, ter filhos pode ser uma decisão cheia de sentido e não somente a obediência a um sentido normal ao projeto cotidiano de um mundo sem singularidade no qual o ser-no-mundo, no início e na maioria das vezes, se vê absorvido. Nesse caso, escolher ter filhos seria resultado de decisão antecipadora do sentido em face da finitude existencial.

REFERÊNCIAS

- CASANOVA, M. *Existência e transitoriedade: Gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2021.
- DASTUR, F. & CABESTAN, P. *Daseinsanálise: Fenomenologia e psicanálise*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2015.
- FEIJOO, A. M. L. C. A psicoterapia em uma perspectiva fenomenológico-existencial. In: ANGERAMI-CAMON, V. A. et al. (Org.). *Psicologia fenomenológico-existencial*. São Paulo, SP: Thompson, 2002, pp. 131-153.
- _____. *A existência para além do sujeito: A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro, RJ: Edições IFEN; Via Verita, 2019a.
- _____. Dor, Sofrimento e Escuta Clínica. Em: *Arquivos do IPUB*, v.1, pp. 22-23, jan./abr. 2019b.
- FUCHS, T. *Para uma psiquiatria fenomenológica: Ensaios e conferências*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2018.
- HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Band. 2. Frankfurt am Main, FRA: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare*. Organizado por M. Boss. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- HOLZHEY-KUNZ, A. *Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2018.
- _____. *Ensaios sobre o sofrimento humano: A existência entre esquecimento de si e lembrança emocional*. Rio de Janeiro, RJ: Via Verita, 2023.
- KAHLMEYER-MERTENS, R. S.; SANTOS, G. A. dos. *Befindlichkeit e Stimmung*, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, 2020, v. 9, n. 1, p. 179–194. DOI: 10.12957/ek.2020.49403. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/49403>. Acesso em: 24 abr. 2025.
- KAHLMEYER-MERTENS, R. S. Cuidado, educação e singularidade: Ideias para uma filosofia da educação em bases heideggerianas. Em: *Princípios: Revista de Filosofia*, n. 15 (24), pp. 209-223, 2008.
- _____. Heidegger educador: Acerca do aprender e do ensinar. Em: *Aprender - Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação*, pp. 161-171, 2007.

Submetido: 24 de maio de 2025

Aceito: 11 de junho de 2025

A decisão pela maternidade entre o impessoal e o próprio:
uma visada desde a psicologia fenomenológico-existencial

A faticidade do direito e sua constituição política: um ensaio em busca da compreensão hermenêutica do fenômeno jurídico

The facticity of law and its political constitution: an essay in search of hermeneutic comprehension of the legal phenomenon

Victor de Almeida Conselvan

Universidade Federal de Rondônia - UNIR¹

79

RESUMO

Este ensaio explora a faticidade do direito e sua constituição política através de uma abordagem hermenêutica do fenômeno jurídico. Utilizando o método fenomenológico-hermenêutico de Heidegger, o texto analisa três elementos essenciais: redução, destruição e construção. O ensaio discute a compreensão contemporânea do direito, influenciada pela tradição positivista, que reduz o direito a um sistema de normas, ignorando outras dimensões importantes como política, moral e economia. A evolução da teorização do direito é abordada, desde a escola da exegese até o realismo jurídico, passando por autores como Hans Kelsen e Herbert Hart. O direito é visto como uma ordem normativa sistematizada. Por fim, o texto explora a faticidade do direito e sua constituição ontologicamente política, destacando que o direito é um fenômeno social construído historicamente com a concepção humana. A política é inseparável do direito, pois ambos compartilham o mesmo solo existencial do Dasein. A compreensão do direito deve ir além do estudo técnico ou científico, considerando sua face política e sua experiência vivida pelos sujeitos. Em suma, a faticidade do direito nos permite compreender o fenômeno jurídico em sua totalidade, considerando suas dimensões ontológicas, políticas e sociais, oferecendo uma visão mais rica e profunda do direito.

PALAVRAS-CHAVES

Faticidade; Direito; Política; Hermenêutica.

¹ E-mail: victor.conselvan@unir.br Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0400-8208>

ABSTRACT

This essay explores the factuality of law and its political constitution through a hermeneutic approach to the legal phenomenon. Using Heidegger's phenomenological-hermeneutic method, the text analyzes three essential elements: reduction, destruction, and construction. Reduction shifts the focus from the entity to the being, allowing the hidden to manifest. Destruction removes the layers of meanings accumulated over time on the legal phenomenon. Construction considers the historical legacy without completely denying tradition. The essay discusses the contemporary understanding of law, influenced by the positivist tradition, which reduces law to a system of norms, ignoring other important dimensions such as politics, morality, and economy. The evolution of legal theorization is addressed, from the school of exegesis to legal realism, through authors like Hans Kelsen and Herbert Hart. Law is seen as a systematic normative order. Finally, the text explores the factuality of law and its ontologically political constitution, highlighting that law is a social phenomenon historically constructed with human conception. Politics is inseparable from law, as both share the same existential ground of Dasein. The understanding of law must go beyond technical or scientific study, considering its political aspect and the lived experience of subjects. In summary, the factuality of law allows us to understand the legal phenomenon in its entirety, considering its ontological, political, and social dimensions, offering a richer and deeper view of law.

KEYWORDS

Factuality; Law; Policy; Hermeneutic

80

INTRODUÇÃO

Este ensaio busca explorar a faticidade do direito e sua constituição política através de uma abordagem hermenêutica do fenômeno jurídico. Para isso, inicia-se com uma análise do método fenomenológico-hermenêutico, conforme descrito por Heidegger, que se desdobra em três elementos essenciais: redução, destruição e construção. A redução consiste em deslocar o olhar do ente em direção ao ser, permitindo que o oculto se manifeste. A destruição envolve um procedimento regressivo que busca remover as camadas de significados acumuladas sobre o fenômeno jurídico ao longo do tempo. Por fim, a construção, que se dá através da compreensão da tradição e supressão de seus encobrimentos linguísticos, não representa uma negação pura da tradição, mas sim uma consideração do legado histórico.

O texto avança para discutir a compreensão do direito na contemporaneidade, destacando a influência da tradição positivista que reduz o direito a um sistema de normas, ignorando outras dimensões importantes como a política, a moral e a economia. Em seguida, aborda-se a evolução da teorização do direito, desde a escola da exegese até o realismo jurídico, passando por autores como Hans Kelsen e Herbert Hart. Essa trajetória revela como o direito foi sendo compreendido sob diferentes perspectivas ao longo do tempo, culminando na visão do direito como uma ordem normativa sistematizada.

A faticidade do direito e sua constituição política: um ensaio em busca da compreensão hermenêutica do fenômeno jurídico

Por fim, o ensaio explora a faticidade do direito e sua constituição ontologicamente política, destacando que o direito não é apenas um sistema de normas, mas um fenômeno social construído historicamente com a concepção humana. A política, por sua vez, é inseparável do direito, pois ambos compartilham o mesmo solo existencial do Dasein. A compreensão do direito deve ir além do estudo técnico ou científico, considerando sua face política e sua experiência vivida pelos sujeitos.

1 DO MÉTODO FENOMENOLÓGICO HERMENÊUTICO

Para principiar o texto é necessário destacar a forma como se deu. Contudo, alguns esclarecimentos se fazem necessários. O *método* descrito no título não se trata necessariamente de método no sentido tradicional de técnicas e procedimentos pré-estabelecidos. Esse *método*, em verdade pode ser considerados dimensões da compreensão. Não se segue, portanto, a ideia clássica cartesiana de Descartes. Aqui o *método* não é método.

Isso pode ser clarificada à medida em que se compara com a obra de Gadamer (2015), Verdade e Método, que deve ser lido como verdade contra o método, pois se é verdade não pode ser método, sob pena de recair naquilo que Streck (2017) diz em sua obra Verdade e Consenso que, igualmente, deve ser lida como verdade contra o consenso. Isso implica em dizer que a verdade, nos termos de Heidegger (2012; 2015; 2018) é desocultação, e não algo construído consensualmente, há algo por ser descoberto, desvelado e não previamente fixado ou consensualmente determinado.

Assim, o *método* fenomenológico-hermenêutico, faz-se importante entender, é desdobrado por Heidegger (2012; 2015; 2018) em três elementos - redução, destruição e construção. A redução consiste no deslocamento do olhar do ente em direção ao ser, de modo que aquilo que permanece oculto possa se manifestar. Na destruição há a caracterização de um procedimento regressivo, que se dá por meio da História da Filosofia. Sem nela necessariamente permanecer, no qual se busca destruir as sedimentações que se formam na linguagem, abrindo-se para, dentro da tradição, explorar possibilidades encobertas, buscando seu desentranhamento. Isso significa remover as camadas de sentidos e significações que durante o tempo foram se acomodando sobre o fenômeno e que conseqüentemente foram o modificando.

A construção, último elemento da proposta elaborada por Heidegger (2012; 2015; 2018), faz parte do movimento de destruição. Isso se dá porque a repetição da tradição com a conseqüente supressão de seus encobrimentos linguísticos não representa uma pura negação dela. Ou seja, a destruição não significa a remoção de toda uma tradição, com instituição de uma espécie a partir do grau zero de sentidos. Nesse sentido, a construção só é possibilitada pela destruição, mas essa destruição não se refere a um completo abandono Stein (1991). Quer-se dizer que a construção também considera o que fora legado pela tradição.

Compreende-se, de tal maneira, que um trabalho construído de forma hermenêutica prenuncia projetos de sentido, que sempre devem ser revisados, à medida que o texto evolui. O que a fenomenologia e a hermenêutica enunciam é que

é preciso (re)conhecimento da posição, visão e concepção prévias sobre aquilo que se propõe a analisar.

2 O DIREITO COMPREENDIDO HOJE – RUMO À REDUÇÃO

O direito pensando pelos juristas, mormente, é compreendido como um instrumento ou uma técnica de resolução de conflitos. Há, portanto, um apego maior a uma compreensão a perspectiva técnico-científica do fenômeno normativo. Isso ocorre devido ao legado da tradição positivista em que, tal matriz, fortemente influenciada pelo Círculo de Viena (WARAT, 1994), postulou um estudo do direito sob égide de uma lógica formal que reduz o direito à norma jurídica, ou seja, à norma com um alto grau de institucionalização posta pelo Estado soberano.

Com o tempo, o direito passou a ser identificado apenas sob a perspectiva normativa engendrando, desse modo, consequências que aviltam outras características do direito, quais sejam, a política, a moral, a economia entre outras. Contudo, o direito, enquanto um fenômeno que se manifesta no horizonte do intérprete é mais do que um sistema de normas, ele sim contempla faces ou dimensões tão importantes quanto à face normativa.

Em um sucinto percurso, vale retomar alguns passos que a teorização do direito tomou ao longo do tempo. Para fins de síntese, parte-se, brevemente, da escola da exegese. Essa escola tinha como foco debruçar-se sobre os textos legais de uma forma que tornasse possível remontar a vontade do legislador racional, talvez como um ato divinatório de Schleiermacher (2015). Com isso, o direito era buscado e investigado apenas sob um prisma normativo legal, logo, não havia preocupação se o direito tinha na sua constituição um substrato importantíssimo, a política, por exemplo.

Depois, dando um salto significativo, chega-se a Hans Kelsen (2006). O autor, conhecido como normativista, pois para ele somente seria possível uma teoria pura se o objeto de estudo não fosse *contaminado*, ou seja, pretendeu ele edificar uma teoria com base naquilo que apenas rigorosamente pudesse ser determinado como jurídico, a norma jurídica posta pelo Estado. Assim, para o autor não se deveria buscar elementos da política do direito ou de sua ética, visto que isso poderia conduzir a uma teoria impura ou até mesmo sociológica do direito.

Mais à frente, chega-se a Herbert Hart (2009), positivista *soft*. Esse autor, ao seu turno, delineou uma teoria do direito mais sociológica e, então, *menos purista*, como Kelsen (2006). O importante a ser destacado é que em sua obra, Hart, afirma que o direito é algo diferente, distinto daquilo que Kelsen (2006) e Bobbio (2006) concebiam, em última instância, o direito seria uma ordem coercitiva ou coativa, bem como seria diferente do que sustentava Kant (2014), o direito não seria também uma ordem moral. Para o positivista *soft* o direito seria algo *sui generis*, direito teria uma normatividade própria, diferente da moral e da coerção.

Mais um pouco à frente, pode-se visualizar o realismo jurídico (ROSS, 2011), uma corrente positivista muito mais voltada para o pragmatismo, consequencialismo e utilitarismo. O realismo toma o direito válido como aquele que é exarado pelas

autoridades competentes. Isso significa dizer que, em certa medida, haveria apenas um ator ou autoridade institucional capaz de criar/validar o direito, seriam aqueles revestidos de jurisdição que praticam o ato de vontade descrito por Kelsen (2006). Isto é, o direito seria um fato ou um fenômeno, tão somente, posto pelos tribunais. O direito, para o realismo, seria aquilo que os tribunais dizem que é.

Em síntese, o direito passou a ser compreendido como uma ordem normativa sistematizada que procura identificar a norma válida a ser aplicado ao caso concreto. Exclui-se de seu estudo tudo aquilo que não possa ser determinada exclusivamente como direito, ou seja, apenas se ocupa da norma jurídica válida sem se perguntar pelos fundamentos e fatos que a precederam. Com isso, outras características que remontam o fenômeno jurídico acabaram ficando de fora, tal como a política.

Dito isto, faz-se necessário, nesse momento tentar revelar os fundamentos epistemológicos que carregavam os estudos desses autores. Embora, o positivismo buscava contrariar a metafísica, esta ainda deixou alguns vestígios nas teorias. O primeiro dele é a forma de conhecimento, como ele se dá. Modelada a gnosiologia do paradigma da filosofia da consciência, a forma pela qual se busca estudar o direito é baseada na relação sujeito-objeto S-O. Diferente da metafísica clássica, o positivismo jurídico tem como condição de possibilidade a razão imanente à metafísica moderna em que os sentidos das coisas estão na razão do sujeito pensante. Inclusive a razão, segundo os autores, é o que torna possível racionalizar, portanto, sistematizar o ordenamento jurídico em sistema

Outro ponto importante, ainda conectado à face epistemológica, é condução analítica dos estudos. Isso quer indicar que a maioria dos autores procuram apenas descrever e sistematizar em categorias lógicas o seu próprio objeto, não conforme Bobbio (2006), qualquer inferência de cunho axiológico ou ético na ciência do direito. Isso se deve, em muito, ao apego ao método. Como dito, o positivismo jurídico buscou neutralizar a subjetividade do sujeito cognoscente, eis o porquê o apego ao método essencialmente descritivo.

Adiante, Streck (2009, 2017; 2020) faz uma diagnósticos do positivismo jurídico, constata que todas as formas de positivismo jurídico recaem no que ele denominou de três teses centrais, primeira o direito como fato social, a segunda, a separação do direito da moral e a terceira a discricionariedade. A primeira tese, tem especial parte na compreensão do direito. Influenciada diretamente do positivismo de Comte, o direito é apenas um fato social, desconectado de tudo aqui que o circundo ou o precede, ou seja, o direito é um fato puro e simples. Não se leva em conta as circunstâncias do acontecer desse fato. O jurista, inclusive, só toma a norma jurídica para seu ofício depois de positivada pelo Estado, não há preocupação o que aquilo que a motivou, com aquilo que determinou a sua legislatura. A preocupação está centrada tão somente no conteúdo prescritivo que ela carrega e como ela se relaciona com as outras normas.

O resultado dessa delimitação do direito a um fato acaba por engendrar a segunda tese do positivismo jurídico, a separação do direito da moral. Essa pretensão torna-se possível compreender a partir da afirmação de Ferraz Jr. (2014; 2015), o direito é diferente de sua ciência, a clássica divisão entre direito objeto e direito ciência. O que

se pretende frisar é que o positivismo tentou separar o inseparável, retirar do direito o seu conteúdo axiológico ou moral com o escopo de alcançar o maior grau de objetividade possível. Essa separação é responsável pelo *isolamento* do direito dele próprio, pois a sua face política resta ilidida. Assim, o legado da tradição positivista reduziu o direito, conforme Streck (2009, 2017; 2020), a uma teoria de poder, pois ao subtrair o conteúdo moral e ético do direito, a quem compete fazê-lo, o faz de forma discricionária.

A terceira tese, a discricionariedade é o maior sintoma da tradição positivista, em termos práticos. Kelsen (2006), ao tratar da interpretação do direito, identifica dois tipos de atos, o ato de conhecimento próprio do intérprete/jurista que enuncia proposições jurídicas. Depois, o ato de vontade que é praticado pelas personagens institucionais, ou seja, por autoridades revestidas de poderes para criar a norma. Nesse ato, não há parametrização de como criar ou aplicar as normas, faz-se de forma discricionária.

Desse modo, o direito passa a ser, como dito, um instrumento de poder, pois ao cindi-lo, ao não se considerar sua composição ontológica e política, esta se faz de maneira aberta e sem controle. Significa dizer que o direito estaria a serviço da vontade das autoridades institucionais e não a serviço das instituições, há um protagonismo dos atores institucionais e não do direito, logo, a política, por pior que possa ser, encontra legitimidade no direito que não se compreende eticamente.

84

3 FATIGIDADE (DO DIREITO) – A DESTRUIÇÃO E RECONSTRUÇÃO

Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020), Gadamer (1983), Kahlmeyer-Mertens (2017; 2017), e hoje Streck (2009, 2017; 2020), sustentam estamos inseridos no mundo independente da subjetividade do sujeito, pois, não perguntamos o porquê das coisas. Para Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020) não é necessário recorrer a sistemas transcendentais ou idealista para compreender a compreensão humana. Compreender é vida fática, a faticidade, desde sempre. Há, desse jeito, uma virada com a ontologia da faticidade, a hermenêutica, supera a compreensão da interpretação dos textos e passa a se ocupar da faticidade.

O ser-aí (o intérprete) é o modo de ser do ser. É sua existência. O ser-aí é o que já foi, é seu passado. Logo, o passado é o selo histórico impresso em nosso ser: é faticidade. E futuro é o que tem que ser. Ato contínuo, compreender o ser é compreender ou permitir a abertura do horizonte para onde o ser se encaminha.

O texto, para hermenêutica tem um caráter ôntico. Para o caráter ou nível ontológico a hermenêutica visa compreender o ser. Isto significa que ontologicamente o direito possui uma racionalidade, pois avança para além do texto e busca o ontológico, “ser-com-o-outro”, a comunidade política.

Para Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020) e Gadamer (1983; 2006; 2015), pensar não era mais uma cadeia de relações sobre algumas coisa, mas sim, mostrar, fazer aparecer algo, permitir que algo se mostre. Por isso, a via factual é a única via que permite responder à pergunta sobre o ser, não necessariamente as vias transcendentais.

A faticidade, outrossim, é acessada pela filosofia, significa trabalhar a filosofia *no* direito como condição de possibilidade para compreensão do direito, diferentemente da filosofia *do* direito, pois a hermenêutica não avança como uma teoria ou uma dialética, ela avança para considerar todos os elementos, inclusive, os históricos e culturais. Assim sendo, a faticidade, pode-se dizer, é uma singularidade que não permite compreender as coisas em geral, mas sim concretamente. Não há conceitos pairando sobre as coisas para posterior adequação.

Não há um direito em geral, há sempre um dado direito. Não há textos jurídicos que dão toda as hipóteses de aplicação. Não há todas as respostas dadas de antemão, pois, os sentidos se são na faticidade de tal modo que o intérprete, diante do texto jurídico, não é alguém ou algo, de fora do direito/texto. Todos os sujeitos têm estruturas prévias da compreensão.

Para o direito, a hermenêutica de Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020) e Gadamer (1983; 2006; 2015) representam compreender o fenômeno jurídico para além de um reduzido sistema de regras. Isso é possível, ante a instituição do Estado Democrático de Direito, compreender o direito a partir de princípios introduzidos constitucionalmente, ou seja, o direito passa a ter faticidade, pois com os princípios há o resgate do mundo prático. Diferente do positivismo. Pois, a faticidade ficava “de fora”, limitando o direito a uma noção de conceitos gerais aplicados com adequação ou subsunção.

Os sentidos do direito, por conseguinte, dão-se na faticidade, isto é, os sentidos se dão na concretude, não existe um direito em abstrato e geral. Com Gadamer (1983; 2006; 2015), isso se torna visível a partir da *applicatio*, em que a interpretação é compreensão na concretude. Se o direito tem sua faticidade na concretude, logo é certo dizer que o direito tem uma face política.

3.1 A FATICIDADE DO DIREITO E SUA CONSTITUIÇÃO ONTOLOGICAMENTE POLÍTICA

Ao principiar este texto, é necessário explicar alguns pontos chaves para a compreensão do que se pretende propor, isto é a faticidade do Direito e sua face política.

Antes de compreender o direito a partir da hermenêutica de Gadamer (1983; 2006; 2015), cumpre salientar que não se seguirá ortodoxamente a matriz teórica do filósofo. Far-se-á uma espécie de antropofagia filosófica em que alguns conceitos tomados por empréstimo servirão a algumas mutações. Quer-se dizer, o direito, enquanto um fenômeno que se dá no horizonte do intérprete, ou seja, do ser – Dasein, com ele não se confunde. O Ser tem diante de si, em seu horizonte uma manifestação que aqui chamamos de jurídica, seria, portanto o próprio direito, um fenômeno social construído historicamente com a concepção humana.

Assim, de modo ainda mais claro, o direito não é um ser, ele é um fenômeno que se manifesta no horizonte do ser. Embora, a tentativa aqui seja de construir um conceito de faticidade do direito, originalmente esse conceito fora designado por Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020) ao ser-aí – Dasein, que é lançado no mundo. Por

isso, o intento desta pesquisa é interpelar por outras faces ou *entificações* do direito em que o intérprete/ser acessa por meio da linguagem. Está a se falar da face política do direito. Embora, este, ante a sua autonomia, não possa se sujeitar à sabatina da política, tem em sua constituição ontológica aspectos genuinamente políticos, especialmente no que toca o exercício do poder político. Esse poder não mais pode ser compreendido como algo discricionário ou arbitrário, o poder de decisão, portanto, político é limitado pela moldura institucional da política conjugada com o direito. De outro modo, por mais óbvio que possa parecer, o exercício da política é encontradiço na forma e no limite do direito, não apenas da lei.

Assim, a política, dever compreendida conforme Mouffe (2015). A autora também toma para si conceitos de Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020), para situar a política no plano ôntico, plano em que se dá a visualização das práticas da política. Entretanto, há de se pensar, ainda de acordo com a autora, o plano ontológico, *locus* em que se encontra os fundamentos do político, as bases de formação da política, desse modo, só são possíveis porque há uma base em que ontologicamente estão situados os alicerces da política. Nesse sentido, é possível afirmar, em razão do que preleciona a autora, que a política ou o político são construídos em conjunto com o direito.

Sobre essa afirmação, Habermas (2011; 2020) e Streck (2009, 2017; 2020) assinalam positivamente, ao afirmar que direito e moral são co-originários, compreendo a política como uma face da filosofia moral ou da própria moral tanto o direito quanto a política têm seus assentos na moral. Compartilham, tal como Kant (2014), um espaço contido pela moral, embora, Kant (2014) diz que a moral contém a ética e o direito, dificilmente escaparia, sob uma perspectiva deontológica, a política falando em um Estado contemporâneo que é democrático e de direito.

O que se quer firmar é que, o direito e a política, compartilham o mesmo fenômeno. A partir de uma tradição delineada pela hermenêutica filosófica em que a epistemologia, ou a teoria do conhecimento, dão uma virada radical. A compreensão, especialmente das ciências do espírito, tal como sinalizou Dilthey, não poderia conjugar com as metodologias das ciências naturais, deveriam a humanidades, ciências do espírito, possuir uma *metodologia diferente*. Gadamer (1983; 2006; 2015) avança e não avaliza a ideia de método, para se compreender a verdade como desocultação, o método só revelaria parcialmente a compreensão de um fenômeno. Por isso, busca ele na hermenêutica da faticidade de Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020), a ontologia, a hermenêutica passar a se ocupar do ser, e o ser que é ser é compreensão, todo ser compreende. Dito isso, a faticidade é o ser, faticidade é a vida fática, logo o ser é o seu passado e o futuro é que tem que ser, conforme Streck (2009, 2017; 2020), Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020) e Gadamer (1983; 2006; 2015). Note que há um postulado ontológico para a dimensão temporal futura. Extraíndo essa ideia de faticidade e comparando-a à deontologia o que há em comum é o aspecto futuro daquilo que deve-ser.

A política, independentemente de idealismos ou transcendentalismo, ou até mesmo, de arranjos institucionais consensuais, tal como o direito, tem uma dimensão

do que deve ser ou prescritiva. Pensar o direito e a política sob uma perspectiva estritamente analítica promove uma redução de sentidos que se manifesta no plano ôntico e, acaba por fim, ignorando o plano ontológico. Por essa razão, a política, além de um sistema complexo de decisão sobre o bem comum de uma dada sociedade, possui princípios institucionalizados pelo direito, além daqueles ditados pelos tribunais, que imputam o dever-ser do agir político.

Ao se notar que o direito possui ontologicamente disposições preceptivas, isto é, que vão se caracterizar uma linguagem imperativa e deontológica, a política, quando inserida em um Estado que se constitui pelo direito, igualmente deverá seguir os aspectos deônticos insculpidos no programa de Estado na Constituição Federal. Assim, pode-se afirmar que os processos que configuram a tomada de decisão política são norteados pelo direito ao ponto em que a o direito se confunde com a política. Veja, toda ação de estado é uma ação política. O direito delimita os objetivos e a formas que devem ser observadas quando do exercício da política, seja de uma simples decisão administrativa até a instituição de uma política pública. Hermeneuticamente falando o direito fático, agora transportado o conceito de faticidade para o fenômeno jurídico, é o direito que se manifesta na vida vivida dos sujeitos, ele está situado na intersubjetividade, com isso, o direito, pode-se asseverar, é uma construção histórica, uma manifestação presente e uma projeção par ao futuro. Recusar o caráter fático, hermeneuticamente aqui determinado, é promover, de alguma forma, cisões de coisas que são ontologicamente inseparáveis. Frisa-se, tal tentativa de separar a ciência, o direito de suas outras faces, fora feita por Kelsen (2006).

Contudo, para não compreender o direito e sua faticidade enquanto um fato social, conforme os positivistas o tomam, é necessário revolver o chão linguístico para desentulhar sentidos que foram herdados pela hegemonia analítica descritiva dos positivistas. A partir disso não há de se pensar em uma metalinguagem para se compreender o direito, a sua própria faticidade já revela sua condição histórica sua manifestação presente e projeção futura.

Ademais, é com o futuro que a teoria ou a doutrina tem que se preocupar, não se limitar exclusivamente a descrever de forma sistemática as práticas judiciais. Deve-se pensar se há retrocesso tanto no exercício da jurisdição quanto no processo legiferante e executivo. Isso fica claro ao se olha para o que o direito já foi, um sistema que legalizou e legitimou a escravatura, o fascismo, a exploração dos hipossuficientes. Hermeneuticamente, conquistas políticas, através de lutas historicamente sacramentadas, foram incorporadas no direito. Por conseguinte, o direito e a política se manifestaram juntos. O processo do ser-aí, agora fagocitado para o direito e política, pode ser (re)compreendido como historicidade, esta que, de acordo com Kahlmeyer-Mertens (2017; 2017), é o modo existencial com o qual o [direito e a política] faz a experiência de ser histórico[s].

Osvaldo Ferreira de Melo (1994), ao tratar dos fundamentos da política jurídica revela pontos que interessa a essa pesquisa. Primeiramente, há uma relação entre autoridade e destinatário da norma, pela dogmática, pressupõe-se um consenso. Contudo, na prática, esse consenso não se revela aceito quando da aplicação de

princípios muito gerais, que unem pessoas em adesão, no caso em concreto. Percebe-se certo grau de desconformidade. Isto é, pode-se dizer que há um consenso em reconhecer o direito como uma ordem de normas que regulam a sociedade como um todo, de forma geral e não necessariamente de forma concreta.

Ressalta-se, ainda, a maioria da doutrina que se inclina sobre o estudo da política, focaliza no estudo da política do direito. Isso significa que suas premissas partem daquilo que a dogmática jurídica fixou, tal como a validade da norma em sentido formal, para depois, a política do direito avançar sobre a legitimidade material da norma. Com isso, observa-se que há um pensamento voltado para a política do direito, algo, por exemplo, que Kelsen (2006) evitou de tratar em sua Teoria Pura do Direito.

Portanto, a maioria dos autores não pensam o direito ontologicamente político. Isto é, a questão de uma possível ontologia do direito fica relegada a uma pesquisa direcionada para uma determinada tipologia política, uma política jurídica, sob uma perspectiva ética, axiológica e teleológica, conforme Osvaldo. Não se pensa o *ser/acontecer* do direito como algo que é originalmente jurídico e político concomitantemente.

O ser enquanto ser político, vive politicamente, logo, o direito está em seu horizonte. Compreender o direito não se limita e não deve se limitar ao estudo técnico ou científico. O direito deve ser compreendido como uma experiência política do ser que se sujeita a regulação e limitações do agir em sociedade, visando o bem o comum. Assim, o direito e sua face política é aquela que, além da compreensão aprofundada de sua ciência, compartilha a experiência, o direito vivido pelo sujeito, pelo intérprete como algo que independe de suas interpelações subjetivistas.

Isso pode ser pensado a partir de Gadamer (1983; 2006; 2015). Segundo o autor a ciência moderna começou a prescindir o mundo, da sua própria faticidade. Com isso, majorou-se o apego à técnica em que cria artificialmente mecanismo encontrados no mundo da natureza. O direito tornou-se, indubitavelmente, refém dessa renúncia compreensiva de mundo. Passou a ser compreendido única e exclusivamente como uma técnica artificialmente instituída por sujeitos revestidos de autoridade institucional para tanto. Assim, o aspecto constituidor do direito, a política, restou arbitrariamente ou racionalmente excluído do seu aspecto ontológico, do seu fenômeno.

Isso é corroborado por Osvaldo Ferreira Melo (1994). O autor ao investigar e/ou buscar os fundamentos da política jurídica sintetiza que “a norma não é um corpo sem alma” (p.90). Isso implica compreender que o estudo lógico formal ou lógico dedutivo não é suficiente para estudar e compreender o direito em sua plenitude ou, ao menos, compreender o mais próximo possível de sua totalidade. Pensar o direito, assim como, estudá-lo implica naquilo que Dworkin aduz: o direito é em sua maior parte filosofia. Aliado a isso, deve-se ter em mente que o estudo científico positivista não só reduziu o direito, mas também tornou prescindível as suas circunstâncias fáticas, resultando na separação do inseparável o direito de seu genoma político.

Essa tese é confirmada por Plauto Faraco de Azevedo (1989). Para ele, a cisão do artificialmente instituída em nome da ciência do direito carrega profundas consequências para a compreensão do direito, do raciocínio jurídico e para os processos hermenêuticos. Essa consequência, segundo o mesmo autor, é conceber o positivismo jurídico como uma filosofia jurídica que intenciona limitar a compreensão do jurista sobre o conhecimento do direito. Dito de outra forma, o intérprete deveria apenas trabalhar com uma abordagem lógico formal e analítico descritiva.

Agora, retomando a questão do direito e sua face política resta evidente que o positivismo jurídico é limítrofe à compreensão do fenômeno jurídico o que, como dito, resulta em uma cisão artificial do direito da política. Pensando no caso brasileiro em que o Estado é constitucionalmente democrático de direito subjaz o germen político do direito. Eusebio de Queiroz Lima, provavelmente, endossaria tal afirmação, pois, para ele, o Estado de Direito é um ente inseparável da ordem jurídica o que significa que o Estado, enquanto ente político, atualmente, é uma criação jurídica. Isso teria sua fundação no *Rechtsstaat* alemão.

Diante disso, concebendo o direito em seu aspecto mais peculiar, o direito como uma ordem em última instância coercitiva, o Estado é regido politicamente pelo direito, ou seja, o Estado e a sua ação política é ditada pela forma e pelos limites estabelecidos pelas normas jurídicas. Entretanto, por legados teóricos distintos, o autor afirma que há quem tente separar o direito do Estado. Isso apenas confirma o legado da tradição, pois não compreende a historicidade do Estado, do direito e da política.

Segundo Kahlmeyer-Mertens (2017; 2017) a historicidade é o modo existencial com o qual o ser-aí faz a experiência de ser histórico. Traz-se esse conceito para alinhar a ideia de que tanto o Estado quanto o direito estão no horizonte histórico do intérprete. Isso implica em poder desvelar as premissas que a tradição legou, especialmente da tradição positivista, como dito, há uma intenção inescapável de subtrair do direito toda a matéria que não seja, de acordo com Kelsen (2006), rigorosamente jurídica. Por essa razão, sim, há quem ainda tente ilidir a política do direito. Como visto, por mais estranho que possa parecer para os positivistas, o Estado é *postum* por norma jurídica. Logo, a identidade jurídica é amalgamada politicamente.

Outrossim, questões imanentes à política, tais como, soberania, desenvolvimento, democracia, direitos humanos, esfera pública, são todas, hodiernamente, delineada pelo direito. Logo, faz-se jus à teoria de Rawls ao trata de justiça, especificamente quando o professor insculpe princípios que devem guiar a sociedade. Retomando, o autor mensura o igual direito a todos terem o mais amplo acesso aos direitos básicos compatível com a liberdade de todos. O segundo princípio aduz que as desigualdades, tanto sociais quanto econômicas, devem propiciar maior benefício para os menos favorecidos, em síntese.

Depreende-se desses dois princípios uma espécie de busílis que orienta a tomada de decisão política. Seria como fundamentos para exercer a decisão institucional, isto é, exercer a política. Ocorre que no Brasil, é possível pensar em uma justiça, ou melhor, em uma política justa a partir da própria constituição. Por esse motivo, esse artigo

pretende retomar a natureza política do direito, afinal, entre ambos – direito e política, apenas existente uma diferença ontológica dada a faticidade do fenômeno normativo.

Se a política é compreendida pelo pensamento ou na ação de gerir uma sociedade, indubitavelmente, o direito será a viga mestra que não somente sustenta a política, mas lhe dita como fazer política. Algo que há de se confirmar, nesses termos, que o direito é a/uma política de Estado. Para aclarar, parafraseando Streck (2009, 2017; 2020) que diz que não existe a coisa sem conceito e o conceito sem a coisa, o direito não existe sem a política e a política não existem sem o direito. A partir disso é que se justifica a tentativa de aqui construir um princípio político-jurídico ou jurídico-político que determine, de forma preponderante, o pensar politicamente, um princípio de faticidade para o direito.

Habermas (2011; 2020), embora procedimentalista, procurou tratar da democracia e do direito. Algo que já sinalizava, até mesmo para uma matriz procedimental, algum ponto de imbricação entre direito e política. O que se quer afirmar, não é necessariamente novo – Streck (2009, 2017; 2020) já defende de alguma forma, é que o a faticidade é o existencial do direito, como dito, o direito é uma construção histórica, uma manifestação presente e uma projeção futura em que não cisão dos fenômenos que o compõem, tal como a política, por exemplo.

Ainda assim, possa existir dúvidas quanto a uma ontologia do direito, tal como o direito por ele mesmo. Por ser um fenômeno, o direito, não é inteligível por si só, depende do ser, do intérprete, do sujeito para ser compreendido e construído o seus os sentidos, inclusive do fenômeno jurídico. Sentido que se dão na intersubjetividade, isto é na linguagem pública compartilhada em que a coisas e seus significados já foram assentando historicamente.

A saída para, novamente, não reduzir o direito à norma jurídica subtraída de todas as outras características, é pensa no *correlato* do Dasein – ser-aí, é pensar, portanto, no *Mitsein*, ou seja, no ser-com-o-outro ou o ser-no-mundo. O ser enquanto possibilidade, segundo Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020), inclusive possibilidade do nada, relaciona-se com os outros por meio da linguagem. Esta, por seu turno enuncia ou torna explicitativo o fenômeno normativo, seria o *locus* onde o direito se mostra. Isso ocorre porque a construção do direito se dá na linguagem, esta que é intersubjetiva, há uma interatividade plúrima de seres, desse modo, em uma realidade onde os seres são com os outros no mundo o direito é constituído. De outro jeito, as relações ontologicamente estabelecidas entre os seres implicam indiscutivelmente uma ação ou uma relação política e que dela surge o direito.

É importante destacar, conforme aludido acima, que o conceito de *Mitsein* seria mais uma abertura para pensar o direito ontologicamente, pensar sobre uma perspectiva de que ele é em sua dupla dimensão ôntico e ontológico politicamente. Segundo Kahlmeyer-Mertens (2017; 2017), o *Mitsein* pode ser o ser com o nada ou com a ausência do outro, mas ele se realiza enquanto ser-no-mundo porque ele se relaciona com os seus existenciais, tais como a virtude, a legalidade. De outro giro, o ser relacionando-se com outro ser, igualmente, constitui-se pelos seus existenciais, aqui,

afirma-se, para efeitos desse estudo, o direito é um existencial no horizonte do ser-aí, e este com os outros, ou isoladamente, são naturalmente políticos, o direito é produto dessa existência política, entre outras.

Outro aspecto a ser levado em consideração é fato de o direito, também, servir de meio para coexistência pacífica dos seres. O que se argumenta é que o ser-aí e o ser-no-mundo se relacionam diretamente com o direito ao ponto de constituí-lo como um fenômeno que torna explicitativo o aspecto político do fenômeno normativo. Para Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020), isso fica mais claro, pois segundo ele a ciência é a ciência do real, logo toda tentativa de se fazer ciência do direito implica em uma ação política. Ademais, o ser-aí já possui uma estrutura existencial do ser-com-o-outro. Com isso, o direito é construído sobre a base existencialidade do ser-aí, portanto, o direito não é, definitivamente e exclusivamente, um ato criado institucionalmente, ele possui bases ontológicas do próprio ser que o cria.

Ferraz Jr. (2014; 2015), ao trata da teoria do direito, deixa transparecer a ideia de que o direito é ontologicamente deontológico, uma vez que sua matéria, sua substância seminal é prescritiva. Porém, ao se apropriar dos legados de Heidegger (2012; 2015; 2018; 2020), aqui é possível afirmar que o direito, antes de tudo, é ontologicamente existencial, pois este é o solo onde o sentido do direito se dá. Até mesmo para se fazer ciência do direito é necessário retroceder um pouco para o ser contemplar o direito, compreender a manifestação concreta para depois teorizar. Isso significa afirmar que a decisão política, até sobre teorização, já permite compreender um fenômeno antes mesmo da sua cientificização.

Partindo dessa síntese, pensar o direito de forma ontológica e/ou fenomenológica implica em uma ação ainda mais radical, implica, antes de tudo, em permitir que o fenômeno jurídico se manifeste de forma inicial, mais precípua possível. Só nessa *fase* que é possível ver *verdadeiramente* o direito, a partir, pois, da sua manifestação precedente a qualquer teorização. Não seria descabido sustentar que o ser-aí é naturalmente e ontologicamente político, este é um dos seus existenciais, é condição de possibilidade de qualquer ordem normativa sem cisão cognoscitiva, afinal o ser-aí é espaço de sentidos do mundo, é ele que está no mundo e franqueia a si mesmo a compreensão das coisas, inclusive antes mesmo de quaisquer ciências, há sempre uma antecipação.

O argumento que ganha força nesse ensaio seria o de que o ao se visar a dimensão ontológica fundamental do direito estará mais afundo, mais encoberta do que a dogmática jurídica é capaz de desvelar. Isso porque a dimensão mais originária do direito é o ser-aí politicamente existindo, o que, por apropriação conceitual, a natureza do direito para além de político-jurídico acaba sendo indeterminada uma vez que sua constituição se dá faticidade que carrega o selo histórico, enuncia-se presentemente e se lança para o futuro. Bastar pensar que o direito por opção política já legalizou a escravidão, o nazismo, o fascismo, entre outros, já como assinalado.

Ressalta-se outra perspectiva, Gadamer (1983; 2006; 2015) ao tratar da crítica ao psicologismo indica a fenomenologia de Husserl o primeiro passo para uma nova fundamentação filosófica. Isso para o direito implica a abertura para romper as vezes

Comteana que outrora reduzia o direito a um dado, a um fato desconectado de sua faticidade. É importante destacar que embora o fato, o direito enquanto fato, ao ser compreendido positivamente exclui o fato de sua existência, pois, fato para o positivismo não está conectado ao existencial do direito, isto é, direito enquanto fato social não necessariamente é direito em sua faticidade. Pode ser, dogmaticamente, limitada a um fato posto pela razão humana de forma contingencial sem, inclusive, considerar sua historicidade

José Afonso Martins (2015) quando trata da filosofia política percorre um caminho que permite desocultar a face política do direito. Para o autor a filosofia política surge concomitantemente à experiência política, pois, segundo ele, a política para ser experimentada já se exigia pensar sobre ela, mesmo que de forma não consciente sobre o que era exatamente política, contudo, adverte-se que essa posição sofre críticas, inclusive como já dito aqui, não há teoria sem experiência. Mas, pode ele ter razão, uma vez que o ser se realiza na experiência e não como algo estanque ou de substância, o ser acontece ao viver a vida fática.

Essa vida fática, ainda de acordo com o autor, para a política, na Grécia, trata das ações na esfera pública, essas ações, organização coletiva, rompe com um sistema rigorosamente hierarquizado em autocentrado, tal como a monarquia. Com os gregos a política assume uma dimensão distinta em que há um debate público sobre interesses coletivos, decisões que afetam todos. Aqui, pode-se dizer que se faz emergir o direito como um postulado político, ou seja, como condição de possibilidade para o público, para o coletivo, ou nos termos deste trabalho na reunião dos seres, do ser-com-o-outro.

Isso, permite pensar o direito como um existencial de uma coletividade que tem por fim estabelecer a convivência, as relações mútuas em prol de um interesse comum ou coletivo. Ainda sobre a política, sob a perspectiva da filosofia política, ela deve ser guiada por virtudes, como o equitativo e/ou a igualdade dos seres que compõem a coletividade. Assim, o direito desempenha um papel sensível de torna factível a gerência de um todo, de uma comunidade de forma equitativa.

Reassentada a ideia de política, torna-se impossível, não metodologicamente -, mas sim ontologicamente, separar o direito da política, visto que ambos ocupam o mesmo solo existencial do Dasein. O máximo que pode ser afirmar, a partir da hermenêutica da faticidade é que entre direito e política não há uma separação, mas sim, uma diferença ontológica, talvez com manifestações distintas.

Isso corrobora para o argumento de que, a igualdade como pressuposto da política grega, segundo José Antonio Martins (2015), atribuiria as mesmas condições dos sujeitos adentrarem no debate político. Seria a igualdade, portanto, a ideia central da política. Mas, segundo Gadamer (1983; 2006; 2015) e a sua dialética da pergunta que objetiva colocar luz sobre algo que permanecia no escuro, indaga-se, como assegurar uma virtude política? A resposta deriva dela mesma, da política. Sendo ela a ação e a decisão do coletivo, decidir por assegura uma regra. Uma regra que garante ao ser o seu direito de participar do debate público segundo algumas regras. Note que o direito

se manifesta politicamente na organização pública. O direito se revela no solo político ontologicamente estabelecido.

Ainda a respeito da dialética da pergunta, Gadamer (1983; 2006; 2015) acaba por ilustrar bem o movimento compreensivo do ser. Voltando-se, agora, ao direito, a sua dimensão política, isto é, o mesmo fenômeno agora visto como política, só é possível a partir, conforme o autor, da concretização da consciência histórica das repercussões dos sentidos. A consciência histórica é a capacidade do ser compreender a si mesmo inserido no mundo e sua historicidade que permite alcançar, por exemplo o direito para além das seções artificialmente criadas pelo positivismo. Isso, igualmente, pode ser visto até mesmo quando um leigo procura compreender o direito, nesse caso a diferença que ele faria entre direito e política estaria apenas assentada na enunciação das palavras, porém não nos fundamentos.

Em síntese, o direito é política. São coisas inseparáveis ontologicamente. Logo é possível compreender o direito por sua ontologia quando o intérprete vai além das estruturas sistematizadoras da ciência do direito. Ademais, a política, desde sempre, estruturou-se com arrimo do direito, este, podendo até ser o mais rudimentar. Com isso, pensar na faticidade do direito é pensa em como fazer a política. Por essa razão, inculpe-se aqui a uma espécie de princípio gnosiológico, o da faticidade do direito em que a política é presente antes mesmo da teorização dogmática.

93

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A faticidade do direito e sua constituição política revelam uma profunda interconexão entre o fenômeno jurídico e a realidade social e política. O método fenomenológico-hermenêutico, conforme descrito por Heidegger, nos permite compreender o direito não apenas como um conjunto de normas, mas como um fenômeno que se manifesta na vida concreta dos indivíduos. A redução, destruição e construção são elementos essenciais para desvelar as camadas de significados que se acumulam sobre o fenômeno jurídico ao longo do tempo.

O direito, hoje, é frequentemente compreendido sob uma perspectiva técnico-científica, influenciada pela tradição positivista. No entanto, essa visão reducionista ignora outras dimensões importantes do direito, como a política, a moral e a economia. A faticidade do direito, conforme Heidegger e Gadamer, nos convida a pensar o direito como uma manifestação concreta e histórica, que se dá no horizonte do intérprete.

A faticidade do direito e sua constituição ontologicamente política destacam que o direito não é apenas um sistema de normas, mas um fenômeno social construído historicamente com a concepção humana. A política, por sua vez, é inseparável do direito, pois ambos compartilham o mesmo solo existencial do Dasein. A compreensão do direito deve ir além do estudo técnico ou científico, considerando sua face política e sua experiência vivida pelos sujeitos.

Em suma, a faticidade do direito nos permite compreender o fenômeno jurídico em sua totalidade, considerando suas dimensões ontológicas, políticas e sociais. Essa

abordagem nos oferece uma visão mais rica e profunda do direito, que vai além da mera aplicação de normas, integrando a realidade concreta e histórica dos indivíduos

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Plauto Faraco de. *Crítica à dogmática e hermenêutica jurídica*. Porto Alegre: Editora Sergio Antonio Fabris Editor, 1989.
- BOBBIO, Norberto. *O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito*. Tradução de Márcio Pugliesi; Edson Bini; Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 2006.
- FERRAZ JR., Tercio Sampaio. *A ciência do direito*. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2014.
- _____. *Introdução ao estudo do direito*. Técnica, decisão, dominação. 8. ed. rev. e ampl. São Paulo: Atlas, 2015.
- GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Tradução de Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.
- _____. *O problema da consciência histórica*. Organizador: Pierre Fruchon. Tradução Paulo César Duque Estrada. 3 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Flávio Paulo Meurer. Revisão Enio Paulo Giachini. 15. ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- _____. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução Flávio Paulo Meurer. Revisão Enio Paulo Giachini. 15 ed. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015
- HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Sibeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2011. v. 2.
- _____. *Faticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução de Felipe Gonçalves Silva, Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- HART, H. L. A. *O conceito de direito*. Tradução de Antônio de Oliveira Sette-Câmara; revisão de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Organização Massimo Di Felice. Tradução Marco Aurélio Werle. São Paulo: Paulus, 2020.
- _____. *O que é isto: a filosofia?* Tradução Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Vozes 2018.
- _____. *Ontologia: (hermenêutica da faticidade)*. Tradução Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Ser e tempo*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2015.
- KAHLMAYER-MERTENS, Roberto S. *10 lições sobre Gadamer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- _____. *10 lições sobre Heidegger*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- KAHLMAYER-MERTENS, R. S.; SANTOS, G. A. dos. *Befindlichkeit e Stimmung, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger*. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, 2020, v. 9, n. 1, p. 179–194. DOI: 10.12957/ek.2020.49403. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/49403>. Acesso em: 24 abr. 2025.
- KANT, Immanuel. *Princípios metafísicos da doutrina do direito*. Tradução Joãozinho Bekenkamp. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2014.
- KELSEN, Hans. *Teoria pura do direito*. Tradução de João Baptista Machado. 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- MARTINS, José Antônio. *Filosofia política*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2015.
- MELO, Osvaldo Ferreira de. *Fundamentos da política jurídica*. Porto Alegre: Editora Sergio Antonio Fabris Editor, 1994.

MOUFFE, Chantal. *Sobre o político*. Tradução Fernando Santos. São Paulo. Editora WMF Martins Fontes, 2015.

ROSS, Alf. *Sobre el derecho y la justicia*. 3 ed. Buenos Aires: Eudeba. 2011.

SCHLEIRMACHER, Friedrich D. E. *Hermenêutica: a arte da interpretação*. Tradução Celso Reni Braidá. 10 ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

STEIN, Ernildo. *A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano*. 3. ed. Porto Alegre: Movimento, 1991.

STRECK, Lenio Luiz. *Hermenêutica jurídica e(m) crise: uma exploração hermenêutica da construção do Direito*. 8. ed., rev. e atual. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009

_____. *Verdade e consenso: constituição, hermenêutica e teorias discursivas*. 6 ed. rev. e ampl. São Paulo: Saraiva, 2017.

_____. *Dicionário de Hermenêutica: 50 verbetes fundamentais da Teoria do Direito à luz da Crítica Hermenêutica do Direito*. 2 ed. Belo Horizonte: Coleção Lenio Streck de Dicionários Jurídicos: Letramento: Casa do Direito, 2020.

WARAT, Luis Alberto. *Introdução geral ao direito I: interpretação da lei: tema para uma reformulação*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1994. v. 1: Interpretação da lei: tema para uma reformulação.

Submetido: 26 de abril de 2025

Aceito: 24 maio de 2025

95

ENTREVISTA

Marco Aurélio Werle acerca de seus estudos sobre Hegel e Goethe

Gustavo Torrecilha¹
Universidade de São Paulo - USP

APRESENTAÇÃO

Trata-se de uma entrevista com o professor Marco Aurélio Werle (Universidade de São Paulo) acerca de sua trajetória de pesquisa, especialmente no que diz respeito aos seus trabalhos envolvendo as obras de Hegel e Goethe. O professor discute, para além do desenvolvimento de sua investigação dos dois autores, as relações entre a figura de Goethe e a estética de Hegel. Além disso, também são abordados os próximos passos de sua pesquisa, que envolvem um trabalho com o romance de formação *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* e a tradução da correspondência completa entre Goethe e Schiller, bem como os desdobramentos filosóficos desses empreendimentos.

Gustavo Torrecilha:

1. Desde quando o senhor se ocupa com a relação entre Hegel e Goethe?

Marco Aurélio Werle:

Desde meu doutorado, ou melhor, já no fim do mestrado, em 1996, quando preparei um projeto de doutorado sobre a estética de Hegel, que tinha como objetivo situá-la na chamada época de Goethe [*Goethezeit*]. Essa interpretação mais ampla da estética de Hegel, que eu imaginava fazer a partir dos fundamentos da chamada estética da época de Goethe, não foi possível de ser executada de modo mais detalhado em minha tese de doutorado, e isso por uma série de exigências de rigor a que me propus naquele momento, bem como também pelo fato de que importava estabelecer uma determinada leitura interna e sistemática do tema da poesia na estética de Hegel. Meu doutorado foi publicado em livro em 2005 (Werle, 2005), sendo que Goethe está nele fortemente presente, por exemplo, quando situo a poesia lírica e dramática.

¹ E-mail: gustavo.torrecilha@usp.br

Cabe destacar que nesta época, entre 1997 e 2004 traduzimos a estética de Hegel, que saiu publicada em 4 volumes. Ficou cada vez mais claro para mim, nesta tradução, o quanto Goethe está presente por todos os lados da estética de Hegel. Escrevi um artigo sobre isso, em 2001 publicado pela revista *Discurso* (Werle, 2001).

Torrecilla:

2. *Como se desenvolveu a seguir esta investigação?*

Werle:

A partir de 2002, quando entrei como professor na USP, percebi que precisaria dar uma atenção mais específica a Goethe, independentemente de Hegel. Inicialmente minha abordagem de Goethe foi norteadada pela relação mais direta com a estética de Hegel. Isso se reflete no artigo de 2002 sobre a relação da poesia de Goethe com a estética de Hegel e na aula inaugural de 2003 no Departamento de Filosofia da USP sobre a recepção da pintura na estética de Hegel, mediada pela discussão de Goethe com Diderot acerca do papel do colorido. A partir de 2003 em diante, passei então a me dedicar mais diretamente à obra teórica de Goethe, em especial aos escritos sobre arte, que acabei por traduzir para o português, e que foram publicados em 2005, pela Editora Humanitas/Imprensa Oficial, com reedição em 2008 e outras depois. A isso se liga o estágio de dois meses no *Goethe Nationalmuseum* de Weimar/Alemanha, em 2003 e a comunicação na ANPOF de 2004 sobre o romance *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*. Para complementar essa inflexão dos estudos sobre Goethe, cabe mencionar um curso de graduação que dei sobre a estética de Goethe, em 2005. Na época orientei dois mestrados sobre Goethe, um sobre a obra de juventude de Goethe e outro sobre sua posição estética diante das artes plásticas, desde sua *Viagem à Itália*, envolvendo também o método morfológico.

Nessa ocupação com as reflexões de Goethe sobre temas artísticos, sempre me vinham algumas interrogações, que passaram a servir como uma espécie de horizonte investigativo: que sentido há em estudar Goethe no âmbito filosófico? E qual é a importância de Goethe para quem pretende compreender a estética de Hegel? Tratam-se de questões bastante complexas, que já foram respondidas de diferentes maneiras. Tentarei a seguir levantar alguns aspectos do problema. Em primeiro lugar, para quem está familiarizado com a estética de Hegel, como já disse acima, salta aos olhos as inúmeras referências a Goethe. Poder-se-ia objetar que temos também inúmeras outras referências a poetas ou artistas, por exemplo, a Homero e a Shakespeare na abordagem hegeliana. Poder-se-ia também considerar que a referência a Goethe decorre da própria estrutura da estética de Hegel, que procura acompanhar de perto a obra dos grandes artistas e literatos.

Entretanto, parece-me que a presença de Goethe se faz sentir de maneira mais profunda na estética de Hegel, e isso no que toca à própria decisão de Hegel, nos anos 20 em Berlim, de elaborar ou aprofundar uma parte de seu sistema dedicada exclusivamente à arte, isto é, à estética. Se bem que, do ponto de vista sistemático,

Hegel já previa um lugar para a arte na *Enciclopédia das Ciências filosóficas*, antes mesmo dos cursos sobre estética. Mas, uma coisa são as indicações sumárias e abreviadas que encontramos sobre a arte nessa obra, outra coisa é a elaboração pormenorizada e a dedicação de vários semestres universitários à estética. E talvez não seja coincidência que Goethe e Hegel cultivem, a partir de 1820, uma aproximação que anteriormente não tinha sido possível, já que para Goethe, desde a época de Jena, quando se conheceram, o modo de exposição de Hegel não era propriamente estimulante. Mas, o tempo passa e com ele também aquele momento de efervescência política e cultural que deu origem ao romantismo e idealismo no início do século XIX: é hora da ave de Minerva alçar seu vôo! Ou talvez, do absoluto se associar ao fenômeno primordial...

Arrisco aqui uma hipótese que talvez merecesse um aprofundamento maior: parece-me que Hegel dificilmente se dedicaria à estética se não houvesse surgido em sua época o fenômeno Goethe e aquilo que esse fenômeno suscitou em termos de reflexão artística e de engrandecimento da figura da poesia em relação à filosofia. A influência e a representação de Goethe para a cultura alemã e europeia permitem a Hegel precisamente compreender a arte como um fenômeno de amplitude mundial e absoluta, que tem uma posição elevada na esfera das manifestações do espírito. Não se trata de imaginar aqui uma mera glorificação de Goethe, mas salta aos olhos precisamente a magnitude e a imponência de Goethe como centro articulador dos mais altos interesses alemães e europeus daquela época, no seio da modernidade. Goethe surge como referência central para os grandes nomes da música, da filosofia, da literatura e das ciências da época. Em termos práticos, interveio diretamente na contratação de químicos, biólogos e físicos para a Universidade de Jena, ligada na época à corte de Weimar. Esta é a dimensão política e cultural do conselheiro da corte de Weimar, que certamente esteve sempre no horizonte das preocupações de Hegel. É essa percepção de Goethe como centro irradiador que me levou a tentar compreendê-lo por ele mesmo e considerar que isso seria ao mesmo tempo um percurso natural para a compreensão da própria estética de Hegel.

Torrecilla:

3. O senhor poderia explicar um pouco mais como se coloca a relação entre Goethe e Hegel para a compreensão das questões estéticas da época? Em que sentido a figura de Goethe é decisiva?

Werle:

Embora Hegel ressalte o ideal grego de beleza, sua atenção se dirige especialmente para um fenômeno artístico de sua época e a inserção dele na história do pensamento. A obra de Goethe, na medida em que apresenta uma resolução bem sucedida da relação entre antigos e modernos, se projeta tanto do ponto de vista criativo quanto do ponto de vista crítico, de modo que a estética hegeliana se constrói a partir de uma percepção do “fenômeno” Goethe e de sua significação para a literatura mundial, enquanto marco da cultura alemã e europeia. A figura de Goethe não é invocada somente devido à sua “genialidade”, mas por representar uma atitude objetiva e artística de envergadura histórica, uma espécie de tipo universal humano atento a tudo

ENTREVISTA

Marco Aurélio Werle a cerca de seus estudos sobre Hegel e Goethe

o que está à sua volta. É o que sugere o adendo 3 do § 24 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, que trata da relação entre lógica e metafísica, mais precisamente da possibilidade de um saber baseado na amplitude da experiência humana:

Um grande sentimento [*Sinn*] tem grandes experiências e no jogo variegado do fenômeno percebe aquilo que interessa. A ideia está presente e é efetiva, não é algo situado num além e que permanece oculto. O grande sentimento, por exemplo, o de Goethe, que observa a natureza ou a história, tem grandes experiências, entrevê o racional e o exprime (Hegel, 1989, p. 87).

Não é à toa que o período da vida de Goethe (1749-1832) foi tomado por estudiosos como constituindo a base para a designação de toda uma época, a chamada “época de Goethe” [*Goethezeit*]. Numa carta de Hegel a Goethe de 24 de abril de 1824 lemos: “Quando olho para o curso de meu desenvolvimento espiritual, vejo o senhor entretido por todos os lados e permita-me que eu possa me nomear um de seus filhos; meu interior recebeu do senhor um alimento para uma força de resistência contra a abstração e se orientou por suas obras como se fossem faróis” (Hegel *apud* Gadamer, 1993, p. 67-68).

Tendo em vista esse fato, apresenta-se para nós uma via de mão dupla de análise: ao se investigar de modo aprofundado certos tópicos e autores da estética da época de Goethe, ao mesmo tempo torna-se possível penetrar em certos meandros dos desafios a que responde a própria estética de Hegel. É inegável que a estética de Hegel se erige a partir de desdobramentos do romantismo e do classicismo alemães, bem como do pré-romantismo, movimentos com os quais Goethe teve uma forte ligação, mesmo quando deles discordava. Uma investigação mais atenta nos revela que há um fio condutor que se inaugura no âmbito alemão, em torno de 1750, com figuras como Baumgarten, Lessing, Winckelmann e Herder, e se estende até Hegel, passando por Kant, Schiller e o romantismo². O desafio lançado por Baumgarten, de uma “ciência do conhecimento sensível”, permanece como uma tarefa a ser resolvida. Não é à toa que 70 anos depois do surgimento da *Estética* com Baumgarten, Hegel inicie seus *Cursos de estética* discutindo não apenas o termo “estética”, mas também enfrentando as objeções que poder-se-ia fazer à filosofia da bela arte, seja pelo lado da sensibilidade, seja pelo lado do intelecto. Isto é, Hegel considera ainda a tarefa da filosofia da arte segundo os termos inaugurados por Baumgarten, embora o encaminhamento dessa “contradição” seja obviamente bem distinto do de Baumgarten, uma vez que Hegel não apenas se beneficiará das conquistas da *Crítica da faculdade de julgar*, de Kant, em relação a um conceito, por assim dizer, reflexivo ou reflexionante da sensibilidade,

² Pode-se dizer que os estudos de Peter Szondi, em particular seu *Poetik und Geschichtsphilosophie I und II*, constituíram um importante resgate desse fio condutor da história da estética na Alemanha e isso a partir de casos concretos, envolvendo principalmente as transformações no campo da teoria dos gêneros literários. Procurei explorar alguns pontos do primeiro momento dessa história no artigo “Winckelmann, Lessing e Herder: estéticas do efeito?” (WERLE, 2000). Um dos documentos mais fortes, em termos intuitivos, da época é o romance de Goethe, *Os sofrimentos do jovem Werther*, que analisei no artigo “Natureza e sociedade no Werther de Goethe.” (Werle, 2017).

como também compreenderá a atividade racional segundo a perspectiva do movimento do conceito³. Dando mobilidade ao sensível e à razão, Hegel poderá erigir um amplo sistema de estética, desde a perspectiva da própria contradição que marca todo fenômeno artístico ou literário. Ao contrário de Baumgarten, não se procurará mais “resolver” o caráter confuso do sensível, e sim assumir a contradição como sistema.

Torrecilla:

4. *Faz alguns anos que o senhor se ocupa do romance Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister. O senhor poderia falar um pouco disso?*

Werle:

No momento estou realizando um ano sabático junto ao IEA/USP (março de 2024 até fevereiro de 2025), como pesquisador, justamente para escrever um livro sobre este assunto, cujo título provisório é *Teatro e vida no Meister de Goethe*. Trata-se de investigar o romance de Goethe a partir de seu significado filosófico, estético, literário, educacional, psicológico e social, que ele teve em sua época e continuou tendo desde então nas ciências humanas, principalmente devido à repercussão do conceito de *Bildung*, que pode ser traduzido por formação, educação ou cultura. Segundo Hegel, todo o romance se equilibra entre a poesia do coração (teatro) e a prosa do mundo (vida), entre subjetividade e objetividade. O personagem Meister, ao receber no nono e último capítulo do sétimo livro sua carta de aprendizado, reafirma o antigo adágio: “longa é a arte, breve é a vida”.

Poucas obras literárias tiveram tanto impacto na história da literatura e da filosofia quanto o romance de Goethe, escrito entre os anos de 1794-97. Surgido num momento em que o gênero do romance, depois de ter começado a se estabelecer em seus contornos básicos ao longo do século XVIII, estava encontrando seu ponto culminante e sua fixação como veículo literário por excelência, esse romance de Goethe costuma ser tido como inaugurador do chamado “romance de formação” [*Bildungsroman*].

O conceito de *Bildung* é central para toda a filosofia alemã da época. Segundo H. G. Gadamer (1993, p. 9-12), em *Verdade e método*, ele foi principalmente trabalhado e problematizado em várias direções culturais pela reflexão de Hegel. Com efeito, o estilo filosófico de Hegel na *Fenomenologia do espírito* é muito próximo daquele presente

³ Buscando compreender a noção de autonomia da estética em Kant, menos a partir de um registro puramente filosófico ou de história da filosofia, e sim a partir de questões efetivamente estéticas, tratei da posição de Kant em relação a Baumgarten, de um lado, e Hegel, de outro, no artigo “O lugar de Kant na fundamentação da estética como disciplina filosófica.” (Werle, 2005). Igualmente tentei traçar um percurso positivo entre a *Crítica da faculdade de julgar* e os *Cursos de estética*, a partir de certos momentos-chave em que a filosofia crítica, na análise do juízo estético, aponta para a instância especulativa e idealista. Defendo, portanto, que apesar de haver uma incompatibilidade entre o ponto de vista essencialmente subjetivo de Kant, que se encontra alicerçado numa teoria do juízo, e a perspectiva idealista do enunciado especulativo em Hegel, há também uma certa continuidade entre o ponto de vista kantiano e o hegeliano. Cf. Werle, 2019.

ENTREVISTA

Marco Aurélio Werle a cerca de seus estudos sobre Hegel e Goethe

no romance de Goethe. Na “Introdução” à *Fenomenologia do espírito*, Hegel se refere ao processo do em si e para si da consciência, que realiza o caminho da formação para o saber, como se a consciência fosse uma personagem, e ao processo de identificação da experiência por parte do filósofo, que apenas observa, o *para nós* que reconhece o que ocorre por detrás da consciência, sem que ela o saiba. No romance de Goethe esse pensamento está expresso não só na relação entre o narrador e os personagens, como também se coloca na relação de Meister com a Sociedade da Torre⁴.

Com Hegel, o termo formação remete não apenas a um ideal particular e individual, mas a um processo inscrito na própria dinâmica histórica e cultural de toda a metafísica ocidental até os dias de hoje. Na *Fenomenologia do espírito* vemos a consciência percorrer uma série de figuras da consciência e do espírito que sintetizam todas as possibilidades de efetivação do saber e da ação humana, desde a dimensão da teoria do conhecimento, da descoberta da subjetividade e da intersubjetividade, passando pela vida social e cultural e chegando às chamadas esferas totalizantes da religião e da filosofia.

Basicamente, a obra de Goethe é *uma realização poética* daquilo que na filosofia pós-kantiana se chama de *sistema de filosofia*. Parece-me central a concepção de Goethe e de Hegel, no ambiente pós-kantiano e com ressonâncias da Revolução Francesa, de fazer uma espécie de genealogia da consciência, ou seja, de explorarem os principais aspectos de efetivação do ser humano no mundo e isso sempre desde uma perspectiva “neutra”, não procurando julgar o ser humano, sem recorrer a uma maquinaria, como diz Schiller em cartas a Goethe de 8 e 9 de julho de 1796, e sim se colocando apenas como observadores do percurso da formação humana: um como narrador (Goethe) e o outro como filósofo (Hegel).

Torrecilla:

5. Sua livre-docência de 2009, publicada em livro, é sobre a estética de Hegel na época de Goethe. O senhor poderia falar disso?

Werle:

Sim, *A aparência sensível da ideia* (Werle, 2013), livro publicado em 2013 junto à editora Loyola, com o subtítulo *Estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*.

Nesse livro estão reunidos artigos e ensaios que remontam ao período pós-doutoral, ou seja, refletem pesquisas que realizei entre 2000 e 2009. O assunto principal é a estética de Hegel e sua época, assunto que na verdade venho pesquisando nos últimos 25 anos e que alcançou alguns desdobramentos, em termos de publicações: na direção do classicismo de Weimar realizei a tradução dos *Escritos sobre arte* de Goethe (Goethe, 2008), em 2005, e na direção do romantismo a tradução da *Doutrina da arte* de August Schlegel (Schlegel, 2014), em 2014.

⁴ Cf. uma palestra online que fiz sobre a relação entre o *Meister* de Goethe e a *Fenomenologia* de Hegel: <https://www.youtube.com/watch?v=9hxeeJWWgTA>

No período posterior à livre-docência procurei realizar uma ampliação e um alargamento de alguns aspectos e perspectivas da “estética da época de Goethe”. No que se refere à importância e ao sentido de se investigar isso, penso que o assunto da constituição da estética e de suas modalidades de afirmação é imprescindível para que se consiga compreender tanto os fundamentos do trabalho na área de estética, seja voltado à crítica ou à história da arte, quanto os aspectos essenciais da própria história da filosofia do período (com seus problemas éticos, epistemológicos, metafísicos, etc.), os quais passam em larga medida pelo campo da estética.

Eu queria aqui também lembrar que estes estudos correram em paralelo com uma tradução que fiz de excertos da *Ciência da Lógica* (Hegel, 2011), publicados pela Editora Barcarolla, em 2011, ou seja, como uma extensão da ocupação com a estética de Hegel⁵, muito embora signifique também uma inserção no campo dos problemas filosóficos em geral.

A fim de detalhar meus objetivos de pesquisa, ressalto, de início, que a estética de Hegel, como aglutinadora de praticamente todos os problemas de estética do período que se estende de 1750 a 1830, funciona em minhas investigações como um repertório de motivos e chaves de leitura para a realização de incursões em outros autores da estética da época de Goethe. O movimento de pesquisa se dirige tanto da estética de Hegel para o seu tempo quanto das produções teóricas, literárias e artísticas desse tempo para Hegel. Com isso, acredito fazer justiça ao que pretendeu Hegel em seu grande empreendimento sistematizador, que são os *Cursos de estética*, e ao mesmo tempo acredito alcançar um fio condutor sólido para a abordagem de outros autores. Não se trata simplesmente de situar o pensamento estético desse período como se encaminhando teleologicamente para Hegel ou de interpretá-lo pura e simplesmente a partir de Hegel. Antes, a estética de Hegel se afigura como uma espécie de pano de fundo ou ponto de fuga, a ser compreendida em sua gênese estética e filosófica.

Dito de outra forma, acredito que investigando de modo aprofundado certos tópicos e autores da estética da época de Goethe, ao mesmo tempo torna-se possível penetrar em certos meandros dos desafios a que responde a própria estética de Hegel. Pois, é inegável que a estética de Hegel se erige a partir de desdobramentos do romantismo e do classicismo alemães, bem como do pré-romantismo.

Torrecilla:

6. Atualmente o senhor também está trabalhando numa tradução da correspondência sobre Goethe e Schiller. O senhor poderia falar sobre isso e a importância desta correspondência para a constituição da filosofia da arte na época e para Hegel?

Werle:

Trata-se de uma tradução, com comentário e notas, da *Correspondência entre Goethe e Schiller*. Essa proposta de trabalho envolve atualmente três tradutores: além de mim, o prof. Pedro Franceschini (UFBA) e o prof. Vladimir Vieira (UFF). Trata-se

⁵ Tratei disso no artigo Werle, 2015.

ENTREVISTA

Marco Aurélio Werle a cerca de seus estudos sobre Hegel e Goethe

de um projeto de longo prazo, que pretende realizar uma tradução completa e integral para a língua portuguesa, das 1015 cartas dessa correspondência, empreendida entre 1794 e 1805. Estamos praticamente concluindo esta tradução, que sairá pela EDUSP. A tradução atualmente disponível no Brasil, em língua portuguesa, é parcial, correspondendo a somente 136 cartas⁶.

Inicialmente Schiller morava em Jena e Goethe em Weimar, cidades próximas do hoje estado da Turíngia. Em 1799 Schiller se muda para Weimar, mas ambos não deixam de escrever cartas. Nelas temos referências a quase todas as personalidades literárias e filosóficas da época, de modo que percorrê-las e investigá-las significa realizar uma verdadeira incursão pela literatura daquele momento e pela filosofia alemã pós-kantiana, marcada principalmente pelo idealismo e pelo romantismo. A presença de Schiller implica ainda um retorno constante ao ponto de vista da própria filosofia kantiana.

A correspondência mais intensa ocorre nos anos de 1797 e 1798, em parte porque nesse momento ambos já estavam mais afinados em termos de objetivos literários e estéticos e pode-se dizer que também confiam mais um no outro, depois de um início mais tímido, lá por 1794 e 1795. Depois de 1803 a saúde de Schiller começa a piorar e as cartas vão ficando mais escassas. É preciso atentar também para a posição de ambos nessa correspondência: Goethe (1749) era dez anos mais velho do que Schiller (1759). Além disso, era o grande poeta da corte de Weimar e a personalidade mais importante de um círculo literário maior. Foi conselheiro da corte, ao passo que Schiller foi inicialmente professor de história em Jena. Ou seja, a posição de Goethe era muito mais influente que a de Schiller, de modo que Goethe parece sempre conduzir a correspondência. Também não se pode desconsiderar que foi Goethe que a reuniu e publicou em 1829, muitos anos depois da morte de Schiller. Não se pode dizer que é uma relação “igual” entre ambos, no que concerne à posição social. Por outro lado, são “iguais” no plano intelectual, se é que essa categoria, a da igualdade, é apropriada para situá-los.

O fato é que ambos procuram um no outro elementos para um progresso intelectual genuíno e demonstram um grande respeito recíproco e admiração, no horizonte de uma verdadeira troca de experiências e de companheirismo. Na verdade, são dois modos de pensar que se encontram e que possuem nítidas diferenças, embora tenham muitas afinidades: Goethe é o homem da exterioridade e objetividade e Schiller da interioridade e subjetividade (carta de Goethe do começo de 1798, bem como a famosa carta de 28 de agosto de 1794, quando se inaugura propriamente a correspondência de ambos). Dessa forma, vemos neles se encontrarem duas fortes tendências do próprio pensamento da época marcado pelo domínio da filosofia kantiana e sua herança: um pensamento mais subjetivo e outro mais objetivo, mas ambos numa tensão dialética.

⁶ É preciso ressaltar que a nossa intenção de realizar uma tradução integral está em sintonia com o que foi realizado na Argentina, no âmbito da língua espanhola, onde foi publicada a tradução integral das cartas (Goethe; Schiller, 2014). Em francês as cartas foram traduzidas também integralmente (Goethe; Schiller, 1994).

Ambos se encontram, no entanto, a caminho de um ultrapassamento do princípio de uma subjetividade centrada em si mesma. Para ilustrar esse argumento, seleciono uma passagem do fim da “Introdução” aos *Cursos de estética*, onde Hegel investiga o desenvolvimento da estética pós kantiana e diz que “devemos a Schiller o grande mérito de ter rompido com a subjetividade e abstração kantianas do pensamento ... enquanto Schiller mergulhou na profundidade interior do *espírito*, Goethe conduziu o que tinha de mais próprio para o aspecto *natural* da arte... (Hegel, 2015, p. 78-79)”.

É importante ressaltar também que os pensamentos de ambos possuem um certo ar de improviso e de experimentação e que não estamos diante de tratados filosóficos fechados em si mesmos, bem como, inversamente, não se pode menosprezar a profundidade das questões colocadas, ou seja, tomar as cartas apenas de um ponto de vista literário e estilístico, concernentes à individualidade e contingência dos missivistas. Nessas cartas também nos deparamos com um retrato de uma época e somos introduzidos aos bastidores da atividade intelectual, no que concerne, por exemplo, a certas intrigas literárias e à relação, por vezes tensa, com os editores, o público e o mercado editorial alemão. É interessante perceber como as ideias e as concepções ditas “elevadas” convivem com situações e contextos ao mesmo tempo bastante prosaicos, concernentes à situações corriqueiras da vida, ligadas à viagens, as visitas e aos eventos sociais, políticos e familiares. Dessa forma, as ideias adquirem, por contraste, uma certa concretude e somos remetidos aos processos de gestação, de elaboração e de criação, bem como às suas vicissitudes e incertezas.

Um das hipóteses de trabalho junto a essa correspondência consiste em examinar em que medida a atividade de Goethe e Schiller, nesse período de uma década, permitiu efetivamente a consolidação da estética como filosofia da arte, lembrando que a *Crítica da faculdade de julgar* é de 1790 e os primeiros sistemas de filosofia da arte surgem depois de 1800, a saber, a *Doutrina da arte* de A. Schlegel e a *Filosofia da arte* de F. Schelling⁷. Já os *Cursos de estética de Hegel*, como o ponto culminante desse movimento, se situam nos anos 20 do século XIX. Para tanto, contribuiu certamente o esforço teórico de Schiller que, com suas *Cartas sobre a educação estética do homem* e *Poesia ingênua e sentimental*, projetou certos princípios da filosofia kantiana para o terreno da história, da poesia e dos gêneros poéticos, além de acentuar uma forte tendência antropológica e de unificação de todo o saber. Essas obras, bem como o romance de formação *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, surgiram no horizonte da correspondência entre os dois poetas.

Vale ressaltar também a necessidade de explorar o modo como a relação entre Goethe e Schiller foi concebida pela herança da filosofia alemã ao longo do século XIX e começo do XX. Penso aqui particularmente em dois nomes: Ernst Cassirer e Wilhelm Dilthey, para os quais Goethe e Schiller constituíram não apenas nomes representativos do chamado pensamento estético, mas também nomes indispensáveis para a própria concepção de filosofia e de pensamento em geral, a partir do sentido

⁷ Schiller afirma em carta a Goethe de 10/03/1801: “Schelling quer fornecer uma dedução a priori dos diferentes gêneros da arte, pelo que estou curioso” (Goethe; Schiller, 1990, p. 841).

mais profundo da filosofia kantiana e do idealismo. Considere-se os livros de Cassirer: *Idee und Gestalt* (Cassirer, 1971), *Freiheit und Form (Studien zur deutschen Geistesgeschichte)* (Cassirer, 1917), *Rousseau, Kant e Goethe* (Cassirer, 1991), *Die Philosophie der Aufklärung* (Cassirer, 2007), etc. e o clássico estudo de Dilthey: *Das Erlebnis und die Dichtung* (Dilthey, 2005). Nessas obras se pode medir a importância e envergadura, principalmente de Goethe, seja para a instituição de uma filosofia das formas simbólicas como renovação do neokantismo seja para a instauração de uma filosofia da vida, de cunho hermenêutico. Ao mesmo tempo, por meio desses dois filósofos, que podem ser tomados como importantes intérpretes do período clássico da poesia e da filosofia alemã e seu legado ao longo do século XIX e XX, pode-se compreender melhor alguns desdobramentos de pensamento que se colocam justamente nesses anos da correspondência entre Goethe e Schiller. Por exemplo, Cassirer (1971, p. 111) situa Schiller como o pensador que instaurou o método do idealismo⁸.

Torrecilla:

7. Qual obra ou texto de Goethe obteve uma recepção ou um aprofundamento maior na estética de Hegel? Seria possível também desenvolver um pouco como a figura de Goethe como artista e poeta é abordada pela estética hegeliana?

Werle:

Como indiquei anteriormente, o primeiro aspecto a ser destacado é que Hegel tem em vista a figura de Goethe como um todo, sua atitude e produção orientada para diferentes domínios de saber, desde a filosofia da natureza até a filosofia do espírito. Quanto à natureza, a *Doutrina das cores* é recepcionada de modo muito positivo no longo parágrafo 320 da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, no âmbito da filosofia da natureza. Hegel toma partido de Goethe contra Newton. Igualmente as ideias de Goethe sobre a cor são acolhidas no capítulo sobre a pintura dos *Cursos de estética*.

Goethe é também tomado como uma espécie de modelo da atividade artística, no fim da primeira parte dos *Cursos de estética*, dedicado ao conceito de artista. Interessa para Hegel pensar o artista não apenas no quadro da categoria de gênio, fantasia ou imaginação, mas principalmente na medida em que se caracteriza pela objetividade da exposição. Neste contexto recebe grande atenção o texto *Imitação simples da natureza, maneira e estilo*, que faz parte dos *Escritos sobre arte* e que Goethe concebeu a partir de suas experiências com a *Viagem à Itália*. É o modo como Goethe lida com a subjetividade, enquanto um processo subjetivo (maneira) e ao mesmo tempo objetivo (imitação e estilo), que é importante para Hegel. É isso que marca a produção lírica de Goethe, a partir das canções (*Lieder*) que produziu tanto na juventude quanto na maturidade. Lembrando que a forma de arte romântica dos *Cursos de estética*, último estágio da arte na época moderna, termina com uma menção ao *Divã ocidento-oriental*,

⁸ Curiosamente em tempos recentes Rudiger Safranski também elaborou essa hipótese (Safranski, 2004). No fundo, Cassirer se apóia no artigo que Wilhelm von Humboldt escreveu em 1830 (Humboldt, 1963).

em comparação com poemas da juventude de Goethe. Fica claro neste contexto o modo como Goethe estabeleceu sua lírica com um processo relacionado à experiências ao longo de sua vida, num sentido subjetivo e objetivo ao mesmo tempo.

No âmbito do teatro, a peça *Ifigênia em Táurida* é destacada na primeira parte dos *Cursos de estética*, uma vez que nela Goethe equacionou de modo feliz a relação entre a tragédia antiga e o drama moderno, que é um drama de caráter (Shakespeare). Para ficar ainda junto ao gênero do drama, a tragédia do Fausto é tida como a tragédia filosófica absoluta.

Estes são alguns exemplos de obras referidas por Hegel. Há outras mais. Na “Introdução” aos *Cursos de estética*, Hegel afirma que Goethe escreveu muito sobre arte. Ou seja, esta é a perspectiva de recepção, não a partir desta ou daquela obra específica, mas a partir do conjunto da produção de Goethe. Inclusive, para finalizar esta questão, há também críticas a Goethe, por exemplo ao *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* e ao *Os sofrimentos do jovem Werther*. Neste caso, Hegel acaba concordando com o que o próprio Goethe diz delas e acaba por reinterpretá-las num sentido mais amplo de seus significados.

Torrecilla:

8. Como o senhor vê o cenário atual da pesquisa acerca das relações entre Goethe e Hegel, não apenas no Brasil, mas também no mundo? Quais temas e questões têm pautado o debate?

Werle:

Devo dizer que, devido aos meus interesses mais amplos ligados à chamada estética da época de Goethe, ando um pouco afastado de estudos especializados ou específicos apenas voltados a Hegel. Acredito, e é o que procurei indicar nesta entrevista, que Hegel é um autor que requer que se o situe para além dele, para além do sistema fechado, e isso se aplica a todas as áreas de sua filosofia. Só que o modo de como se compreende isso é bem diverso: há os que compreendem que é preciso sobretudo “atualizar” Hegel, trazendo-o para contextos contemporâneos posteriores, o que sem dúvida pode ser produtivo (Pippin, Pinkard). Mas, igualmente é importante saber como Hegel chegou a constituir os fundamentos de sua estética a partir de uma visada mais ampla, voltando para o passado. Penso que Gadamer, a partir da hermenêutica, é sensível a esta “presença do passado” no presente. Não é a toa que Gadamer tem estudos muito instrutivos sobre Goethe e sua época.

Esta relação entre Goethe e Hegel foi historicamente vista de diferentes maneiras, por filósofos como Cassirer, Dilthey, Lukács, Walter Benjamin, Adorno, entre outros. A publicação, ocorrida em nosso século, dos cadernos de alunos dos cursos de filosofia da arte, pronunciados por Hegel em Berlim nos anos 1820, permite perceber alguns detalhes novos das preocupações de Hegel no âmbito da estética, de modo a ampliar o rol de problemas e desafios de interpretação.

Um tema central da recepção de Hegel é o que se refere ao fim da arte, sobre o qual, aliás, escrevi um livro, intitulado *A questão do fim da arte em Hegel* (Werle, 2001), de 2011. Procuo sobretudo situar esta questão em termos especulativos, muito embora

ENTREVISTA

Marco Aurélio Werle a cerca de seus estudos sobre Hegel e Goethe

também aponte para o quadro de suas recepção e repercussão no século XX. Defendo que se trata de um tema que necessita uma postura de interpretação mais aberta, que leve em conta fatores relacionados ao destino da arte para além do que Hegel pode pensar até 1830.

Seja como for, a estética de Hegel continua sendo uma fonte de reflexão bastante diversificada, seja na direção do passado, seja na direção do futuro. Trata-se, a meu ver, de toma-la pelo que ela é, de indagar seus fundamentos e, por que não, também seus limites, lembrando aqui das palavras de Adorno sobre Kant e Hegel, em sua *Teoria estética*.

REFERÊNCIAS

- CASSIRER, E. *Die Philosophie der Aufklärung*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2007.
- CASSIRER, E. *Idee und Gestalt: Goethe/Schiller/Hölderlin/Kleist*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- CASSIRER, E. *Freiheit und Form (Studien zur deutschen Geistesgeschichte)*. Berlim: Verlag Bruno Cassirer, 1917.
- DILTHEY, W. *Das Erlebnis und die Dichtung*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005.
- _____. *Rousseau, Kant, Goethe*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 1991.
- GADAMER, H.-G. *Goethe und die Philosophie*. Gesammelte Werke, vol. 9. Ästhetik und Poetik. Tübingen: Mohr Siebeck, 1993.
- GADAMER, H.-G. *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode*. Gesammelte Werke, vol. 2. Tübingen: Mohr Verlag, 1993, p. 9-12.
- GOETHE, J. W. *Escritos sobre arte*. Trad. Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: Associação Editorial Humanitas/São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo: 2008.
- GOETHE, J. W.; SCHILLER, F. *Briefwechsel*. München: Hanser, 1990.
- GOETHE, J. W.; SCHILLER, F. *Correspondance 1794-1805*. Trad. L. Herr. Paris: Gallimard, 1994.
- GOETHE, J. W.; SCHILLER, F. *La más indisoluble unión: Epistolario completo 1794-1805*. Trad. M. Burello e R. R. de Langbehn. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2014.
- HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica (excertos)*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Barcarolla, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *Cursos de estética I*. Trad. Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.
- HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Werke, vol. 8. 2. ed. Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1989.
- HUMBOLDT, W. *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung*. In: HUMBOLDT, W. Werke in fünf Bänden, vol. 2. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- SAFRANSKI, R. *Schiller oder die Erfindung des Deutschen Idealismus*. Munique: Carl Hanser Verlag, 2004.
- SCHLEGEL, A. W. *Doutrina da Arte: Cursos sobre Literatura Bela e Arte*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

WERLE, M. A. *A aparência sensível da ideia: estudos sobre a estética de Hegel e a época de Goethe*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

WERLE, M. A. A dimensão filosófica do Meister de Goethe e do Gato Murr de Hoffmann. In: *Discurso*. v. 47. n. 1, p. 283-306, 2017. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/134092>.

WERLE, M. A. *A poesia na estética de Hegel*. São Paulo: Humanitas: Fapesp: 2005.

WERLE, M. A. A relação entre a estética de Hegel e a poesia de Goethe. In: *Discurso*. n. 32, p. 161–192, 2001. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/discurso/article/view/38058>.

WERLE, M. A. Goethe como crítico literário. In: *Revista Cult*. 14 mar. 2010. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/goethe-como-critico-literario/>.

WERLE, M. A. Goethe e Schiller sobre a relação entre poesia e artes plásticas. In: *Rapsódia*. v. 1, n. 13, p. 5–22, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/165300>.

WERLE, M. A. Lógica e Estética em Hegel. In: *Rapsódia*. v. 1, n. 9, p. 27–38, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rapsodia/article/view/113674>.

WERLE, M. A. Natureza e sociedade no Werther de Goethe. In: *ARTEFILOSOFIA*. v. 12, n. 22, p. 38-49, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/840>.

WERLE, M. A. O lugar de Kant na fundamentação da estética como disciplina filosófica. In: *Dois Pontos*. v. 2, n. 2, p. 129-143, 2005. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/1965>.

WERLE, M. A. O renascimento de Goethe. In: *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 11 dez. 1999. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/resenha/rs1112199908.htm>.

WERLE, M. A. Passagens estéticas entre Kant e Hegel. In: *Estética em perspectiva*. (Org.) Cíntia Vieira da Silva, Pedro Fernandes Galé, Pedro Paulo Pimenta, Vladimir Vieira. Rio de Janeiro: 7 letras, 2019, p. 62-75.

WERLE, M. A. Teatro, formación y vida en el Wilhelm Meister de Goethe. In: *Estudios de Filosofía*. n. 47, p. 107–119, 2013. Disponível em: https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/16650.

WERLE, M. A. Winckelmann, Lessing e Herder: estéticas do efeito? In: *Trans/Form/Ação*. v. 23, p. 19-50, 2000. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/812/707>.

WERLE, M. A.; ARAUJO ARRAES, D. E. La morfología del Viaje a Italia, de Goethe. In: *Revista de humanidades*. n. 47, p. 139–165, 2023.. Disponível em: <https://revistahumanidades.unab.cl/index.php/revista-de-humanidades/article/view/698>.

Recebido em:

Aceito em:

ENTREVISTA

Marco Aurélio Werle a cerca de seus estudos sobre Hegel e Goethe

RESENHA



HAN, Byung-Chul. *Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente*. Tradução de Rafael Zambonelli. Petrópolis/RJ: Vozes, 2024.

109

Laura de Borba Moosburger¹
UFPR²

Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente (Vozes, 2024), publicado no original em 2007, é uma das obras em que Byung-Chul Han contrapõe de maneira explícita os parâmetros ocidental e extremo-oriental de ser e de pensar o ser, ao lado de *O zen e Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, e apresenta elementos bastante contundentes de seu projeto filosófico tal como formulado nesse período de sua obra.

O Prefácio do livro levanta de modo sucinto, numa única página (p. 9), a questão do oriental como estrangeiro, afirmando que, no Ocidente, o estrangeiro (em geral) foi por muito tempo “objeto de violenta exclusão ou apropriação”. Por outro lado, sugere que nos dias atuais o estrangeiro se descaracterizou enquanto tal, pois “alimentamos a crença de que todos são iguais de alguma forma”. O autor afirma então que talvez não faça mal acreditar que de fato há um país onde, como disse Elias Canetti, “quem

¹ Bolsista PDJ do CNPq.

² E-mail: laurabmoos@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8523-6893>

diz 'eu' imediatamente afunda na terra", reservando em si "um espaço salutar para o estrangeiro", como "uma expressão de amabilidade" que "também torna possível tornar-se outro". Em seguida, Han introduz o modo como irá entender essa cultura e filosofia estrangeiras: "uma cultura da *ausência*, que parecerá muito maravilhosa aos habitantes da cultura ocidental, que é orientada para a essência".

Antes de avançarmos sobre os próximos passos do livro, cabe explicitar um problema não completamente claro mas que está em jogo neste sucinto Prefácio.

É que existe uma relação intrínseca entre a questão do oriental como estrangeiro diante de uma cultura, a ocidental, que Han declara ser apropriativa em relação ao outro, e aquilo mesmo que ele indica como sendo as duas características principais destas duas culturas, ou seja: a essência (no Ocidente) e a ausência (no Extremo Oriente). Que a cultura ocidental seja orientada para a *essência* já diz de seu modo de ser apropriador (como o leitor poderá constatar pela forma como Han explicita, ao longo do livro, o sentido de uma cultura da essência), ao passo que a *ausência* se relaciona naturalmente à ideia de um espaço vazio desde o qual é possível, em vez de apropriar-se do outro, "tornar-se outro" (isso também ficará evidente ao longo do livro). Nesse sentido, fica sugerido no Prefácio que o movimento de abertura ao outro proposto pelo autor é algo, por princípio, mais próprio desse outro do qual se deseja aproximar³.

Para contrabalançar a radicalidade dessa afirmação algo tácita, cabe lembrar que Byung-Chul Han – talvez mais claramente em *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade* – não apresenta nenhuma tentativa ou sugestão de substituir um modelo cultural por outro, tomando-o por ponto de partida exclusivo. Antes, seu projeto filosófico revela-se muito mais o de um encontro: um abrir-se àquilo que, tendo ao que parece escapado a uma certa tendência predominante do pensamento ocidental e à maneira como se solidificou o edifício filosófico-metafísico no Ocidente, terminou ficando de fora ou ao menos ofuscado em nossa tradição. Isto que ficou à margem, porém, embora seja precisamente o que Han apresenta como sendo mais íntimo desta outra cultura, também comparece na ocidental, sobretudo em linhas de pensamento e autores que se destacam ou se diferenciam daquilo que, na tradição, constitui um "mainstream". A palavra-chave *amabilidade*, que Han menciona no Prefácio, é justamente indicativa desse encontro⁴.

Deve-se assinalar, contudo, que o não se apropriar do outro – essa expressão de amabilidade requerida na ideia de ver o estrangeiro como estrangeiro para somente

³ Sente-se falta de uma abordagem, ou ao menos menção, de Han às reflexões de Derrida sobre o estrangeiro, já que se trata de um tema caro ao filósofo sul-coreano e que foi desenvolvido com bastante afinco pelo filósofo francês, o qual, aliás, é mencionado por Han neste livro sob outra luz, como veremos.

⁴ O livro *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade* desdobra mais amplamente a questão aqui levantada, já que nele Han recorre a muito mais autores ocidentais para tratar dessa amabilidade que, no texto ora resenhado, surge quase que exclusivamente como traço oriental. Aqui, a presença de autores ocidentais é mais modesta, surgindo nas epígrafes, além da referência a um conto de Kafka no primeiro tópico. Sugere-se ao leitor interessado nessas reflexões de Byung-Chul Han que leia em conjunto ambos os livros – escritos aliás em datas bastante próximas – em vista de sua continuidade e mesmo sobreposição/repetição de alguns trechos.

assim poder aproximar-se dele – apresenta-se, de fato, no livro de Han, como um pendor ou tendência do oriental, no que toca a relação como tal com o ser, seja para com algo próximo ou distante (ou seja, não só em relação ao estrangeiro, mas em relação ao ser em geral). Os sete tópicos do ensaio são assim estrategicamente intitulados na forma de pares de opostos, apenas o primeiro deles tratando diretamente da diferença basilar entre os modos de pensar metafísico-ocidental, orientado para a presença, e o oriental, orientado pela ausência. Os demais tópicos jogam com o fato de que as oposições presentes em seus respectivos títulos são tratadas de forma suave na cultura oriental da ausência, ou seja, não são oposições que se chocam em sua polaridade, mas se dão muito mais ao modo de uma continuidade – a permitir, justamente, o “tornar-se outro” que seria próprio da amabilidade. O argumento do autor sobre a oposição tratada no primeiro tópico, entre essência e ausência, perdura nos demais na medida em que Han segue assinalando que os pares de opostos apresentados por estes recebem no Ocidente um sentido de oposição determinada e brusca, ao passo que, no Extremo Oriente, tais oposições se desfazem nas gradações gentis de uma pura imanência não marcada pelo pensamento da essência. Para o propósito desta resenha, darei atenção mais minuciosa ao primeiro tópico, por ser nele que Han firma a diferença fundamental entre o pensamento ocidental e o oriental em uma discussão teórica para, a partir dela, desdobrar as diversas maneiras como ela aparece nos subtemas dos tópicos seguintes.

O primeiro tópico, pois, “Essência e ausência – *Habitar em parte alguma*”, parte da etimologia do termo alemão para essência para sustentar a tese que norteia o livro. Han chama atenção para o fato de que *Wesen*, do alto-alemão antigo *wesan*, significa originalmente “permanecer em um lugar, morada, questões domésticas, habitação e duração”, assim como *Vesta*, a deusa romana do lar doméstico. Tem-se a associação de essência a permanência, ao que é duradouro e estável, matizado pelo sentido de posse. “A essência é uma *morada*. A casa guarda a posse e o patrimônio. A interioridade da casa é inerente à essência” (p. 11). Também o termo grego *ousia*, com que Aristóteles designou a essência, significa originalmente “propriedade, quinta e propriedade fundiária” (p. 11). Tal revelação etimológica condiz com o traço característico da metafísica ocidental segundo Han: que ela seja marcada pelo conceito de essência na medida em que este “reúne em si identidade, duração e interioridade, habitação, permanência e posse” (pp. 11-12). O Belo idêntico e imutável de Platão e a mônada sem janelas de Leibniz realizam esse mesmo pendor por pensar o ser como o imutável que reside fixa e inabalavelmente em si mesmo. E na medida em que a essência, como substância, subsiste, resiste à mudança persistindo em si como o mesmo, ela também “se distingue do outro” e, portanto, *resiste ao outro*, como mostra o verbo latino *substare*, do qual deriva *substantia*, que entre outras coisas significa resistir, e *stare*, que também é empregado no sentido de afirmar-se (p. 12). A partir dessas observações, Han sublinha o traço distintivo do poder como estando prefigurado na metafísica ocidental da essência, no sentido de que somente aquele que reside e persiste em si mesmo pode travar uma batalha contra um outro, e só quem assim faz “é capaz de *permanecer inteiramente em si mesmo no outro*” (p. 13). De acordo com Han, toda a metafísica

ocidental é alinhada a esse modo de pensar, e até mesmo Heidegger, à revelia de seus esforços por “deixar para trás o pensamento metafísico” e de “estar sempre buscando se aproximar do pensamento do Extremo Oriente, também permaneceu um filósofo da essência, da casa e da habitação” (pp. 16-17) – afirmação que o filósofo sul-coreano embasa em uma série de observações sobre a filosofia de Heidegger ao longo do livro⁵. É a essas considerações iniciais que Han irá contrapor o modo de pensar extremo-oriental, em sua orientação para a ausência.

Conforme elucida o tradutor (p. 18), Han joga com a palavra *Abwesen*, composta por *Wesen* (essência) e o prefixo *ab*, que possui um sentido de negação, para destacar a oposição entre essência (*Wesen*) e au-sência (*Ab-wesen*), ou seja, essência e “não-essência”.

Han parte do símbolo chinês para “ser” (*you*, 有), que representa uma mão segurando um pedaço de carne, e que também significa “ter” ou “possuir”, para destacar que, apesar disso, “o ser como exigência e apetição não domina o pensamento chinês”, o qual, ao contrário, “dedica-se entusiasticamente ao jejum” (p. 18). Isso se reflete em todo o pensamento taoísta, que “investe em uma série de negações para formular que a existência, *fundamentalmente*, não é exigência, insistência, habitação” e que “o sábio caminha no não ser”, “um caminhar na simplicidade” (Zhuang Zhou) (p. 18). Laozi, igualmente, nega “a essência”: “a ‘não-essência’, ou melhor, a au-sência se furta a qualquer fixação substancial”. Assim, em contraste com a essência ocidental atrelada ao sentido de permanência e habitação, a não essência conforme compreendida orientalmente “está vinculada ao caminhar, à não habitação. O sábio caminha onde não há ‘porta nem casa’” (p. 19). Han observa que, embora o caminhar taoísta não seja idêntico à ‘não habitação’ budista, “a negatividade da ausência os conecta” (p. 19). Assim, também o mestre zen japonês Dogen “ensina o habitar em parte alguma” (p. 19). Com isso, Han formula que, à diferença da metafísica ocidental da essência, orientada para o permanecer em si e para o direcionar-se resoluto e determinado, “o tópos fundamental do Extremo Oriente não é o *ser*, mas o *caminho* (*dao*)”, desprovido de solidez a tal ponto de nem mesmo deixar rastros, “e nenhuma teologia o força a seguir uma trajetória linear” (p. 20). Para Han, é decisiva essa diferença entre “*ser* e *caminho*, habitar e caminhar, essência e ausência”, e é preciso “explorá-la minuciosamente em todas as suas consequências” (pp. 20-21). Ponto central dessas consequências é que “o caminho não permite nenhum fechamento substancial”, de modo que “não surgem essencialidades fixas”, e o caminhante jamais se prende à sua apetição – ele não habita parte alguma e, assim, “não tem eu” (Zhuang Zhou, Confúcio). Abandonado está o desejo de poder: Confúcio “não transformava nada em conteúdo de seu eu” (pp. 21-22). Sob esse ângulo, Han retoma a imagem

⁵ Em várias de suas obras, Byung-Chul Han volta a esse ponto de confronto com Heidegger, no sentido de afirmar que o filósofo da Floresta Negra se despede de pressupostos importantes da metafísica ocidental, mas, por outro lado, segue devedor de traços metafísicos significativos. A amplitude desse diálogo crítico com Heidegger, um dos autores que mais o influenciou, requer um trabalho por si. Na presente resenha, limito-me a indicar de forma pontual a restrição que Han considera haver em Heidegger no sentido de não ter efetivamente se despedido da metafísica da essência.

chinesa da palavra “ser” como uma mão segurando um pedaço de carne para observar que, na realidade, ela opera de uma maneira muito prosaica, no sentido de que “para existir, basta um pedaço de carne” – um ato que “não é exigente” e ao qual “falta a insistência do desejo” (p. 22).

Han salienta ainda que o vazio taoísta, enquanto ausência, não permite uma “interpretação puramente funcional”, como a ideia de eficácia pela qual é, segundo o autor, predominantemente interpretado por François Jullien. Para além de qualquer função – portanto propósito – o vazio taoísta, bem como o budista, “tornam o coração *ausente*”, e é nessa ausência mesma que reside seu modo de (não) ser: um caminhar sem direção ou objetivo determinados é “sem sentido ou esvaziado de sentido” (p. 35). Han vê nesse vazio de sentido e propósito aquilo a que Zhuang Zhou chama “felicidade celestial”: uma felicidade suprema que provém da liberdade em relação ao sentido e ao objetivo, de uma “harmonia com o todo sem direção nem limites, com esse estado anterior à posição de uma diferença” (p. 35). Essa ausência de desejo e de sentido não conduziria, assim, ao niilismo, mas a uma “felicidade celestial com o *ser* que não tem direção nem rastro” (p. 35).

Han contrasta essa compreensão oriental da felicidade com a doutrina kantiana da felicidade, que se pauta pelo preenchimento do tempo com objetivos e ocupações, pela ideia de uma jornada sempre preenchida de eventos que progridem segundo um plano rumo a um grande fim proposto (p. 36). Zhuang Zhou e Laozi opõem a essa compreensão linear e teleológica da vida “um caminhar sem direção, ateleológico. Esse projeto de existência prescinde de sentido e objetivo, de teleologia e narração, de transcendência e de Deus” (p. 37).

A partir desse ponto, o filósofo introduz uma reflexão sobre a questão da narrativa e a relação com o mundo. O mundo é alheio à narrativa, esta é estruturada somente pelo ser humano. A relação do oriental com o mundo prescinde da narrativa, de modo que também não se deixa afetar pela diferença entre narrativas “grandes ou pequenas”, sendo o mundo maior que qualquer narrativa e, nesse sentido, toda narrativa é pequena. “A narração que institui um sentido se deve a uma seleção e a uma exclusão massivas, ou mesmo a uma *diminuição* do mundo” (p. 37). É nesse sentido que Han compreende o ensinamento de Zhuang Zhou a “se conectar ao mundo *inteiro*, a ser *tão grande* quanto o mundo” (p. 37-38), sendo este o sentido íntimo de suas anedotas maravilhosas povoadas de figuras gigantescas, como a história do peixe gigante Kun e o pássaro gigante Peng que, “no norte desprovido de árvores, habitam o Mar Celestial” (p. 38). Han retoma seu confronto com o pensamento de Heidegger para dizer que, nesse sentido, o ser-no-mundo ocupado é sempre “menor que o mundo”, e apenas “desocupando-se” ele pode ser “o mundo inteiro”, *ser-mundo* em vez de ser-no-mundo.

Na sequência deste passo argumentativo, Han faz uma diferenciação teórica entre alguns pensadores contemporâneos (pós-modernos, como ele designa aqui), em seu voltar-se contra a ideia de substância e identidade, e o parâmetro extremo-oriental da pura imanência. Segundo Han, tanto a “*différance*” de Derrida quanto o “rizoma” de Deleuze, embora questionem radicalmente “a clausura e o fechamento

substanciais”, revelando-os como “constructos imaginários”, e nesse sentido aproximem-se da ausência ou do vazio, “a representação de uma *totalidade mundana, do peso do mundo* é estranha a eles, assim como ao pensamento pós-moderno como um todo, ao passo que ela é constitutiva do pensamento do Extremo Oriente” (pp. 40-41). Han pensa isso da seguinte forma: a *différance* e o rizoma geram um efeito de dispersão – eles dispersam a identidade e forçam a diversidade – sem atentar para a totalidade, sua harmonia e acordo, ao passo que o pensamento do vazio ou ausencialidade do Extremo Oriente produzem um efeito de coleta e reunião, deixando para trás a própria necessidade de uma desconstrução “a fim de atingir uma reconstrução particular” (p. 41). Nessa distinção feita por Han reside um ponto fundamental de sua leitura da história da metafísica ocidental e de seu próprio posicionamento em relação a ela no sentido de propor um projeto filosófico. Em *Hegel e o poder: um ensaio sobre a amabilidade*, Han dedica-se a mostrar o que ele considera ser uma obsessão por reunir o todo do mundo na unicidade do conceito, por não deixá-lo dispersar-se, nesse mesmo movimento de fechamento substancial analisado no ensaio *Ausência*. A presente declaração sobre o pensamento pós-moderno mostra que Han percebe um movimento ainda comprometido com esse modo de pensar, só que agora ao modo de uma desconstrução, um movimento em sentido contrário, ao passo que ele próprio procura construir um outro parâmetro, apoiando-se no Extremo Oriente. Quando Han fala, aqui, em “reconstrução particular”, pode-se talvez supor que o termo “reconstrução”, como um ato falho, diz mais de sua própria tentativa em relação ao pensamento ocidental, com apoio no oriental⁶. Este seria, neste momento, seu projeto filosófico – ao recuperar o pensamento da “pura imanência”, Han propõe um modo de relação a que designa o “ser-assim” ou o “assim-é” (que aparecerá fortemente em seu ensaio sobre a amabilidade). “O *dao* se funde inteiramente à imanência do mundo, ao ‘assim-é’ das coisas, ao aqui e agora. (...) não há nada fora da imanência do mundo. Se o *dao* escapa à definição e à nomeação, não é porque ele é *alto demais*, mas porque ele *flui*, porque ele *meandra*, por assim dizer” (p. 41).

114

Importa a Han o fato de que isso aponta para a “incessante mudança das coisas, a processualidade do mundo” (p. 41), em meio ao que não há nenhum sujeito ou senhor: “o *dao* não é senhor das coisas” (p. 42). A célebre história do “sonho da borboleta” de Zhuang Zhou é referida por Han para ilustrar esse desprendimento da identidade. Nela, o narrador fica sem saber se foi Zhuang Zhou que sonhou ser uma borboleta, ou uma borboleta que sonhou ser Zhuang Zhou (pp. 43-44). Tal parâmetro estaria para além tanto da ânsia de reunião na unicidade da substância ou do conceito,

⁶ Não é inteiramente exato expressar a questão dessa forma, visto que Byung-Chul Han provém da cultura sul-coreana e, nesse sentido, seu ponto de partida, em tese, é o oriental. Trata-se de uma posição bastante peculiar, como sul-coreano cuja formação em filosofia se fez – em sua parte formal, ao menos – inteiramente na Alemanha. Nesta resenha procuro pensar essa posição como propiciadora de um encontro entre paradigmas distintos. Note-se que o próprio autor, na maneira como abre o livro no Prefácio, não se insere de maneira definitiva ou excludente em nenhuma das duas culturas apreciadas no ensaio, antes fala da importância de abrir um espaço para a alteridade. Seria necessário um estudo mais aprofundado para propor em que medida o autor ancora-se num ou noutro âmbito, e se o faz.

quando da desconstrução que, ao contrário, promove dispersão. Seria uma outra forma de reunião – uma reunião *com* o mundo.

Os demais tópicos do livro irão precisamente aprofundar-se em fenômenos culturais diversos do Extremo Oriente que patenteiam esse pensamento da ausência, marcado pela imanência desprovida de centro e de uma instância superior, e por um sentido de passagens suaves entre as coisas e estados de coisas.

“Fechado e aberto – *Espaços da ausência*” trata de um fenômeno (de natureza fortemente estética) que Han sumariza por essa expressão “espaços da ausência”, a indicar como tudo no Extremo Oriente tende a transicionar de forma não brusca. De modo que se tem “a experiência visual de que as coisas se fundem mais intensamente do que no Ocidente”, como as ruas comerciais, nas quais não se percebe muito bem onde termina uma loja e começa outra, ou no mercado em que os itens mais diversos são expostos para venda lado a lado (batons e amendoins, saias e bolos de arroz, etc.). Tal característica, essa “espacialidade da in-diferença”, remontaria à sensibilidade zen, como num ditado citado por Han que descreve o branco das flores dos caniços confundindo-se ao branco da neve sobre elas. “Essência é diferença”, conclui Han (pp. 52-53), razão por que no Ocidente “é raro haver transições fluidas” (p. 56). Tais transições fluidas, prossegue o autor, “geram lugares de ausência e vazio”, um espaço “desinteriorizado” que promove uma “intensa coexistência do que é diferente” (pp. 56-57). Neste ponto, explicita-se bem a diferenciação feita por Han, no primeiro tópico, entre a unicidade substancial/conceitual e a unidade harmônica de um compartilhar imanente (que se distingue, por sua vez, do efeito de dispersão presente nas ideias de *différance* e rizoma): é que “a articulação sindética dá lugar a um *continuum sindético* da proximidade”, em que “as coisas não se associam em uma unidade”, mas são “membros de uma totalidade orgânica”. Por isso, interpreta Han, elas “parecem *amigáveis*”. A análise de Han se volta então para a arquitetura, para mostrar que no Ocidente existe uma busca por clausura e fechamento, a exemplo do ideal de Hegel da arquitetura romântica como o “edifício *inteiramente fechado*” e das Igrejas que, em sua construção, promovem uma separação completa do exterior (pp. 59-61), em contraste com os templos budistas, que não são nem inteiramente fechados e nem inteiramente abertos, mas se caracterizam por “espaços vazios”. Han se detém em diversos elementos e detalhes arquitetônicos para, ao fim, asseverar que no templo oriental gera-se a sensação de ausência, in-diferença e que o espaço é “tanto interiorizado quanto exteriorizado” (p. 71).

Em “Luz e sombra – *Estética da ausência*”, Han enfoca o elemento da luz para trazer a mesma afirmação de que o Extremo Oriente se caracteriza por transições suaves e gentis. A sensibilidade japonesa aprecia o “charme da transitoriedade”, vendo como *belo* não a duração de um estado, mas a fugacidade de uma transição, sendo belas as coisas “que já trazem em si os vestígios do nada” (p. 77). Assim, mais belo do que o destacado e proeminente, é o retirado ou recuado; mais belo que o sólido, o que paira; mais belo que o claro e o transparente, o que não é nitidamente delimitado. Neste último caso, Han adverte que não se trata de difusão (em compasso com sua leitura da ausência e da imanência não como dispersão). O difuso seria um estado

indeterminado que ainda aguarda definição; o estado de in-diferença, por sua vez, seria já “evidente em si mesmo”: ele “se basta, tem sua determinidade”, “nada lhe falta” (p. 80). Han se refere à conhecida estética do *wabi* que, opondo-se ao “magnífico, ao perfeito, ao grande, ao suntuoso, ao exuberante e ao imutável”, percebe como bela uma “tigela de prata que perde o brilho e se torna escura” (pp. 80-81). Junichiro Tanizaki, com seu *Elogio da sombra*, fornece a Han elementos sutis e delicados dessa estética da penumbra como transição, como, por exemplo, a beleza da pedra jade, fosca, apreciada pelos chineses, ou as portas de correr de papel (*shōji*) e o doce de feijão vermelho (*yōkan*) dos japoneses. Todos esses elementos se diferenciam do modo ocidental de contrastar luz e sombra, como nas pinturas de Vermeer que, segundo Han, propiciam apenas a presença, não a ausência. Ainda neste tópico, o filósofo sul-coreano estende sua análise dessa estética da ausência à culinária do Extremo Oriente, ao ikebana (arte japonesa de arranjos florais), ao jardim de pedras japonês e ao teatro de marionetes japonês (*Bunraku*), sempre no sentido de mostrar a predominância de um feitiço de continuidade, de descentramento, de conjunção e desinteriorização.

Estes dois tópicos, “Fechado e aberto” e “Luz e sombra”, permitem perceber sobretudo pelo ângulo estético a tese defendida por Han no primeiro tópico. O tópico seguinte, “Conhecimento e parvoíce – *A caminho do paraíso*”, dá um outro passo: trata de questionar a relação do ocidental e do oriental com o conhecimento e a sabedoria. Partindo de um texto de Kleist sobre o teatro de marionetes japonês, Han considera que o ocidental nunca se desvencilha do confronto com o peso do mundo, de maneira ora a sucumbir sob este peso, ora a buscar a elevação mediante um ideal de *antigravidade* – este, no limite, mostra-se na ideia do Deus superior aos homens e ao mundo, que em última instância pode nos suspender do peso da existência, tal como alguém que maneja marionetes. Han observa que o mito cristão da queda do paraíso mediante a árvore do conhecimento demonstra justamente esse traço do ocidental, na medida em que se supõe que o retorno ao paraíso dependeria de uma repetição do gesto de comer do fruto do conhecimento, uma repetição intensificada que faria frente ao primeiro gesto. Assim, a exemplo de Kleist, a recuperação da graça se daria por uma potencialização do poder do conhecimento e da reflexão, tornando “infinitos o saber e a consciência” (p. 107). Han interpreta esse ideal como *antigrave*, um prender-se ao desejo e ao combate com o mundo; mundo que, antes de tudo, é “uma resistência a ser quebrada por meio da intensificação da consciência” (p. 108). O pensamento do Extremo Oriente, ao contrário, seria “*pró-grave*”, no sentido de que busca “adaptar-se ao peso do mundo” e ensinando que o próprio esforço é o que gera resistência (p. 109). Para chegar a essa compreensão, requer-se um desprendimento da esfera da subjetividade e da relação dicotômica entre matéria e espírito. O sábio não seria aquele que come uma segunda vez da árvore do conhecimento de forma intensificada, mas aquele que procura “desfazer o consumo da sua fruta” (p. 110). Ele é, nesse sentido, como diz Zhuang Zhou, “ausente e sem alma”, “como um tolo, como um homem inconsciente” (p. 111).

“Terra e mar: *Estratégias do pensamento*”, dá continuidade direta a esse desenvolvimento, abordando como a filosofia ocidental, paradigmaticamente em

RESENHA

HAN, Byung-Chul. *Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente*.

Hegel, considera o mundo como uma “resistência que deve ser quebrada por meio de um ativismo” (p. 117). O pensamento filosófico ocidental tem, assim, a tendência a procurar sempre pela “terra firme”, horrorizado com a fluidez da água. Han refere-se às metáforas da navegação utilizadas por Hegel e por Kant para demonstrar o que ele considera ser uma “necessidade compulsiva de firmeza”, contrastando com a postura oriental, capaz de ver na fluidez da água “a possibilidade de um pensamento *amável e maleável*” (p. 118), afeito a mudanças de direção e instabilidades, não vistas sob a perspectiva da ameaça. Han se serve da imagem do mar para novamente tratar da grandeza do mundo, distinta da forma de grandeza que aparece na ideia do sublime, na conceituação paradigmática de Kant. Esta se faz no seio de uma tensão entre algo considerado grande demais (a partir de objetos imensos da natureza, o ideal da razão), e algo pequeno demais (a vida, o corpo, etc.). O imensamente grande no sentido oriental, por sua vez, é o próprio mundo – grandeza cuja consideração não implica nenhuma demanda de que se contraponha algo como “pequeno”. Não se trata de uma medição ou equiparação em que a subjetividade humana tem de se tornar maior do que qualquer coisa. Como para Zhuang Zhou, “ser grande significa transcender as distinções rígidas e as oposições, além de qualquer posição definitiva, ou mesmo se desdiferenciar, tornando-se uma *amabilidade imparcial*” (p. 129). A água, enfim, “não habita”, apenas flui, e, como parâmetro do pensamento, em vez de levar a algum lugar, parece apontar, como o discurso de Confúcio, “incessantemente para o *caminho*” (pp. 146-147).

Em “Fazer e acontecer: *Para além de ativo e passivo*”, Han conduz sua análise para certos traços linguísticos notáveis, que indicam diferenças fundamentais entre a estruturação de pensamento ocidental e aquela do Extremo Oriente. Expressões como “Eu penso que...”, por exemplo, não são usualmente utilizadas na Coreia, ainda que sejam gramaticalmente possíveis. Em seu lugar, o que é dito poderia ser traduzido mais ou menos como: “o pensamento se estabeleceu em mim”. O coreano indicaria, assim, uma espécie de “amplitude sem sujeito”, um “estar-aí”, no qual “não há *ninguém envolvido*” (pp. 152-153). Han entende essa evasão do “próprio”, do sujeito, como uma “expressão de cortesia”, em que vai para primeiro plano, não o que alguém pensa ou acha ou sente, etc., mas o “parece-ser-assim”, que sequer chega a transformar-se em um inequívoco “é-assim” (p. 154). A língua expressaria o “caráter acontecimental”, o puro e simples “ter lugar” (p. 155). Segundo Han, de modo geral, nas línguas do Extremo Oriente, “o sujeito muitas vezes é completamente omitido” (p. 155), ao que o autor traz exemplos significativos também das línguas chinesa e japonesa. O filósofo ressalta que não se trata, com isso, de caracterizar a cultura ocidental como ativa e a oriental como passiva; antes, a oposição entre ativo e passivo é própria da cultura ocidental, ao passo que a cultura do Extremo Oriente é, “quando muito, uma cultura da in-diferença entre voz ativa e voz passiva” (p. 159). Este caráter acontecimental, sem a dicotomia entre passivo e ativo, sem sujeito, traz consigo a inexistência de todo e qualquer centro. Há um “com-partilhar”: acontecimento em que não se pode determinar *quem habita o centro e quem habita a periferia*, quem é o *senhor* do acontecimento ou seu *servo*” (p. 169-170).

O tópico “Cumprimento e reverência: *Amabilidade*” fecha o livro, retornando ao seu início de forma velada. É que o tema do cumprimento e da reverência retoma justamente a ideia do encontro com o outro, e Han o pensa aqui pela chave da amabilidade. O tópico funciona bem como conclusão, uma vez que, comparando os pressupostos do cumprimento ocidental e da reverência oriental, Han irá concluir que esta última é a única a efetivamente realizar de modo pleno a amabilidade. O autor começa pela etimologia da palavra alemã para cumprimento, *grüßen*, salientando sua ligação aos sentidos de ameaça, hostilidade e confronto. Em seguida, passa pela cena primitiva dos seres humanos que se encontram pela primeira vez na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, no contexto da dialética do senhor e do escravo, para mostrar que, mesmo quando o confronto se resolve em uma reconciliação, esta depende de uma relação dialógica, de uma binariedade entre pessoas. Também o cumprimento no sentido de Heidegger é mencionado por Han, e entendido como uma expressão de amabilidade na medida em que os cumprimentadores “deixam ser um ao outro em sua essência”; todavia, também Heidegger se manteria no âmbito da relação binária e de uma essência que se preserva. Em contraste, a reverência oriental não estabelece uma relação dialógica entre duas pessoas: na “profunda reverência oriental”, o simples estar-diante um do outro já não é o caso; em vez disso, “os que se curvam formam juntos um nível plano que, por assim dizer, *nivela* a oposição das pessoas” (p. 189). Han analisa a figura formada por tal gesto e acrescenta que ela frequentemente não é uma linha *reta*, a indicar a inexistência de uma oposição direta. “Ao contrário, as linhas prolongadas dos corpos profundamente curvados se cruzam. Esse cruzamento supera definitivamente a oposição pessoal. Não nos curvamos *diante* do outro, mas *para* o vazio” (pp. 189-190). Dessa forma, “ninguém cumprimenta ninguém” (p. 190), nega-se a si mesmo (p. 191); curvando-se, “recua-se para a ausência” (p. 191). Han observa que tal reverência parece irritante ao ocidental porque, apesar da aparência de submissão no ato de curvar-se, não há alguém que submete e alguém que é submetido, mas “a submissão mútua supera precisamente a relação de submissão” (p. 190), algo que “a mitologia ocidental da ‘pessoa’” não seria capaz de alcançar.

Neste breve tracejo do ensaio *Ausência*, de Byung-Chul Han, não seria possível acompanhar todos os movimentos do livro, muitos deles de grande beleza, assim como analisar criticamente e com completude teórica alguns argumentos mais questionáveis do autor, tais como pontos de vista por vezes redutores sobre o “caráter ocidental”, leituras parciais de Heidegger (em que pese a sutileza de muitas de suas considerações), etc. Espera-se que a presente resenha fique como um convite ao leitor para adentrar essa obra que, menos conhecida na já grande bibliografia ensaística do autor, contém reflexões filosóficas fundamentais.

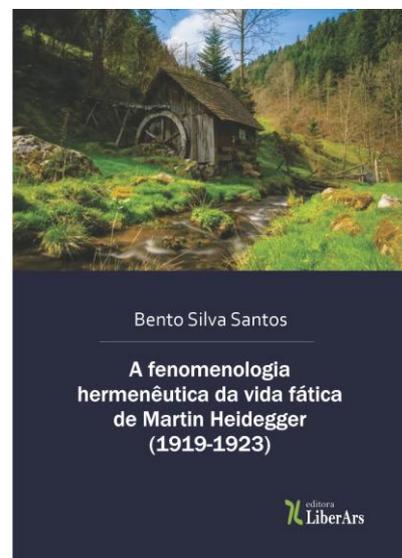
Submetido: 23 de abril de 2025

Aceito: 09 de maio de 2025

RESENHA

HAN, Byung-Chul. *Ausência: sobre a cultura e a filosofia do Extremo Oriente*.

RESENHA



119

SANTOS, B. *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)*. São Paulo: LiberArs, 2023.

Isadora Franco Felício dos Santos
UFABC¹

CAMINHOS PARA A ONTOLOGIA DA VIDA FÁTICA

O minucioso trabalho de Bentos Santos intitulado *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)* é uma referência imprescindível tanto para aqueles que se dedicam a compreender o rico pensamento heideggeriano de juventude, anterior a *Ser e tempo*, quanto para aqueles que querem compreender o seu *opus magnum* sob outro ponto de vista. O livro é resultado de mais de dez anos de pesquisa de Bentos Santos acerca dos conhecidos *cursos de Freiburg*, que vão de 1919 a 1923, porém, a análise não se limita apenas aos seus conteúdos. Também é explorado rigorosamente os escritos de 1913-1916, como a tese de habilitação de Duns Scotus e

¹ E-mail: isa.ffa12@gmail.com

seus artigos teológicos. Além disso, o livro também apresenta interlocuções com a comunidade acadêmica de sua época, o que é imprescindível para a compreensão adequada de Heidegger. Partindo das próprias preleções deste período, Santos nos transporta para a atmosfera intelectual alemã do século XX, jogando luz nos problemas e motivações que constituíram o pensamento heideggeriano.

Ainda na introdução do livro, Bento Santos pretende mostrar ao leitor que o pensamento de juventude de Heidegger é original e tem intuições hermenêuticas que nos levam a caminhos para além de *Ser e tempo*. Seu posicionamento é um contraponto às leituras genealógicas sobre o jovem Heidegger, que começaram com o livro de Otto Pöggeler, de 1963, traduzido para o português como "A Via de pensamento de Martin Heidegger". Desde então, esse tipo de análise foi aperfeiçoada por diversos comentadores da década de 80, que tinham o intuito de buscar no pensamento heideggeriano a raiz histórica dos principais conceitos de *Ser e tempo*. Definitivamente, a análise genética mais conhecida deste período é o estudo feito por Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (1993) que, apesar do método de leitura enviesado apontado por Santos, é uma referência imprescindível para compreender o ponto de partida das investigações fenomenológicas de Heidegger. Bento Santos também chama a atenção para a importância destes estudos terem aprofundado a investigação das raízes históricas e filosóficas do pensamento heideggeriano, pois elas estão muito além de Husserl e Dilthey, já que remontam à Paulo, Agostinho, Aristóteles, Kierkegaard e tantos outros.

Contudo, esse tipo de método de análise pode reduzir a potência das primeiras produções de Heidegger, limitando-as como parte de uma mera *protofilosofia*, isto é, um pensamento embrionário que encontraria o ápice de sua evolução na obra de 1927. Tal proceder anda sendo questionado nos últimos anos pelos trabalhos de Sophie-Jan Arrien e de Sylvain Camilleri colocam em xeque a metodologia genética e defendem a autonomia e independência dos escritos do jovem Heidegger em relação a sua obra mais conhecida.

Deste modo, Bento Santos defende o método da genealogia ascendente. Essa proposta consiste em uma leitura imanente dos primeiros escritos, a fim de valorizar seus temas e conceitos, respeitando suas diversas transformações e autonomia. Esse tipo de investigação pode visar elementos únicos nos profícuos onze anos antecedentes a *Ser e tempo*, considerando que estes escritos não eram uma preparação metodológica da ontologia fundamental, mas uma descoberta sobre a potência da fenomenologia de investigar a vida fática. Assim, é necessário cautela e cuidado para indicar as transformações de pensamento do autor, atentando-se para o fato de que a fenomenologia heideggeriana sempre esteve em constante atualização e não tinha a intenção de construir um sistema absoluto articulando as partes com o todo. Pelo contrário, Heidegger teve como ponto de partida a singularidade do fenômeno oriundo de uma situação histórica única e que sempre se renova no presente. O conceito de *indicação formal* aponta para o direcionamento de uma possível interpretação do fenômeno em *seu modo originário (Wie)*, evitando recair em uma postura teórica desprovida de significado concreto, desta forma, quem dava a palavra final para Heidegger é a própria descrição fenomenológica da situação

hermenêutica estabelecida no instante vivo. Neste sentido, o jovem Heidegger pode nos levar a conceitos que não aparecem na sua obra posterior e a temas que foram relegados ao esquecimento.

O livro é dividido em duas partes principais, a primeira é intitulada “O período das pressuposições no caminho de pensamento de Martin Heidegger (1903-1918)”; a segunda é intitulada “O primeiro período de docência em Freiburg (1919-1923): em busca de uma compreensão hermenêutica da fenomenologia”. Assim já se delinea o método genealógico ascendente de Santos, pois o livro conta cronologicamente o percurso de pensamento de Heidegger mas não deixa de considerar os elementos kairológicos, procurando recuperar a própria situação hermenêutica do autor relacionando-a com os seus conceitos e apontamentos. A primeira parte é composta de dois grandes capítulos, o primeiro aborda a formação cultural de Heidegger, isto é, toda a geração de pensadores que marcou o filósofo e formou raízes imprescindíveis que transformaram o seu método fenomenológico. É necessário ressaltar que o esforço de recuperar e comentar pensadores poucos lembrados pela academia, como os idealistas neokantianos e os realistas críticos, é um destaque deste livro, pois Heidegger constituiu seu método a partir de um rico contexto filosófico, segundo muitas linhas distintas de pensamento. O segundo capítulo é sobre os escritos poucos comentados de 1912 a 1916, que abordam diversos pensadores religiosos, tanto da escolástica quanto da mística medieval, e foram reinterpretados pelo olhar do Heidegger a partir de influências fenomenológicas e neokantianas. A segunda parte é composta de nove capítulos, que trabalham cuidadosamente os textos escritos nesse período de docência de Heidegger em Freiburg, sempre relacionando-os com os seus principais interlocutores, como o seu confronto com os neokantianos, com Dilthey e com Husserl. É justamente nessa parte que temos acesso ao desenvolvimento da fenomenologia hermenêutica da vida fática.

Heidegger, que estava imerso em uma tradição alemã transcendental e idealista – tanto do lado do neokantismo, quanto do lado da fenomenologia husserliana – se destaca ao rejeitar as clássicas categorias de análise do sujeito moderno e persegue a tarefa de superá-las por meio da hermenêutica. No primeiro capítulo, Bentos Santos identifica que essa peculiaridade do autor é devida às raízes escolásticas que, antes do imperativo normativo da modernidade, não reduzia a apreensão dos objetos ao sujeito hipostasiado:

Diferentemente do neokantismo e de Husserl – que necessitam libertar a filosofia do subjetivismo moderno e de ordem cartesiana –, a Escolástica medieval já está imersa nos próprios objetos e, portanto, sem ser prisioneira da dicotomia moderna entre sujeito e objeto, dicotomia que está na base da problemática do realismo ingênuo e do idealismo subjetivo. (Santos, 2023, p. 119).

Assim, o pensamento cristão terá papel fundamental em Heidegger, mas isso não significa que o autor almejava tratar e resolver problemas teológicos, Bentos Santos

ressalta que a postura do *ateísmo metodológico* é algo que já estava presente muito antes de sua primeira menção em *Informe Natorp* de 1922.

Bento Santos visa no ateísmo metodológico a via de Heidegger recuperar o próprio cristianismo do seu apoderamento da metafísica institucionalizada medieval, pois, a tradição teológica acreditou que Deus poderia ser um objeto passível de ser possuído, delineado e compreendido reflexivamente. A filosofia medieval, em boa parte, entificou Deus tornando-o uma ideia de substância primeira. Tal movimento foi inaceitável para Heidegger, basta nos lembrarmos da famosa passagem de sua carta a Engelbert Krebs em janeiro de 1919:

No final, o sistema exclui totalmente a experiência original e genuína do valor religioso. Isso já é explícito na pesada cientificista, naturalista e teórica metafísica do ser de Aristóteles, a sua radical exclusão da influência do problema do valor de Platão, uma metafísica a qual é revivida na escolástica medieval e define a norma como predominantemente teórica. Assim, o escolasticismo, dentro da totalidade do modo de *vida do mundo cristão*, comprometeu severamente a imediaticidade da *vida religiosa* e esqueceu a religião pela teologia e dogmas. Essa influência teórica e dogmática foi exercida pelas autoridades da Igreja nas suas instituições ainda nos primórdios do cristianismo. [Em uma situação como essa] uma experiência como o misticismo é entendido como um contramovimento." (Heidegger *apud* Kisiel, 1995, p. 73-74)

122

Por um lado, a Escolástica consegue ir além do império do sujeito da modernidade, por visar uma questão ontológica, por outro, é parte do problema na medida em que perpetua uma ideia teórica de Deus e religião. Assim, desde o começo de seu pensamento, Heidegger estabelece uma postura ambígua com a doutrina católica. A originalidade da interpretação de Bentos Santos sobre o pressuposto de ateísmo metodológico está em perceber que isso não é uma tentativa de afastamento da fenomenologia do mundo religioso, mas sim a via de recuperar a sua vitalidade e mobilidade, visando maneiras de contribuição da vivência cristã para a filosofia e para a fenomenologia:

A dinâmica interna do pensamento de Heidegger com base na relação filosofia-teologia mostra as contradições de uma prática fenomenológica da Idade Média, na medida em que a teologia que ele deseja renovar, promover e recomendar é fundamentalmente 'pagã' e totalmente livre de toda preocupação de Deus (isto é, pretensão de possuir ou determinar Deus) para centrar-se na facticidade humana que não é assegurada nem sustentada por nenhuma metafísica. (Santos, 2023, p. 154)

Assim, o ateísmo metodológico livra a fenomenologia da responsabilidade de abarcar Deus, pois, de um lado, Ele não pode ser conceito e objeto de especulação, por outro, Ele também não é fenômeno, assim não pode ser também instância de

consideração de descrição fenomenológica. Tampouco é razoável submeter as investigações sobre a vida fática a um tipo de fundamento universal transcendental, pois privaria o observador de compreender a autossuficiência da vida, conceito imprescindível para Heidegger. Isso poderia ser visto como um rompimento oficial de Heidegger com o cristianismo, no que concerne às suas reflexões filosóficas, mas, para Bentos Santos, é justamente o contrário, é uma revitalização do pensamento cristão:

A operação do “afastamento de Deus” enquanto *objeto* de especulação teórica, longe de ser uma recusa de fé com Deus, permite de verdade o “retorno a Deus”. O caminho *ateu* no pensamento de Heidegger significa “afastar-se” do “Deus dos filósofos”, do Deus da especulação metafísica, do “Deus ídolo”; para voltar-se ao “Deus vivo” ao “Deus fático” ao “Deus crucificado”. (Santos, 2023, p. 154).

Foi com esse caminho que Heidegger conseguiu interpretar fenomenologicamente o mundo cristão. A leitura de Bentos Santos se diferencia de diversos comentadores que abordaram essa questão, pois não a reduz a um rompimento e nem como uma mera continuidade fenomenologicamente atualizada, mas define esse princípio como um modo de transformar a vida religiosa em fenômeno passível de ser interpretado hermeneuticamente.

A segunda parte do livro é marcada pela análise de Santos do famoso primeiro curso de Heidegger em Freiburg conhecido como *KNS* (*Kriegsnotsemester* “curso do semestre emergencial por motivos de guerra”). Intitulado como *A ideia de filosofia e o problema da visão de mundo*, Heidegger apresenta ali a sua própria visão de fenomenologia e concebe um novo modo de se pensar a ciência. O curso aconteceu um ano depois do conflito da Primeira Guerra Mundial, em 1919, deste modo, é situado por um turbulento período vivido na Europa. Considerando que a preleção foi dirigida a alunos que estiveram em combate, Heidegger pretendia repensar temas e questões que eram tratados na academia. A ciência, na sua pretensão de rigor e objetividade, se cindiu do mundo vivido e era necessário recuperar esse âmbito de análise. Bento Santos considera que esse primeiro curso de Heidegger já é uma ruptura com a fenomenologia transcendental idealista de seu mestre:

Nesse período já emerge uma primeira ‘virada’ no seio da fenomenologia, para um programa de investigação da hermenêutica – a vida, bem como sua motivação: portanto, a orientação para uma história mais autêntica e, desse modo, em direção a conceitos que lidam com ‘situações’: trata-se da relação com história que concerne ao sentido da existência concreta. (Santos, 2023, p. 165).

Assim, o que é importante destacar deste primeiro curso, como aponta Santos, é justamente a transformação da fenomenologia realizada por Heidegger. Ora, a questão colocada não é como alcançar essências ideais de atos intencionais e sim como transladar a vida para o léxico fenomenológico trazendo no método a possibilidade de captar a dimensão situacional e histórica que a existência concreta se defronta todos os

123

dias. Logo, é interessante também que o autor deste livro leva em consideração que Heidegger já está trazendo à fenomenologia o tema da existência, isto é, a fenomenologia pleteiaria uma *atitude existencial*: “Portanto, a ideia de ciência nos cursos de juventude de Heidegger não é a ciência como relação formal conceito-objeto ou de procedimentos formais, mas sim de atitude existencial.” (Santos, 2023, p. 168). Isto marca outra originalidade do pensamento de Heidegger em seus tempos de juventude, aliás, o autor conseguiu trazer questionamentos e reflexões de como o método fenomenológico pode nos falar sobre a nossa *vida e existência*: “Trata-se de compreender tal *concepção prévia* com base na neutralização metodológica do conceito-conteúdo para fazer aflorar a indicação formal, isto é, o ‘caminho’, no ‘principiar’, na realização da compreensão enquanto *experiência existencial fundamental*.” (Santos, 2023, p. 286). Paulatinamente, Bento Santos relaciona os avanços metodológicos do fenomenólogo em consonância com esta atitude existencial, sua análise se torna interessante na medida em que ela ultrapassa o próprio texto de Heidegger e consegue realizar uma leitura hermenêutica própria, tomando liberdade para compreender a própria vida a partir do autor e não somente se deter a um comentário de história da filosofia.

Ao decorrer do texto, Bento Santos analisa como Heidegger desenvolveu sua filosofia sobre a vida fática. Passando pelos textos de 1919 a 1923, o autor expõe não uma perseguição pelo sentido de ser, mas sim pelo sentido da vida, estimulado pelo desafio de encontrar a unidade múltipla desta palavra. Heidegger mergulhou na autossuficiência significativa do cotidiano para encontrar os modos originário de acesso e expressão da facticidade. Tal busca pelo sentido da vida fez Heidegger reformular o método fenomenológico:

Portanto, em vez de evidência da intuição fenomenológica de Husserl, Heidegger esboça um compreender hermenêutico dentro do qual aparece a *relação* estreita entre intuição, compreender e expressão (*Ausdruck*) trata-se de um compreender a vida a partir dela mesma, uma vez que a vida possui uma autocompreensão espontânea e imediata; a experiência da vida é prenhe de sentido e intencionalmente estruturada; a vida é compreensível porque a própria vivência é em si mesma uma forma preliminar da compreensão ou, com as palavras do próprio Heidegger, uma pré-compreensão. (Santos, 2023, p. 304).

Para alçar um sentido não teórico da vida, é necessário que a teoria e que a fenomenologia se inscreva no seu âmbito autopoietico e nunca parta de um olhar exterior. Por isso que a evidência da intuição não foi suficiente, logo, o fenomenólogo viu necessário recorrer à hermenêutica e considerou as expressões compreensivas junto à estrutura intencional de nós como ser-no-mundo. O livro é um longo caminho que chega às suas reflexões ontológicas sobre o ser da vida fática, isto é, o projeto inicial de *Ontologia. Hermenêutica da facticidade* de 1923.

A obra de Bento Santos expõe os pressupostos que nos permitem compreender um período da obra de Heidegger completamente único e singular, um projeto ontológico que se fosse realizado daquela maneira poderia trazer resultados muito

interessantes. O projeto ontológico heideggeriano do começo dos anos 20 não pode se confundir com *Ser e tempo*, pois, em 1923, vida e ser eram cooriginários, assim, o fenomenólogo não estava tentando fazer uma analítica existencial, mas compreender em que sentido a vida pode também representar um sentido de ser:

A formulação de uma ‘hermenêutica da facticidade’ foi o projeto predominante das preleções iniciais de Heidegger, de 1919 a 1923, mas essa ideia foi encoberta pelo chamado mito do Ser nos anos de 1930, com o conseqüente abandono seja da experiência da vida no Novo Testamento, seja da vida aristotélica. (Santos, 2023, p. 499).

Deste modo, ainda não havia uma primazia da análise existencial, nem sequer uma preferência pela *extasis* do futuro, mas uma tentativa de encontrar o sentido de ser da vida em sua mobilidade fática. Esse momento único da ontologia de Heidegger, pode nos trazer direcionamentos de como retomar o conceito de vida para um projeto ontológico, não colocando-o como um modo de ser do ser-aí, mas como algo do qual ele está imerso e que constitui o próprio sentido de existência: “Ao redefinir ontologia nesse curso, Heidegger mostra que a facticidade e ser estão intrinsecamente relacionados, e tal relação é fundamentalmente hermenêutica.” (Santos, 2023, p. 508). Deste modo, o livro é imprescindível para colocarmos o jovem Heidegger em debate no Brasil, como também vislumbrar novos caminhos para projetos ontológicos contemporâneos.

125

REFERÊNCIAS

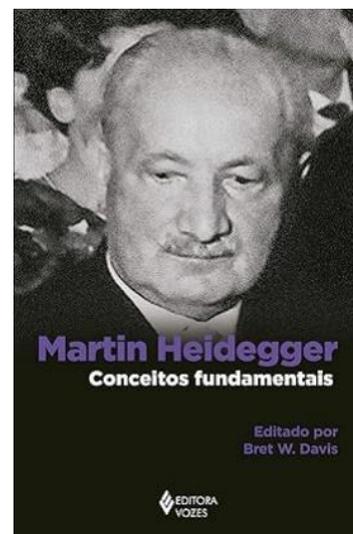
- SANTOS, B. *A fenomenologia hermenêutica da vida fática de Martin Heidegger (1919-1923)*. São Paulo: LiberArs, 2023.
- HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. Em: *Gesamtausgabe, Band 2*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho Petrópolis: Vozes, 2012
- _____. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Em: *Zur Bestimmung der Philosophie (GA 56/57)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1999.
- _____. *La Idea de la Filosofía y el problema de la concepción del Mundo*. Trad. Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder, 2005.
- _____. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Anzeige der hermeneutischen Situation. In: *Dilthey Jahrbuch*, nº 6, p. 228-274, Hans-Ulrich Lessing, 1989.
- _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica*. Trad. Jesús Adrián Escudero, Madrid: Trotta, 2002.
- _____. Ontologie. (Hermeneutiker Faktizität). In: *Gesamtausgabe, Band 63*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- _____. *Ontologia (Hermenêutica da facticidade)*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ARRIEN, S. *L' inquiétude de la pensée L' herméneutique de la vie du jeune Heidegger*. Paris : Presses Universitaires de France, 2014.
- CAMILLERI, S. Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger. Commentaire analytique des Fondaments philosophiques de la mystique médiévale. In : *Revue Philosophique de Louvain*. Tomo 107, n. 4, 2008, p. 735-739.

KIESEL, T. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley: University of California Press, 1993.
PÖGGELER, O. *A via de pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

Submetido: 30 de maio de 2025

Aceito: 9 de junho de 2025

RESENHA



DAVIS, B. W. (Ed.). *Martin Heidegger: Conceitos fundamentais*. Trad. Fábio Creder. Petrópolis Vozes, 2021.

127

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE¹

Editou-se no Brasil, não faz tanto, *Martin Heidegger: Conceitos Fundamentais*, com organização do articulista estadunidense Bret W. Davis. O livro, que já não passava despercebido ao leitor acadêmico especializado, dado às suas edições em inglês, na década de 2010, por duas casas publicadoras de filosofia naquela língua (primeiro a Acumen e depois a vultosa Routledge), pode ser agora também conferido em português em outra gigante do ramo, a Editora Vozes, de Petrópolis. Apesar de transcorrido um pouco mais de três anos da colação brasileira, uma resenha ainda é cabida para que se dê o devido relevo à oportunidade, qualidade e contribuição do título.

Integrando a coleção *Conceitos Fundamentais*, o título (originalmente *Martin Heidegger - Key Concepts*) pretende apresentação da filosofia de Heidegger a partir de seus conceitos. Uma introdução à filosofia de Heidegger? Não, se compreendermos por introdução um empreendimento didático-manualesco. Reunindo estudiosos de países como Alemanha, Estados Unidos, Suécia, Holanda e Geórgia, o livro oferece

¹ E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>.

textos que dão certamente um painel de algumas das principais ideias heideggerianas nas fases mais diversas de seu pensamento, apresentadas por autores, dentre os quais estão autoridades quando se trata dos estudos sobre Heidegger. A julgar pelo alto nível geral, é de se estimar que os textos ali consignados (considerando que alguns desses autores escrevem, com a mesma habilidade, tanto textos simples e bons, quanto os de grau mais elevado) não correspondam tão somente ao introdutório. Essa impressão do leitor que primeiro se lançou nos capítulos para só então ir aos aparatos introdutórios é confirmada pelo organizador ao indicar que:

[...] este volume foi concebido com a intenção de preencher a lacuna entre esses dois níveis [o básico, introdutório e o avançado, especializado]. Os capítulos destinam-se a explicar os conceitos-chave do pensamento de Heidegger de uma maneira que seja *ao mesmo tempo rigorosa e acessível*. A única forma de fazê-lo, em minha opinião, é que alguns dos melhores estudiosos da área, os quais todos publicaram no mais alto nível de erudição, estejam dispostos a dar um passo atrás e tentar articular, de forma clara e concisa, com referências textuais amplas e precisas, sua compreensão dos conceitos-chave de suas respectivas áreas de especialização (p. 11).

É preciso dizer, a bem da verdade, que embora se fale aqui dos “melhores estudiosos da área” e do “mais alto nível de erudição”, seria forçoso indicar que todos seriam autores notáveis nos estudos internacionais de Heidegger. Se temos ali figuras como Theodor Kisiel, Günter Figal e mesmo autores reconhecidos de uma geração posterior, como, Thomas Sheehan, Daniel O. Dahlstrom e Charles Bambach, há quem não seja tão conhecido nesse cenário ou mesmo nos Estados Unidos. É o caso do próprio Brett W. Davis que, a frente do grupo de pesquisa em filosofia da universidade de Loyola Maryland, notifica (no texto de agradecimento que faz vez de prefácio) que além de convidados integrantes de grupos ligados em rede de pesquisa, outros no livro são apenas membros de seu grupo na mencionada universidade (p. 12). Ressalta-se que, apesar disso, nosso comentário não pretende menosprezar a qualidade do trabalho desses autores.

Apesar da proposta de se ler Heidegger a partir de seus conceitos, para os quais, em cada caso, confluem temas e questões do filósofo, a disposição dos conceitos-tema, no arranjo da obra, permite-nos entrever ordem que contempla à cronologia (impressão novamente ratificada pelo organizador, no capítulo de introdução que assina): “Juntos os capítulos cobrem toda a gama do seu processo de pensamento em seus períodos inicial, intermediário e posterior” (p. 17). Mesmo um correr de olhos pelo sumário nos permite divisar temas agrupáveis em épocas desse pensamento, assim: o projeto de juventude da hermenêutica da facticidade, a relação de Heidegger com a fenomenologia husserliana; o ser-aí, já no contexto da obra *Ser e tempo*, conceitos deste como cuidado, autenticidade, tempo; os contextos de transição como a assim chamada virada, a intuição de uma política originária; meditações adiantadas como as da obra de arte, do acontecimento apropriador, da história do seer, a técnica-moderna em sua essência de *Gestell* e da serenidade e, enfim, a fase na qual a linguagem e a

poesia são temas de interesse. É verdade que essa estimativa cronológica não é de todo perfeita, já que, entre os três capítulos finais, referentes à assim chamada “quadratura” de *homens-deuses-terra-mundo*, assim como o tema dos deuses e das preocupações teológicas do pensamento de Heidegger (que correspondem predominantemente ainda aos anos de 1930), figuram posteriormente a outros de sua filosofia tardia (décadas de 1940-50).

O livro começa com “Hermenêutica da facticidade” (p. 37-58), de Theodore Kisiel, capítulo que trata do tema já nomeado no título; projeto filosófico heideggeriano dos anos de 1920, que indica que a própria vida fática que somos efetuaríamos uma tomada de compreensão de si mesma em seus contextos de mundo. Kisiel, que é autor de obras mais alentadas nas quais trata o tema de maneira exaustiva, nesse momento, apresenta o tema num escrito breve. Ali, vê-se o projeto em seus termos programáticos e em sua intuição primeira (como herança que Heidegger recebe de Dilthey), bem como oferece detalhes da formulação do tema da vida fática e das especificidades dos conceitos de fático e de facticidade. O capítulo, possui ainda tópico dedicado ao conceito de “ruína” (*Ruinanz*), estado mediano no qual a vida fática, no início e na maioria das vezes, está; também tópico sobre a facticidade e sobre o conceito de *indicação formal*. Apesar de Kisiel pontificar como um intérprete destacado da filosofia heideggeriana, é possível notar, também aqui, o quanto sua leitura de Heidegger é matizada por um acento kantiano, tendência que pode resultar problemática, por exemplo, quando o comentador sustenta que o conceito de mundo de Heidegger seria devedor de uma concepção fundamentalmente kantiana.

Esse primeiro estudo é sucedido por outro: “Fenomenologia – Heidegger depois de Husserl e dos gregos”, de Günter Figal (p. 59-72). Neste importante capítulo de Figal (influente estudioso de Heidegger que nos deixou no início deste ano),² temos uma apresentação da filosofia de Heidegger frente a Husserl e aos gregos. Sem nunca deixar de reconhecer a influência da fenomenologia de Husserl na de Heidegger, presenciamos, especialmente aqui, uma interpretação mais atenuada de Figal quanto a obra de Heidegger (especialmente *Ser e tempo*) ter nascido de um trabalho de apropriação detida nos gregos, nesse caso, Aristóteles. Desde a contestação de Crown,³ Figal viu-se obrigado a deixar de sustentar essa leitura, datada da década de 1990, para acolher mais francamente o quão profundo é o influxo de Husserl nessa obra filosófica até às vésperas de 1930. Um pouco dessa nova conduta é o que temos no capítulo em apreço. Abordando temas como a universalização da fenomenologia pela mão de Heidegger, o desencobrimento como *alethéia* e *physis* e o que, com termos muito heideggerianos, chamou de tarefa do pensamento a luz do conceito de “clareira” (*Lichtung*), Figal nos oferece um lúcido painel do quanto essas duas matrizes do pensamento heideggeriano – fenomenologia e filosofia grega – se apresentam.

Outro capítulo merecedor de nossa atenção no livro é: “A verdade como *alethéia* e a clareira do ser” (p. 166-181), de Daniel O. Dahlstrom. Este é autor de qualificado livro (Dahlstrom, 2009) que denota uma leitura verdadeiramente especializada sobre

² No início do ano de 2024, meses antes de esta resenha ter sido submetida ao periódico.

³ Esse debate é o que se vê em Crowell (2014) e em Figal (2014).

o tema da verdade em Heidegger. Nesse, o autor oferece antítese à crítica que Ernest Tugendhat faz a Heidegger, quanto a seu pensamento não dar conta da *falsidade* enquanto antítese do que se dá na *alethéia*. Apesar de uma interpretação transcendental de Heidegger devedora de Kant, com todos os problemas que isso implica (por exemplo, a atribuição de Heidegger não transigir mais com a polaridade imanência/transcendência), sua interpretação é importante no meio anglo-saxão, enriquecendo o debate entre a filosofia de Heidegger e a filosofia analítica e da própria interpretação de Heidegger.

O livro ainda reúne (não necessariamente na ordem de nosso elenco subsequente) escritos de autores menos conhecidos na cena brasileira, é o caso de: “O *Dasein* como ser-no-mundo”, de Timothy Stapleton (p. 73-89), escrito hábil acerca da correspondência imediata entre esses dois conceitos, afinal todo ser-aí é em mundo e, enquanto tal, todo “aí” constitui um mundo fático específico; “Cuidado e autenticidade”, de Charles E. Scott (p. 90-104), tocando em dois temas relevantes à filosofia existencial de Heidegger e, portanto, úteis a pesquisadores sobre os temas; “Heidegger, o nacional socialismo e o povo alemão”, de Charles Bambach (p. 148-165), mais um texto a requestrar a polêmica sobre a simpatia equívoca e datada do filósofo pelo nazismo e que insiste em ver posições filosóficas nesse infeliz envolvimento. “A obra de arte”, de Jonathan Dronsfeld (p. 182-195), e “Linguagem e poesia”, de John T. Lysaker (p. 267-282), referenciam a dimensão, por assim dizer “estética” do pensamento de Heidegger. Coloca-se estética entre aspas aqui pois, tal como se sabe, o interesse de Heidegger, a rigor, não é estético ou calístico, mas arte e poesia são pensadas como modos de expressão do próprio ser pensado como “acontecimento apropriador”. Não é por acaso que esses temas referentes às artes cheguem na ordem de disposição dos capítulos do livro após o que trata de “A virada”, de Thomas Sheehan (p. 123-147), “*Ereignis* – O evento de apropriação” (p. 197-214) e “História do ser”, de Peter Warnek (p. 197-214), dedicados a pensar não apenas o rearranjo dos temas na filosofia de Heidegger após a conhecida virada (*Kehre*), operada nos anos de 1930, quanto o papel fundante que o acontecimento apropriador desempenha nessa nova fase madura do pensamento de Heidegger. Acompanham essa temática do pensamento avançado de nosso filósofo os capítulos “*Gestell* – O enquadramento como tendência de tecnologia”, de Hans Ruin; “O quádruplo”, de autoria de Andrew J. Mitchell; e “A ontoteologia e a questão do(s) deus(es)”, de Bem Veddar (p. 297-322); além de dois capítulos assinados pelo próprio Brett W. Davis, que também responde pela organização da coletânea e pela introdução subtitulada: “Correntes-chave do pensamento de Heidegger, sobre o ser” (p. 17-35), aparato que oferece em prospecção também com feição de capítulo. Conteúdos necessários para o leitor prosseguir na leitura; são eles, respectivamente: “Vontade e *Gelassenheit*” (p. 232-250) e “Heidegger e o cristianismo da divindade” (p. 345-354).

130

Apesar de devermos ser sempre gratos ao trabalho dos tradutores (profissionais que viabilizam ou, pelo menos, facilitam o acesso a textos de língua estrangeira, sendo, por isso mesmo, atores que nos beneficiam, por exemplo, ao lermos o compêndio de Brett W. Davis em português), uma nota sobre a tradução é digna de registro. Embora traduzido de forma límpida, em texto fluído, sem que se identifique dificuldades na

RESENHA

DAVIS, B. W. (Ed.). *Martin Heidegger: Conceitos fundamentais*.

reconstrução sintática de uma versão a outra (o que só comprova a habilidade do tradutor brasileiro), como em toda tradução, também esta possui suas arestas. Uma vez efetuada a partir do inglês, os termos são vertidos desde esta língua e, portanto, devendo as traduções e interpretações de Heidegger nessa língua. Nesse caso, o tradutor brasileiro deixou de observar as opções de tradução disponíveis ao português feitas diretamente da língua com que Heidegger expressou suas ideias. Diz-se isso, pois há opções já consolidadas no caldo de cultura dos estudos luso-brasileiros de Heidegger. Nessas opções (embora nem sempre sejam unânimes), é possível identificar cânon que vem sendo firmado desde as primeiras traduções de Heidegger em nosso país, datadas da década de 1960. Tais escolhas, testadas e comprovadas, são preferidas por alinharem-se aos esforços de fazer Heidegger falar em português, favorecendo sentido e a significação dos conceitos enfocados.

É o caso da palavra *Seyn*, que, uma vez traduzido como “ser”, obscurece o sentido tão específico que o termo possui no Heidegger tardio quando em questão a *Seynsgeschichtlichkeit*. Sendo assim, traduzir *history of being*, por “História do ser”, torna ambíguo o fato de o filósofo, não estar usando o vocábulo alemão *Sein*, traduzível por “ser”, mas utilizar-se daquela palavra do alemão arcaico (*Seyn*), justamente para referir-se ao ontológico em acepção originária; nesse caso, o termo “seer”, resgatado do português medieval, melhor resguardaria essa nuance importante à compreensão do sentido pretendido pelo filósofo, o que melhor resultaria em: *História do seer*.

Os autores e editores de *Martin Heidegger: Conceitos Fundamentais* optaram por conservar o termo *Dasein*, em vez de trazê-lo ao inglês (como usual seria *Being-there* ou sua variante *There-being*); isso tem sido uma alternativa usual. Essa tendência cresceu no Brasil, especialmente depois da tradução de *Ser e tempo*, assinada por Fausto Castilho em 2012 (cf. Referências), e em face do ganho progressivo de clareza do quanto a tradução de tal termo como “pre-sença” é implausível.⁴ É preciso lembrar, contudo, que “*Dasein*” é termo alemão e constitui um estrangeirismo no texto em português (bem como no inglês). Havendo a palavra “ser-aí” (registrada em seu uso tanto brasileiro quanto lusitano, que encontra ainda correspondente nas demais línguas latinas), é difícil compreender a relutância contra a expressão. (A crítica nesse caso, ressalte-se, não é cabida à tradução, ela apenas acompanhou os usos dos autores estadunidenses traduzidos).

É discutível a tradução do termo “*Enowning*” como “evento”. No inglês, acompanhando a defectiva tradução de *Contribuições à filosofia* àquela língua (Cf. Referências), o termo perde de vista o fato de “*Ereignis*” dizer tanto respeito a um acontecimento quanto a um *ver*, um “ter olhos para o que acontece” (“*Augen*”, palavra alemã designativa de “olhos”, está na semântica do termo alemão). Por isso, “acontecimento apropriador” acabou sendo acatado como tradução de *Ereignis*, a ponto de outras traduções soarem estranhas ao modo de referir-se a tal conceito.

Apesar de a tradução do termo *Gestell* ser disputada, variando aceitavelmente, segundo o contexto, entre “composição” e “armação”, em *Martin Heidegger: Conceitos Fundamentais* (em tradução desde o inglês) esta é tratada, quase que

⁴ Veja-se a respeito dessa edição Kahlmeyer-Mertens (2012).

irreconhecivelmente, como “enquadramento”. Algo similar ocorre com *Gevierte*, que admite traduções como “quadratura” e “quadrindade” (usos já consolidados no cânon de tradução à língua portuguesa), na obra em apreço ela aparece traduzida como o “quadruplo”, opção inusual e desnecessária frente ao uso já consolidado. Por fim, angústia (*Angst*), que em alguns casos já fora traduzida de forma errada no Brasil por “temor”,⁵ agora conta com outra variável também inadequada, “ansiedade”, por acompanhar a tradução em língua inglesa de “*Anxiety*”. Essas falhas poderiam ser evitadas caso se tivesse consultado a cultura de tradução de Heidegger em vigor.

Os mencionados casos são indicativos do quanto traduzir o texto de um filósofo como Heidegger, mesmo quando se trata de um comentário a sua filosofia, mais do que traduzir uma língua estrangeira é traduzir uma língua filosófica. Acolhamos que essas traduções não chegam a constituir problema aos leitores experientes de Heidegger, mas poderiam desviar do fulcro o leitor iniciante ou o menos familiarizado com a tecnicidade desses conceitos heideggerianos. O que seria indesejável, sobretudo quando se trata de um livro que se anuncia como comentário aos conceitos fundamentais de um pensamento. Portanto, seria aconselhável uma revisão técnica em filosofia ao texto da tradução ao português.

Apesar de esses pontos, dignos da merecida crítica, o livro é bem organizado sob a ordem dos temas e disposição dos capítulos a estes referentes, arranjo que não apenas obedece à cronologia quanto a pertinência entre os assuntos de acordo com a época do pensamento do autor. Apesar de cumprir a proposta de “explicar os conceitos-chave do pensamento de Heidegger de maneira que seja ao mesmo tempo rigorosa e acessível” (p. 11), é inevitável que alguns pontos fiquem de fora do livro. Ao exemplo: A filosofia de Heidegger possui um acento considerável em uma filosofia dos afetos ou, em termos heideggerianos, nas *tonalidades afetivas* (*Stimmungen*); no entanto, conceitos como o *temor* e o *tédio* não são abordados no livro e, a tonalidade afetiva fundamental da *angústia*, quando o é, não se dá num capítulo especialmente dedicado a ela, mas diluída em apreciações secundárias em três textos. O mesmo ocorre com temas como a *diferença ontológica* (que aparece desde as obras de 1920 e vai ganhando centralidade na filosofia dos anos de 1930 e 1940) e o *niilismo*, que apenas é abordado à sombra de temas como metafísica, verdade e divindade, quando mereceria um capítulo exclusivo para ele.

Bem composto, o livro possui, além dos aparatos de introdução e agradecimentos, um índice de abreviaturas de cada autor colaborador, e um índice remissivo (tanto temático quanto onomástico).

REFERÊNCIAS

BOSS, M. *Angústia, culpa e libertação*. Ensaios de psicanálise existencial. Trad. Barbara Spanoudis. Rio de Janeiro: Duas Cidades, 1988.

CROWELL, S. Günter Figal's Objectivity: From Transcendental to Hermeneutical Phenomenology (and back). In: *Research in Phenomenology*. 2014, n. 44, p. 121-134.

DAHLSTROM, D. O. *Heidegger's concept of true*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

⁵ É o que se observa na tradução de Boss (1988).

DAVIS, B. W. (Ed.). *Martin Heidegger: Conceitos fundamentais*. Trad. Fabio Creder. Petrópolis Vozes, 2021.

FIGAL, G. Response to Steven G. Crowell and Daniel O. Dahlstrom. In: *Research in Phenomenology*. 2014, n. 44, p. 135-141.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *Contributions to Philosophy (From Enowning)*. Trad. Parvis Emad; Kenneth Maly. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S. *Ser e tempo* de Martin Heidegger. *Filosofia Unisinos*, São Leopoldo, v. 14, n. 2, p. 169–174, 2013. DOI: 10.4013/fsu.2013.142.06. Disponível em:

<https://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2013.142.06>. Acesso em: 23 jul. 2024.

KAHLMAYER-MERTENS, R. S.; SANTOS, G. A. dos. *Befindlichkeit e Stimmung*, das tonalidades afetivas na analítica existencial de Heidegger. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, Rio de Janeiro, 2020, v. 9, n. 1, p. 179–194. DOI: 10.12957/ek.2020.49403. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/Ekstasis/article/view/49403>. Acesso em: 21 mai. 2024.

Submetido: 23 de julho de 2024

Aceito: 18 de agosto de 2024

TRADUÇÃO

Junto a uma Tumba¹

Ved em Grav

Søren Aabye Kierkegaard

Tradutor

Victor Portavales Silva² 134

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ

Tudo terminou! E agora, quando aquele que foi o primeiro a vir à tumba, porque era também o mais próximo, é o último que traz o breve instante do discurso ao lado da tumba, ai, porque é o mais próximo: tudo terminou. Àquele que desejasse permanecer ali não perceberia o que faz o morto, pois o morto é um homem silencioso; aquele que em sua inquietude quisera chamá-lo por seu nome, aquele que dolorosamente quisera permanecer escutando, não perceberia nada, pois na tumba só há silêncio, e o morto é um homem calado; e aquele que, pleno de recordações, venha a cada dia até a tumba, não será lembrado pelo morto.

Pois na tumba não há recordação alguma, nem mesmo a de Deus. Claro que isso era sabido pelo homem de quem se deve dizer que já não recorda nada, a quem agora não pode ouvir, pois é tarde demais. Mas assim como o sabia, assim também edificou em conformidade com ele, e por isso recordou a Deus quando ainda vivia. Sua vida passou, inadvertidamente, e não houveram muitos que soubessem de sua existência, apenas alguns entre os poucos o conheceram. Era cidadão dessa vila; trabalhador em seu modesto ofício, não ofendeu a ninguém faltando aos deveres da sociedade, não ofendeu a ninguém inquietando-se inoportunamente por alguma

¹ Nota do tradutor: A presente tradução foi realizada a partir dos *Escritos Soren Kierkegaard: Volumen 5*, da Editorial Trotta. Trata-se, portanto, de uma tradução indireta realizada a partir do espanhol. O texto em questão, intitulado originalmente *Ved en Grav* faz parte da publicação de 1845 chamada *Três Discursos em Ocasões Imaginadas (Tre Taler ved tænkte Leiligheder)*. A numeração de páginas foi mantida, com referência ao texto em espanhol.

² E-mail: victorportavales@hotmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6747-0451>

coisa. Assim passaram-se os anos, com uniformidade, mas não sem profundidade; fez-se homem, envelheceu, seus dias chegaram a ser muitos: o ofício foi e seguiu sendo o mesmo, uma só e a mesma tarefa nas distintas idades. Deixa para trás uma esposa, outrora alegre de unir-se a ele, agora uma velha mulher que chora o ausente, uma viúva justa que, abandonada, tem sua esperança em Deus. Deixa para trás um filho que aprendeu a amá-lo e obter satisfação na condição e no ofício do pai; [443] contente quando criança na casa do pai, como jovem nunca lhe pareceu tão estreita esta casa, que é agora para ele uma casa de luto. - A morte de um homem desconhecido como este não costuma ser muito comentada, e quando alguém, pouco tempo depois, passa pela casa em que ele vivia com humildade e lê seu nome na porta, porque sua ocupação pública continua carregando seu nome, é como se não houvesse morrido. É como se ele continuasse a dormir suave e aprazivelmente, e assim sua morte é uma silenciosa ausência no mundo circundante. Bom cidadão, honesto em seus negócios, austero em seu lar, cuidadoso segundo sua capacidade, compassivo em sua decência, fiel à sua esposa, um pai para seu filho: é aqui que tudo isto, e toda a verdade com que se pode dizer isto, não cultivava a expectativa de um desenlace importante; esta é a empreitada de uma vida cujo belo desenlace foi uma morte tranquila - Sem embargo, teve também outro ofício que foi desempenhado com a mesma lealdade na simplicidade do coração: recordar a Deus. Foi um homem, um ancião, seus dias chegaram a ser muitos, e então morreu. Mas a recordação de Deus foi ela mesma um guia em todos os seus empreendimentos, um gozo tranquilo na piedosa meditação. E caso não houvesse ninguém em absoluto para sentir saudades em sua morte, se não estivesse agora junto a Deus, Deus sentiria falta dele em vida, saberia seu domicílio e o buscaria ali, pois o defunto andaria em sua presença e seria melhor conhecido por ele que por qualquer outro. Recordou a Deus e foi apto para seu trabalho; recordou a Deus e esteve contente de seu trabalho, contente com a vida; recordou a Deus e foi feliz em sua modesta morada junto aos seus; a ninguém perturbou com indiferença frente a um culto público, a ninguém perturbou com zelo intempestivo, mas tão somente a morada de Deus foi para ele um segundo lar - agora ele foi para sua morada.

Mas na tumba não há recordação - por isso é que este fica, permanece junto daqueles que lhe foram queridos em vida: eles o recordarão. E agora, quando aquele que foi o primeiro a vir à tumba, porque é o mais próximo, é apenas o último aquele que traz no breve instante do discurso a sua presença junto à tumba, porque é o mais próximo, quando se retira dali, pleno de recordações, se dirige à casa da penosa viúva: e o nome na porta é uma recordação. Assim, durante um tempo, virá de vez em quando um cliente que por casualidade ou simpatia perguntará pelo homem; e, ali ouvirá de sua morte, e o cliente dirá: Nossa, ele morreu! E quando todos os antigos clientes tiverem feito isso ao menos uma vez, a vida no entorno [444] não terá meio alguma para preservar sua recordação. Mas a velha viúva não necessitará de nenhum lembrete para recordar-se, e ao laborioso filho lhe parecerá que demorou

135

Tradutor

Victor Portavales Silva

Toledo, v. 8, n° 1 (2025) p. 134-156

para recordar-se. E, assim, quando ninguém mais perguntar por ele, então, o nome na porta, quando a casa não seja visivelmente uma casa em luto, quando também a casa em luto tenha se acostumado à cotidiana ausência, junto ao consolo se haverá instruído a recordação: então, o nome na porta lhes indicará aos dois que também eles têm um ofício mais: recordar ao defunto.

Agora o discurso acabou. Resta somente uma tarefa adiante: com as três pás de terra, consagrar ao defunto, como todo aquele que veio à terra, de volta à terra - então tudo haverá terminado.

O discurso carente de autoridade não se pode fazer efetivo desse modo, pois nenhum morto aguarda seu fim para que tudo possa terminar. Mas é por isso que você, ouvinte meu, pode prestar atenção ao discurso. Pois a morte mesma tem certamente sua seriedade; o sério não está no acontecimento, não está no exterior: que uma vez mais um homem tenha morrido; como tampouco a diferença da seriedade está em que tenha havido muitas carroças; como sequer é essa calma entonação que só quer falar bem dos mortos a própria seriedade, o que há de modo algum poderia satisfazer ao que medita sobre a morte em seriedade. A morte pode precisamente ensinar que a seriedade está no interior, no pensamento; ensinar que é tão somente uma ilusão que alguém diga de maneira frívola ou melancólica à vista exterior, ou que o observador, por aprofundar o pensamento sobre a morte, esqueça de pensar e meditar acerca de sua própria morte. Se alguém quiser apontar devidamente um objeto de seriedade, deverá apontar a morte, e o "sério pensamento da morte"; e, sem embargo, é como se o fundo da morte fosse uma piada, e essa piada, diversificada nas diferenças de entonação e expressão, fosse o essencial em toda a observação acerca da morte, mediante a qual o observador mesmo não se permite estar a sós com a morte e pensar acerca de si mesmo junto à morte. Um pagão disse uma vez que não há o que temer na morte, "pois quando ela se presentifica, já não estou aqui, e, quando não estou, ela não está". Essa é a piada que leva o astuto observador a perder a si-mesmo; mas ainda que a observação recorresse às imagens do horror para retratar a morte, ainda que isso causasse espanta a uma imaginação enferma, é apenas uma piada se pensarmos meramente a morte e não pensarmos em nós mesmos defronte à morte, se a pensarmos como a condição da espécie e não como nossa própria condição. [445] A piada é que esse inflexível poder não pode, por assim dizer, alcançar sua presa; que haja uma contradição na realização mesma da morte, por assim dizer, que ela tire sarro de si mesma. Pois bem, a dor, se quereis compará-la com a morte, e se quereis chamá-la de arqueira como a morte também o é: a dor não erra o seu alvo, porque atinge o vivo e, quando o alcança, somente então começa a dor: mas quando a flecha da morte atinge o branco, então tudo acabou. E a enfermidade, se quiser compará-la com a morte, é a armadilha em que a vida é capturada: a enfermidade captura realmente e, quando captura o sadio, então começa a enfermidade: mas quando a morte retira sua armadilha sem capturar nada então tudo acabou. Mas justamente nisso consiste a seriedade, e por isso é que justamente a seriedade da morte é diferente da seriedade da vida, que tão facilmente deixa que alguém engane a si mesmo. Pois quando alguém segue seu caminho obstruído pela adversidade, pelos sofrimentos, pela

enfermidade, pela incompreensão, por condições estreitas, por perspectivas miseráveis, sua inferência é errônea se disso se infere simplesmente que ele mesmo é sério; pois a seriedade não é a réplica direta, mas sim a enobrecida, ou seja, que também aqui são o interior, o pensamento, a apropriação e o enobrecimento que constituem a seriedade. Ou quando alguém está muito ocupado em complicados fazeres; pode ser que alguém esteja a mando de muitos soldados, pode ser que escreva muitos livros, pode ser que esteja em um posto elevado, pode ser que tenha muitos filhos, ou mesmo que arrisque a vida, ou que tenha o sério ofício de cuidar de cadáveres; sua inferência é errônea se disso se inferir que ele tem seriedade, pois a seriedade não está na aparência, já que a seriedade é o eu interior, não a ocupação ou ofício. A morte, em troca, não é algo real nesse sentido, e uma vez que se esteja morto, é tarde para se tornar sério. E quando alguém tem uma morte súbita, algo que uma época mais séria consideraria como o maior infortúnio, como mencionado na antiga pregação, e que em uma época mais recente se considera como a maior fortuna, então não há nada o que fazer. A seriedade da vida é séria, e não há seriedade alguma sem o enobrecimento do exterior pela consciência, e nisso reside a possibilidade da ilusão; na seriedade da morte não há engano, pois o que é sério não é a morte, mas sim o pensamento acerca da morte.

Por isso, ouvinte meu, se queres reter esse pensamento e se sua meditação só te inquieta ao pensar em si mesmo, então também no teu caso o discurso carente de autoridade há de ser um assunto sério. Pensar a si mesmo diante da morte é seriedade; ser testemunha da morte de outra pessoa é um estado de ânimo. [446] É um leve ar de tristeza, quando aquele que passa é um pai que pela última vez leva seu filho, pois o leva à tumba, ou quando a humilde carroça fúnebre passa e não se sabe nada acerca do morto, salvo que se trata de um ser humano; é triste, quando a juventude e a saúde chegam a ser presa da morte, quando muitos anos depois a imagem de alguém belo, na lápide abandonada sobre a tumba, restam apenas ervas daninhas. É a seriedade o clima predominante quando a morte intervém nos atos da vaidade e pega o tolo quando este se veste de seus mais vãos adornos, e pega o insensato em seu momento de maior vaidade. É um suspiro perante o escárnio da vida, quando o morto tinha feito uma promessa segura e, sem culpa alguma, resulta um impostor, pois havia tão somente esquecido que a morte é a única segurança. É saudade do eterno quando a morte levou, voltou a levar e leva agora o último dos excelentes homens que tu conhecestes; é um calor febril ou um frio ardoroso de enfermidade na alma quando alguém, por ter se tornado tão familiar à morte e à perda dos chegados, então a vida lhe resulta uma consumação do espírito. É pura dor quando o morto é um dos teus, é a dor do parto da imortal esperança quando a pessoa morta é amada. É a estremeecedora irrupção da seriedade quando quem morreu foi teu único conselheiro, e é, contudo, um estado de ânimo. E se quiseres morrer para ir de encontro a eles, esse também é um estado de ânimo, e por isso te pareceria mais fácil, pois aqui também se estabelece um estado de ânimo. A

137

Tradutor

Victor Portavales Silva

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 134-156

seriedade reside em que é a morte aquela que pensa, e também a que pensa como assim assinalado, e que dessa maneira o faz aquele que da morte não é capaz, estar aí quando a morte também está aí. Pois a morte é professora da seriedade, mas seu sério ensinamento, por sua vez, é reconhecido justamente porque deixa que o indivíduo a solicite, para então lhe ensinar a seriedade, tal como esta só pode aprender o homem mesmo. A morte cuida de seu ofício na vida, não vai de um lugar a outro como na imaginação do temeroso, afiando sua guarda e amedrontando mulheres e crianças, como se isso fosse a seriedade. Não, pois ela diz: aqui estou, e se alguém quiser aprender de mim, que venha. Somente desse modo se ocupa alguém da morte em seriedade; não sendo assim, só está no estado de ânimo graças à engenhosidade e a profundidade do pensamento, ou no chiste de uma vívida ocorrência, ou curvado pela profunda dor em sua expressão mais sofrida, ou seja, não se trata então de seriedade, pois a seriedade ensina justamente a moderação frente a dor e a queixa.

Um poeta relatou a história de um jovem que sonhou, na véspera de ano novo, [447] que era um ancião, e como ancião, no sonho, olhava para trás, para uma vida desperdiçada, até que na manhã do ano novo despertou angustiado, não somente frente ao novo ano, mas também defronte uma nova vida: pensar de mesmo modo a morte estando desperto, pensar o que é mais decisivo na idade anciã e que tem também seu tempo; pensar que tudo está acabado, que tudo está perdido na vida, para então ganhar tudo em vida - isso é seriedade. Houve um imperador que se enterrou na observação de todos os costumes exteriores. Talvez seu ímpeto não tenha sido nada além de um estado de ânimo, mas testemunhar a morte, testemunhar o fechamento do caixão, testemunhar tudo aquilo que terrenamente e mundanamente chega aos sentidos cessa com a morte: isso é seriedade. Morrer é certamente o destino de todo ser humano e, portanto, uma arte muito modesta; mas morrer bem é a mais alta sabedoria da vida. Qual é então a diferença? Que, no primeiro caso, se trata da seriedade da morte; e, no segundo, da seriedade do mortal. E o discurso que diferencia não pode seguramente se dirigir ao morto, mas apenas ao vivente.

Assim, o discurso tratará sobre:

A decisão da morte

E nisto estamos de acordo, ouvinte meu, que um discurso piedoso não deveria jamais buscar a discordância ou estar em desacordo, salvo com o ímpio. Assim quando o pobre, o servente que deve utilizar com austeridade as poucas horas do infrequente dia de descanso, dirige-se a uma tumba para recordar um defunto e para pensar também na sua própria morte; quando, devendo conformar-se com essa modesta oportunidade, dela resulta ademais algo prazeroso ir até ali, e permanecer ali gera uma gostosa e benéfica distração a respeito dos muitos dias de trabalho, e ali passa seu tempo evocando as vezes o defunto, pensando outras vezes em si mesmo com seriedade, regozijando-se outras vezes na liberdade e no entorno, como se alguém pudesse reconfortar-se em uma bela parada, como se fora somente um passeio de prazer e ele tivera levado consigo uma merenda para que a alegria fosse

completa: então seguramente estamos de acordo que alguém assim, em sua nobre simplicidade, reúne os contrários (algo que, segundo a palavra dos sábios, é o mais difícil), que sua lembrança é apreciada pelo defunto e acolhida com gozo no céu, e que sua seriedade é tão preciosa, tão agradável a Deus, tão proveitosa para ele como a daquele que com infrequente atitude passara dia e noite exercitando em sua vida o sério pensamento da morte, [448] detendo-se uma e outra vez para desistir do ato vão, instando-se uma ou outra vez a tomar o apressado caminho do bem, renunciando ao hábito do falatório e do trabalho duro da vida para aprender a sabedoria no silêncio, aprendendo assim mesmo a não se horrorizar ante os espectros e as invenções humanas, mas se ante a responsabilidade da morte, assim como a não temer aqueles que matam o corpo, mas sim temer por si mesmo e por viver de forma vã, no instante, na fantasia. Elogiaríamos ele por utilizar de maneira grandiosa a oportunidade que lhe é concedida; mas se, em troca, ele tomar um descanso no grandioso trabalho do dia para se entreter com o pensamento de ser melhor que o homem simples, o qual não teria nem esse tempo nem essa atitude; de ser mais agradável a Deus, como se Deus tivesse cometido a pura injustiça de negar a alguém o tempo e a atitude, e, portanto, o dom da felicidade, e logo, atuando cruelmente como geralmente o fazem os homens desalmados, constituiria essa falta um crime: Ah! Sim, há diferença entre seu infrequente dia de descanso e do homem simples, quando aquele o desperdiça todo e o simples o ganha por completo! Não, toda comparação é apenas uma piada, e uma comparação vaidosa é uma piada lamentável. Por mais que o mais bem-aventurado tivesse tempo o suficiente, a seriedade e a morte lhe ensinaram que não tem tempo a perder, e ainda menos tempo para ser desperdiçado. Se alguém, em troca, afasta também o pensamento da morte tão rapidamente como todos os outros pensamentos, e em sua altivez se preocupa talvez porque, nesta pobre e monótona vida, um pensador tão veloz não encontra suficientes coisas nas quais pensar, então estamos de acordo, ouvinte meu, que isto é próprio de tudo o que chega a ser objeto de uma meditação devocional: que o homem simples chega rapidamente a uma proveitosa compreensão, e que o mais dotado aplica com alegria uma vida inteira, se bem que admite não ter compreendido nem exercitado perfeitamente esse pensamento em vida. Pois aquele, no mundo, que está sem Deus se cansa em seguida de si mesmo, e isto o expressa de maneira distinta ao cansar-se da vida inteira; mas aquele que está na companhia de Deus vive junto a aquele cuja presença dá a alguém insignificante o infinito significado.

Bem, agora acerca da decisão da morte deve-se dizer primeiramente que ela é decisiva. A repetição da palavra é ilustrativa, e a repetição mesma vem a recordar quão curta em palavras é a morte. Há muitas outras decisões na vida, mas apenas uma é tão decisiva quanto a morte. Pois todas as potências da vida não logram resistir ao tempo que as arrasta consigo, inclusive [449] a recordação que está no presente. E o vivente não tem em seu poder controlar o tempo, encontrar a calma

139

Tradutor

Victor Portavales Silva

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 134-156

fora do tempo na plena culminação; na culminação da alegria, como se não houvesse um amanhã; na dor, como se esta não pudesse resultar um pouco mais amarga; na meditação, como se o sentido tivesse sido plenamente exposto e a própria meditação não fosse, por sua vez, parte do sentido; na prestação de contas, como se o instante da prestação de contas não reclamasse também sua responsabilidade. A morte, em troca, tem esse poder; não mexe com ele como se faltasse algo, não vai em busca da decisão como o faz o vivente, mas ainda assim se faz efetiva. Quando chega, ela diz: até aqui, nenhum passo a mais; então acabou, não se agrega nem uma letra; então o sentido foi exposto, não há de se ouvir nem mais um ruído - e então tudo terminou. Se é impossível fazer coincidir todos os enunciados do incontáveis viventes acerca da vida em apenas um enunciado, todos os mortos concordam em um único enunciado. e um e tão somente um de todos os incontáveis viventes acerca dos ganhos de suas vidas, todos os mortos concordam e um, somente um enunciado: agora tudo está terminado.

Já se vê o que pode a morte. Não é tampouco um juvenzinho inexperiente que não aprendeu a utilizar a foice se alguém o toma desprevenido. Tenha a ideia que quiser, fictícia ou verdadeira, acerca da sua vida, acerca da sua importância para os demais, acerca da importância que tende para si: a morte não tem nenhuma ideia e não leva em conta suas ideias. Mas se há alguém que está cansado da repetição, este alguém deve ser seguramente a morte, que já viu de tudo, e uma ou outra vez ao mesmo. Até a morte que não é vista há séculos, ela já o viu muitas vezes; em contrapartida, nenhum moribundo viu a morte mudar de cor, nem a suspeita de alteração do olhar em seu rosto tranquilo. E a morte não chegou a ser tampouco um homem ancião que, debilitado pela idade, ande de maneira imprecisa, que não saiba com exatidão que horas são, ou que se tenha tornado compassivo pela debilidade. Mas se alguém pode se vangloriar de não ter mudado, esse alguém é seguramente a morte: ela não empalidece nem envelhece.

Claro que o discurso não irá elogiar a morte, nem dará asas à imaginação. Que a morte pode acabar com tudo, isso é seguro; mas a recomendação que a seriedade traz ao vivente é que este pense, que pense que tudo termina, que chega o tempo em que tudo termina. Já se vê que isso é difícil; pois, até o instante da morte, ao moribundo lhe parece que tem, todavia, algum tempo para viver, e ele teme inclusive dizer que tudo [450] há terminado. E o que há com o vivente, ainda que esteja vivo e saudável, na juventude, na limpidez, no poder - confiante, portanto, muito confiante, se não quer encarar o pensamento da morte que vem a explicá-lo que essa confiança é uma fraude? Há um conforto na vida, um falso bajulador; há um reassseguramento na vida, um hipócrita impostor, e ele se chama: adiamento. Mas raramente ele é mencionado por seu nome, pois até quando alguém quer mencioná-lo outra palavra é proferida e o nome resulta um pouco atenuado, e o nome atenuado, o eufemismo, é também um adiamento. Pelo contrário, não há ninguém que possa ensinar a detestar o bajulador e a pôr à luz o impostor como o sério pensamento da morte. Pois a morte e o adiamento não coincidem, são inimigos mortais, mas o homem sério sabe que a morte é mais forte.

Assim, pois, tudo terminou. Ainda que fora uma criança que aspira a uma vida inteira, ainda que tenha chorado pelo mesmo - agora tudo terminou, não se concede nem um instante. Ainda que fora um jovem pleno de lindas expectativas, ainda que tenha rogado tão somente por apenas uma delas - agora tudo terminou, não se paga nem um tostão pelo seu crédito em vida. Ainda que faltasse pouco na prestigiosa obra de um homem, e ainda que essa obra fosse uma das maravilhas do mundo, e ainda que a humanidade pudesse interpretá-la mal por restar inconclusa - agora tudo terminou, o trabalho não se completou. Ainda que apenas uma palavra tivesse para ele a importância de uma vida, ainda que tenha dado toda uma vida para poder pronunciá-la - agora tudo terminou, e a palavra não foi pronunciada.

Com a decisão da morte, portanto, tudo termina. Há repouso; nada, nada perturba o morto; ainda que essa pequena palavra, ainda que esse instante esquecido cause intranquilidade no combate da morte, agora o morto não se perturba; ainda que a omissão dessa pequena palavra perturbe a vida de muitos viventes, ainda que essa enigmática obra ocupe uma ou outra vez o estudioso: o morto não se perturba. Assim, a decisão da morte é como uma noite, é a noite que chega, e então já não se trabalha; e por isso já foi dito também que a morte é uma noite, e com isso se afastou a ideia de que seja um sonho. E há de ser tranquilizador para o vivente quando este, insone, busca em vão o repouso no leito noturno; quando, fugindo de si mesmo, busca em vão um esconderijo em que a consciência não o descubra; quando o atormentado, cansado em corpo e alma pelo árduo sofrimento, até que seja derrubado e, então, em um novo esforço, [451] busca em vão a posição de repouso, busca em vão o frescor em meio a essa febre: há de ser tranquilizador pensar que, contudo, há uma posição em que o açoitado encontra repouso, a da morte; um leito no qual repousa silencioso, o da morte; um adormecer que não falha, o da morte; um lugar fresco, a tumba; um esconderijo que a consciência não alcança, a tumba, na qual a recordação mesma permanece fora como uma brisa das árvores; uma manta que esse homem quieto não deixa cair e dentro da qual ele dorme placidamente: o manto da grama! Há de ser tranquilizador, quando na juventude chegou o cansaço e a tristeza quer recostar à criança, pensar que alguém se aquece e, comodamente, no colo da terra; há de ser tranquilizador meditar nesse consolo e pensá-lo de maneira tal que ela, a eterna, acaba sendo a miséria que, como uma enfermeira, não lhe permite dormir quando todos os demais estão dormindo!

Mas esse, ouvinte meu, é um estado de ânimo, e pensar a morte dessa maneira não é seriedade. Ansiar pela morte dessa maneira é uma melancólica evasão da vida, e é rebeldia não querer temê-la; é uma fraude da tristeza não querer compreender que há outra coisa a temer além da vida, e que por isso deve haver uma consoladora sabedoria, distinta do sonho da morte. Para dizer a verdade, é uma debilidade temer a morte: então és alguém fingindo coragem, aquele que imagina não temer a morte quando ele mesmo teme a vida; é a indolência de uma mulher que não quer deitar-

141

se, esse afeminado querer dormir no colo, esse afeminado querer dormir para evitar o sofrimento.

Está bem, a morte é um sonho, e assim, quando alguém repousa na morte, dizemos que dorme, dizemos que uma noite tranquila o brinda com sua sombra e que nada perturba sua paz. Mas não há nenhuma diferença entre a vida e a morte? E o vivente que medita sobre sua própria morte o considera de outro modo. Suponhamos que fosses tu, que tu fosses o vivente que o vê assim. Já se vê que aquele que dorme na morte não cora como a criança que dorme; não reúne novas forças, como aquele homem que cobra vigor; o sonho não o visita amigavelmente como visita ao ancião que dorme! Quando na vida se vê um caso que parece de morte, que fazer? Costuma-se gritar àquele que desvaneceu, porque essa situação é de assustar, ou seja, assusta que a situação da morte seja a de um vivente; é consolador, então, que por esse motivo não se grite ao morto, porque não serviria de nada? Mas tu não estás morto, e se a melancolia quer fortalecer-se na catalepsia, se a tristeza deixa que [452] você desvaneça em um cansaço mortal que parece seu único consolo no sonho da morte: então grita, chama-te a ti mesmo, faça por ti mesmo o que farias por qualquer outro, e não busque um enganoso consolo no desejo de que tudo se acabe! Qualquer que seja a ideia que tens, imaginária ou verdadeira, acerca da estranheza do teu sofrimento: se há alguém cansado da repetição do lamento, há de ser seguramente a morte; inclusive o esquecido cujo sofrimento não se ouve há séculos, a morte já ouviu muitas vezes até mesmo esse lamento; mas ninguém, ninguém sugere que isso faça a morte chegar mais rápido! E se teu grito pudesse comovê-la - pensas realmente que é assim, ou não é mais a contradição, o feito do que aquela que não chega porque a chamas, a que fortalece a autoestima do desafio, que é a contradição a que ajuda ao temeroso a jogar o jogo da coragem com aquela, a terrível? - se teu grito, então, e teu anseio a comoveram, acaso não estarias tu a enganar-se a si mesmo, por mais que esqueçamos por um instante a responsabilidade que segue presente? Que foi que te trouxe alívio? Foi acaso a obra que terminou de todo, e não a ideia a seu respeito, como o que segue sendo ao estar em poder da melancolia, da tristeza, e, portanto, do vivente? - uma distração, um joguete? Já se vê que aquele que dorme na morte não se move, e por mais que a mortalha não se ajuste a ele - ainda assim não se move; volta ao pó. E o pensamento que de todo há terminado, que, na imaginária antecipação da ideia, traria ao melancólico o conforto de uma impotência desafiadora e o alívio bajulador da tristeza, que não está junto a ele. Não encontra, portanto, nenhum gozo em que tudo esteja terminado: por que ansiava tanto por isso? Que contradição! Diga, pois, que é muito consolador apodrecer na terra. Mas se sabes outra coisa acerca da morte, então sabes também temer outra coisa além da vida.

A seriedade compreende o mesmo acerca da morte, mas o compreende de outro modo. Compreende que tudo termina. Compreende que tudo termina. Menos se ocupa em saber se isso, afinado pelo estado de ânimo, pode se expressar dizendo que a morte é uma noite, um sonho. A seriedade não perde muito tempo adivinhando enigmas, não permanece absorta na meditação, não parafraseia as expressões, não se preocupa com a ingenuidade da linguagem figurada, não discursiva, mas age. Se é

certo que a morte existe, como é o caso; se é certo que tudo termina com sua decisão; se é certo que a morte nunca consente em dar uma explicação: pois bem, então se trata de compreender a si mesmo, e a compreensão da seriedade é que, se a morte é a noite, então a vida é o dia, e se não se pode [453] trabalhar de noite, então se pode trabalhar de dia; e o breve porém impulsionador chamamento da seriedade, como o breve chamamento da morte, é: hoje mesmo. Pois, na seriedade, a morte dá uma força vital que nenhuma outra coisa dá, ela nos faz vigilantes com nenhuma outra coisa. Ao homem dos sentidos, a morte o induz a dizer: comamos e bebamos, que amanhã morreremos. Mas esse é o covarde apetite vital da sensibilidade, essa depreciável ordem das coisas em que se vive para comer e beber, e não se come ou bebe para viver. Ao homem profundo, a ideia da morte o induz talvez à impotência, de modo que sucumbe perigosamente ao estado de ânimo. Mas, ao homem sério, o pensamento da morte lhe dá o correto ímpeto na vida e a meta correta a que dirige sua marcha. E nenhum arco pode se tencionar de tal maneira e ser capaz de dar à flecha um ímpeto tal como esse que de que o pensamento da morte é capaz de proporcionar ao vivente quando a seriedade o tensiona. Então a seriedade não se apega ao presente, não deprecia nenhuma tarefa por ser demasiado humilde, não descarta nenhum tempo pois está disposta a rir de si mesma se esse esforço há de ser digno perante Deus, e disposta a compreender, na impotência, que um ser humano não é nada em absoluto, e que aquele que trabalha segundo o máximo de suas capacidades só obtém a devida oportunidade de assombrar-se perante Deus. O tempo, outrossim, é assim mesmo um bem. Se um homem consegue provocar a escassez no mundo externo, isso lhe custaria muito trabalho; pois é certo o que diz o comerciante, que a mercadoria tem seu preço, mas o preço depende igualmente dos tempos favoráveis - e quando há escassez o comerciante ganha. Pode ser que em alguns momentos um homem não seja capaz disso no mundo externo, mas, no mundo do espírito, qualquer um é capaz. Pois a morte mesma provoca uma escassez de tempo no que diz respeito ao moribundo. Quem já não ouviu que um dia ou outro a hora aumentava de preço quando o moribundo pechinchava com a morte? Quem já não ouviu que um dia ou outro se cobra um valor infinito, porque a morte encarece o tempo? Disso a morte é capaz, mas o homem sério é capaz de trazer a escassez mediante o pensamento da morte, de maneira que o ano e o dia cobram um valor infinito - e quando é tempo de escassez, o comerciante tem lucro infinito. Mas quando a ordem pública está em polvorosa, o comerciante não segue acumulando de modo indiferente, apenas vela por seu tesouro, a não ser que a mão do ladrão se ponha sobre sua posse: Ai! A morte também é um ladrão da noite.

Não é certo, ouvinte meu, que isso tu mesmo experimentaste? E quando o pensamento da morte [454] te visitou, mas você permaneceu inativo; quando a força vital foi ofuscada em um sonho idílico, quando a desrazão da morte quis fazer da tua vida algo vão, quando essa sedutora nostalgia se enroscou em torno de ti, quando a ideia de que tudo havia terminado quis adormecer-te no sonho da melancolia,

143

Tradutor

Victor Portavales Silva

Toledo, v. 8, n° 1 (2025) p. 134-156

quando lhe sumiste no labor da distração mediante a alegoria da morte: então você não pôs a culpa na morte, pois tudo isso não era a morte. Entretanto o que tu disseste a ti mesmo: minha alma está no estado de ânimo e segue assim, há ali um inimigo que pode me superar. Então não fugistes da morte, como se essa fora a cura. De nenhuma maneira. Tu disseste: invocarei o sério pensamento da morte. E este te ajudou. Pois a seriedade da morte ajudou a tornar a última hora algo infinitamente significativo, seu sério pensamento lhe ajudou a fazer com que uma longa vida seja significativa como um tempo de escassez, de maneira vigilante, como se a buscara a mão de um ladrão.

Deixe, então, que a morte conserve seu poder, “que tudo termine”, mas que a vida conserve também seu direito a trabalhar enquanto é dia; e deixe o que o homem sério busque o pensamento da morte para que esse pensamento lhe possa contribuir. Aquele que vacila é apenas testemunha do constante combate de fronteiras entre a vida e a morte, sua vida é apenas a constatação da dúvida a esse respeito, o resultado de sua vida é uma decepção; mas o homem sério trabalhou amistosamente com os combatentes, e no sério pensamento da morte tem seu mais fiel aliado. Ainda que haja igualdade entre todos os mortos, pois então tudo termina. Há, de qualquer maneira, ouvinte meu, uma diferença, uma diferença que grita aos céus: a diferença que consiste em qual foi a vida que, agora, com a morte, chega ao seu fim. Assim, pois, não se terminou de tudo, em que pesem todos os horrores da morte, ou melhor, apoiando-se no sério pensamento da morte, o homem sério diz: tudo terminou. Mas se essa luminosa perspectiva é uma tentação, se somente tenta voltar a avistá-la no crepúsculo da meditação, se ela o retira de sua tarefa, se o tempo não chega a ser tempo de escassez, se a possessão lhe parece segura: então, uma vez mais, não és um homem sério. Se a morte diz: talvez hoje mesmo; então lhe diz a seriedade: por mais que seja hoje ou talvez não o seja, eu digo: hoje mesmo.

144

Acerca da decisão da morte há de se dizer, ademais, que é indeterminável. Com isso não se diz nada, mas é assim que deve ser quando o discurso trata de um enigma. Pois é certo que a morte torna todos iguais, mas se essa igualdade está no nada, na aniquilação, então a igualdade mesma é indeterminável. Se é preciso seguir falando dessa igualdade, só se pode fazê-lo [455] mencionando a diversidade da vida e negando-lhe a igualdade da morte. Aqui, na tumba, a criança e aquele que transformou o mundo estão igualmente inativos; aqui o rico é tão pobre quanto o miserável, a miséria nada pede, e o rico não tem nada para dar, o mais austero e o mais insaciável necessitam igualmente de pouco; aqui não se ouve a voz do mestre, nem o grito do subalterno; aqui o arrogante e o ofendido chegaram a ser igualmente impotentes; aqui jazem tumbas vizinhas e conversam aqueles a quem a inimizade separava diametralmente; aqui jazem o excelente e o miserável, mas a excelência não os separa; aqui jazem os dois, aquele que imaginava a morte como a busca por um oculto tesouro e aquele que havia esquecido que a morte existia, mas não se nota diferença alguma.

A decisão da morte é assim, em sua igualdade, como no espaço vazio e como um silêncio em que nada se ouve, ou, em sentido moderado, como um silêncio imperturbado. E nesse reino silencioso reina a morte. Em que pese que ela sozinha

enfrenta a todos os vivos, ela é bastante poderosa para subjugar a todos eles e impor o silêncio. Tenhas a ideia que tiveres acerca da vida, inclusive acerca de seu significado a respeito do eterno, da morte tu não escaparás com palavras, não se transita em direção ao eterno pela rota do discurso e de um só alento: todos devem se calar. E ainda que uma geração inteira se una ruidosamente acerca de uma ou outra obra em comum e o indivíduo não se esqueça de si mesmo e se sinta muito confiante no amparo da multidão: até aqui a morte corre em separado a cada um - e ela resguarda o silêncio. Podes pensar em qualquer diferença com relação ao vivente, a morte o fará igual àquele que seria irreconhecível em sua diversidade. Pois é certo que o espelho da vida reflete as vezes com bajuladora lealdade a diversidade do vaidoso, mas o espelho da morte não é bajulador, sua lealdade mostra que são todos iguais. Todos se parecem quando a morte, com seu espelho, prova que o morto silencia.

Assim, a decisão da morte é indeterminável em virtude da igualdade, pois a igualdade consiste na aniquilação. E para o vivente deve ser tranquilizador pensar nisso. Quando o espírito, cansado da diversidade que continua e continua e nunca se acaba, dobra-se sobre si mesmo e acumula a ira no desafio da impotência, pois não é capaz de interromper a força vital da diversidade: então deve ser tranquilizador pensar que a morte tem esse poder, então essa ideia deve atizar o entusiasmo da aniquilação até formar uma brasa em que haja uma vida mais elevada - quando o desamparado suspira em seu esconderijo porque a vida [456] o abandonou como uma madrasta; quando em sua miséria não se atreve sequer a se mostrar, porque até o melhor dos homens, sem querer, ri de si mesmo em seu tormento e não obstante há um ridículo gemido; quando nesta isolada exclusão não ama, porque ninguém encontra nele a igualdade que ele mesmo busca de forma vã nos demais: então deve ser um alívio, como o é a neve refrescante para o ardor da oculta cólera, pensar que a morte pode fazer com que todos sejam iguais - quando o ofendido se retorça pela injúria do poderoso e, na impotência, o ódio desespera em busca de vingança: então deve ser um consolo bem-vindo, algo que quase restitui a vontade de viver, pensar que a morte faz com que todos sejam iguais - quando aquele que foi mimado pela satisfação de seus desejos permanece ocioso e flerta com as grandes ideias acerca de si mesmo, próprias do desejo, mas vê somente que os demais se esforçam e com isso logram coisas grandiosas, e então a paixão da impaciência dificulta sua respiração: então deve ser um alívio, deve dar fôlego pensar que a morte risca tudo com um só traço e faz com que todos sejam iguais - quando o perdedor, ainda que tenha compreendido que o combate já terminou e que ele é o derrotado, também compreende que tudo terminou, que sua derrota deu ao vencedor o ímpeto da felicidade, que seu sofrimento pelas sequelas da derrota são a constatação cotidiana, ainda que cada vez mais distante, da inalcançável ascensão do outro: então deve ser tranquilizador pensar que a morte vai em busca de anular a distância - quando a enfermidade chega a ser um hóspede comum e o tempo se passa, o tempo da alegria;

145

Tradutor

Victor Portavales Silva

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 134-156

quando inclusive os mais chegados se cansam do sofredor e lançam alguma palavra impaciente que resulta lacerante; quando o sofredor mesmo sente que sua mera presença é um estorvo para os que estão contentes, de modo que deve abandonar a dança: então deve ser aliviador pensar que a morte o convida também a dançar, e que nessa dança todos são iguais.

Mas isso, ouvinte meu, é um estado de ânimo, e é na realidade covardia que mediante uma mentira, revestida de forma poética, quer causar uma melhor impressão, em que pese que é essencialmente igual ao miserável. Pois, ainda que o homem simples não seja talvez capaz de entender essa classe de estado de ânimo, é essa decisão mesma um valor decisivo? Por acaso não é somente decisiva no sentido do se faz mais reprovável? Querer desaparecer no vazio e, com ele, buscar esse desaparecimento na última distração, é um covarde prazer da melancolia; querer que a própria alma saia prejudicada, ferida pela diversidade, é uma inveja que se rebela contra Deus; odiar por impotência é se denunciar a si mesmo, é revelar que carece simplesmente de poder, pois não faz senão abusar espantosamente [457] da impotência; é um ataque depreciável para a injustificada queixa a respeito da vida o feito de não fazer outra coisa que desdenhar e então se queixar porque não chegou a ser o que desejava, e não ser jamais capaz de algo que não seja desejar, e, por último, ser o bastante miserável a ponto de desejar que tudo se acabe; é uma perseverança própria do derrotado a de querer compreender apenas o elevado combate entre eu e tu, e a queda de ambos; é uma enfermidade ainda mais terrível não querer entender qual é o médico de que o enfermo necessita. Em verdade, é uma covarde e complacente agitação não se atrever a renunciar, nem sequer em pensamento, em favor da diversidade, e deixar que a própria vida se perca nela mesma, tanto como é uma falsa coragem querer confrontar a ideia de igualdade da morte quando o mesmo ser humano suspira ou respira agitado frente a diversidade da vida.

E alguém chegou realmente a pensar - Não seria a contradição de estar vivo o fator de atração a essa temerosa ousadia? - que seria se consolar desse modo na igualdade da morte? Por acaso sua ideia acerca da morte permanece verdadeira na morte, ou seja, quando o labor do pensamento já não distrai sua paixão? Pois o morto se esqueceu da diversidade; e ainda que aquele que propôs recordá-la ao longo de toda uma vida para ter a alegria de ver que outro é despojado dela na morte, esse pensamento não o acompanha na morte, ainda que por um instante esqueçamos a responsabilidade que se impõe. Essa é a mentira e a impostura do temerário desafio que quer conspirar com a morte contra a vida. Ele esquece que a morte é mais forte, esquece que ela carece de favoritismos, que não estabelece alianças com ninguém para lhe dar na morte a liberdade de jogo e a folga para o prazer da aniquilação. Somente quando a fantasiosa ideia do vivente vaga pelo silencioso reino da morte, figurando-se ser ela mesma a morte, e desaparece para si mesma na morte; somente quando a ideia do vivente brinca com a morte citando o invejoso a comparecer em sua presença, despojando-lhe de toda sua grandeza e regozijando-se em sua impotência; somente quando a ideia se dirige às tumas e clama insolentemente pela pá cravada na terra, violando a paz dos mortos com o desafiante prazer de que os

inanimados restos de alguém sejam vistos exatamente como os de outro - somente então há alívio.

Mas nada disso é seriedade; e por mais tenebrosa que seja sua essência, por mais sombria que seja sua diversão, nada disso é seriedade. Pois a seriedade não olha de soslaio, mas faz as pazes com a vida e sabe temer à morte.

A seriedade compreende, pois, o mesmo acerca da morte, mas o compreende de outro modo. Compreende que a morte faz com que todos sejam iguais; e isso é algo que ela já compreendeu, porque a seriedade a ensinou a buscar a igualdade perante Deus, na qual todos podem ser iguais. E ele que é sério descobre nessa aspiração uma diversidade, a saber, a sua própria a respeito da meta que lhe é imposta, e descobre a posição mais afastada dessa meta séria como aquela igualdade que é a da morte. Contudo, cada vez que a diversidade terrena quer tentar e demorar, o sério pensamento da morte se impõe e volta a dar impulso. Assim como nenhum espírito maligno se atreve a nomear o nome sagrado, assim também todo espírito bom sente horror ante o vazio, ante a igualdade da aniquilação, e esse horror, que é produtivo na vida da natureza, é acelerador na vida do espírito. Porém com que frequência a igualdade do aniquilamento, quando um homem chega à morte, ensina-lhe a desejar o retorno da mais grave diversidade, a considerar desejável sua condição, agora que a condição da morte é a única! E, assim, o sério pensamento da morte ensina ao vivente a penetrar a mais grave diversidade com a igualdade perante Deus. E nenhuma comparação tem tanto poder de aceleração, nem dá com tanta segurança ao apressado a direção verdadeira como quando o vivente se compara a si mesmo à igualdade da morte. E se a mais vã de todas as comparações é aquela na qual um ser humano desdenha de toda outra comparação para comparar-se consigo mesmo na satisfação de si mesmo, e por acaso nenhuma vaidosa mulher esteve, de forma vã, tão rodeada de admiração como quando está a sós na frente do espelho: Ah! Nenhuma comparação é tão séria como a daquele que, solitário, compara-se com a igualdade da morte até que esteja na tumba fechada, quando se fecha a porta do jardim, quando cai a noite e ele jaz solitário, afastado de toda condolência, irreconhecível nessa efígie que só pode despertar horror, solitário ali onde a quantidade de mortos não traz nenhuma companhia. E aqui é que a morte consegue derrocar tronos e realezas, mas o sério pensamento da morte faz o que é igualmente grande, ajuda o homem sério a submeter-se à mais privilegiada diferença pela humilde igualdade perante Deus, ajuda-lhe a elevar-se por cima da mais grave diversidade na humildade igualdade perante Deus.

Não é verdade, ouvinte meu, que tu mesmo já o experimentou assim? E quando tua alma foi transbordada pelo privilégio e, de tanta grandeza, apenas pôde reconhecer-te a ti mesmo, então o sério pensamento acerca da igualdade da morte lhe retornou [459] irreconhecível em outro sentido, e tu aprendeste a conhecer-te a ti mesmo e a querer ser conhecido por Deus. Ou se a tua alma suspirava na severa opressão do sofrimento, do infortúnio, da injúria, da melancolia, ai! E te parecia que a

147

séria opressão da vida; quando também o tentador vinha à tua casa, tu sabes, o tentador que qualquer pessoa leva em seu próprio interior, que enganosamente trai a saudação de outros, e que, uma vez que tenhas imaginado a felicidade dos demais até que isso te desanime, isso quer te oferecer uma reparação: então não te entregaste ao estado de ânimo. Tu disseste: isso é rebelião contra Deus, é inimizade contra mim mesmo; e então dissestes: invocarei o sério pensamento da morte. E ele te ajudou a superar a diversidade, a encontrar a igualdade perante Deus, a querer expressar a igualdade. Pois o que a igualdade da morte tem de terrível é que nada pode resistir a ela (que comovente!), mas o que a divina igualdade tem de beatitude é que nada pode impedi-la se o próprio homem assim não o quer. E era então tão grande a diversidade da vida? Pois, considere o alegre, e deixe que se alegre em sua felicidade; quando tu, o infeliz, te alegras também de sua felicidade, então ambos estão alegres! Considere o notável, deixe-o desfrutar de seu privilégio; quando tu, o injustiçado, esqueces a ofensa e contemplas o mérito, acaso é tão grande a diferença? Considere o jovem, deixe-o se apressar na confiança da esperança; quando tu, ainda que tenha sido decepcionado pela vida, talvez ocultamente chega a apoiá-lo, é então tão grande a diferença? É claro que a bênção, a honra, a riqueza, a beleza e o poder são o que constitui a diversidade, mas se a diferença está somente nisso então tempos por um lado uma planta campestre, e por outro uma flor de cemitério que se cultiva na consagrada terra da abnegação: é então tão grande a diferença quando ambos são abençoados, venerados, ricos, belos e poderosos? Ah, não, então não se necessita de reparação alguma, e menos ainda daquela que se cala com falsidade diante do feito de alguém e se converte em nada! Por mais grave que seja a diversidade, o sério pensamento acerca da igualdade a morte ajuda, pois, como a estrita disciplina, a desistir da comparação mundana, a compreender a aniquilação como aquilo que é ainda mais terrível, e a querer buscar a igualdade perante Deus.

A igualdade da morte não pode lhe encantar com sua magia; e tampouco há tempo para isso. Pois assim como a decisão da morte é *indeterminável* em virtude da *igualdade*, assim também é igualmente *indeterminável* em virtude da *desigualdade*. Quem nunca ouviu falar disso, que a morte não faz diferença alguma, que [460] não conhece camada social nem idade? Quem nunca refletiu a respeito do feito de que, ao invés de mencionar a maior diversidade nas condições de um vivente e ao tentar então pensar a morte em relação com ele, sua determinação consiste em poder igualmente buscar sua presa tanto aqui como ali, de um modo idêntico, posto que não se toma nenhuma consideração, enquanto toda diversidade reside justamente em que se tome em consideração? Assim, é *indeterminável* em virtude da *desigualdade*. Quase se adianta à vida, e a criança nasce morta, e deixa ao velho esperando anos a fio; quando alguém diz: paz e tranquilidade, aí está ela acima dele, e às vezes se busca a ela em vão quando a vida está em perigo, enquanto ela encontra ao que se oculta em um esconderijo; quando os celeiros estão cheios e há reserva para uma longa vida, então vem a morte e reclama a alma do rico; quando há escassez, ela permanece ausente; quando na inanição alguém se preocupa com o que irá comer no dia seguinte, então vem a morte e acaba com suas preocupações econômicas; quando

o lascivo se inquieta em sua saciedade pelo que terá para comer no dia seguinte, então vem a morte a julgar, e torna a inquietação desnecessária.

Assim, a morte é indeterminável: é a única segurança, e o único acontecimento que não oferece segurança alguma. Esta ideia faz com que o pensamento se alterne entre o indeterminável e queira tentar a sorte nesse horror como num jogo, que queira adivinhar o significado desse estranho enigma, que queira entregar-se à inexplicável desapareição e a inexplicável irrupção do súbito. Há de ser tranquilizador pensar nessa coincidência, nessa igualdade e desigualdade, nessa lei presentificada do que não tem lei, que é que não é, que está em relação com todo vivente, e que é indeterminável em cada uma de suas relações. Quando a alma se cansa da coerção e da obrigação, do determinável e da exígua meta cotidiana da tarefa determinável, e da consciência de que é mais e mais o que se descuida; quando, esgotada da força de vontade, é como se o extenuado chegasse a perder a compostura; quando a curiosidade, cansada da vida, busca uma tarefa mais variada para a curiosidade: então há de ser recreativo pensar que a morte é indeterminável, e tranquilizador familiarizar-se assim com esse pensamento. Às vezes alguém se surpreende por um falecimento, às vezes por outro; às vezes alguém fica aturdido de tanto falar com expressões genéricas acerca do que escapa à determinação geral; às vezes se está em um estado de ânimo, às vezes em outro; às vezes se está triste, outras vezes impassível; às vezes se brinca, vinculando a morte ao instante mais abençoado como a maior das bênçãos, outras vezes, como a maior desgraça; desejando às vezes [461] uma morte súbita, e outras vezes uma lenta; às vezes alguém se cansa de discutir que morte é a mais desejável; outras vezes toda essa observação causa incômodo, e então alguém se esquece da morte, até que a observação chega a novas combinações que causam novos assombros - Ah, sim! Até que o pensamento acerca da própria morte se esfumaça em uma nuvem diante dos olhos, e a recordação da própria morte chega a ser um indeterminado murmúrio para o ouvido. Isso é o que a familiaridade tem de tranquilizador na sossegada observação de que, depois de tudo, as coisas são assim, no alentador e impessoal esquecimento que não se esquece de si mesmo por qualquer motivo, ou, dizendo melhor, que se esquece de si mesmo na irreflexão, com a qual a própria morte chega a ser um raro incidente a mais nessa multiplicidade de incidentes imprevisíveis, e o esgotamento, um emparelhamento que atenua a transição da própria morte.

Mas ainda que uma vida como essa recorra a todos os estados de ânimo possíveis ao pensar a estranheza da morte, por acaso é por isso que a observação é seriedade? Por acaso a meticulosidade do estado de ânimo acaba sempre em seriedade? Não haveria de consistir no começo da seriedade justamente impedir que essa meticulosidade na qual o observador desatenta da vida e chega a ser como aquele que se entrega ao jogo, quando pergunta e pergunta novamente, e sonha com números na noite ao invés de trabalhar durante o dia? Aquele que considera a morte desse modo se encontra em um estado de torpor no que concerne a sua vida

espiritual, que debilita sua consciência, de modo que esta não pode suportar a séria impressão do inexplicável, de modo que não pode se submeter com seriedade a essa impressão, mas tampouco dominá-la, a enigmática.

É certo que a morte é um estranho enigma, mas só a seriedade pode determiná-lo. A que se deve essa confusão da irreflexão, senão ao feito de que o indivíduo sai pela vida a observar, que quer ter uma visão da existência como um todo, desse jogo de forças que só Deus no céu pode observar facilmente, porque ele, em sua providência, domina com certa e onipresente circunspeção, mas o que debilita o espírito do homem e o faz perder o sentido, que lhe ocasiona intempestiva punição e o fortalece com um lamentável consolo? Intempestiva, por assim dizer, é a punição no estado de ânimo, porque se inquieta em torno a muitas coisas; lamentável, com efeito, é o consolo nessa tensa indolência, quando sua observação tem tantas entradas e saídas que acaba sendo perplexidade. E quando então chega a morte, ela engana ao observador, porque toda sua observação não se aproximou nem um só passo da explicação, mas apenas o enganou por toda a vida.

[462] A seriedade compreende, então, o mesmo acerca da morte, que é indeterminável em virtude da desigualdade, que nenhuma idade, nenhuma circunstância, e nenhuma condição de vida dá segurança contra ela; mas o homem sério o compreende de outro modo e se compreende a si mesmo. Eis que já está posto o machado na raiz da árvore, toda árvore que não dê bom fruto será cortada - não, toda árvore será cortada, também aquela que dá bons frutos. O certo é que o machado está posto na raiz da árvore; ainda que inadvertida, a morte passa sobre sua tumba e o machado se move, ainda assim há incerteza a cada instante; o incerto é quando se fará o corte - e cairá a árvore. Mas quando estiver caída, então é que se poderá decidir se a árvore dava bons frutos, ou se dava frutos podres.

Aquele que é sério observa a si mesmo; se é jovem, o pensamento acerca da morte lhe ensina que é um homem jovem aquele que chega a ser presa se a morte chega hoje, mas não brinca falando generalidades acerca da juventude como uma presa para a morte. Aquele que é sério se observa a si mesmo, sabe, portanto, como é aquele que chegaria a ser aqui presa da morte se esta chegasse hoje; ele se recapacita em sua própria obra e sabe, portanto, qual é a obra que aqui se interromperia se a morte chegasse hoje. Então o jogo termina, então o acerto é adivinhado. A observação geral da morte, tanto como o feito de querer realizar uma experiência em geral, não faz senão confundir o pensamento. A certeza da morte é seriedade, sua incerteza é ensino, exercício da seriedade; sério é aquele que, pela incerteza, é instruído pela seriedade em virtude da certeza. Como aprende um homem a seriedade? É por acaso quando alguém sério lhe diz alguma coisa que outro pode chegar a aprendê-la? De modo algum. Se tu mesmo não chegaste a aprender assim de um homem sério, imagina-te então como ocorre. Então aqui o discípulo se preocupa (pois sim, sem preocupação não há discípulo) acerca de algum objeto com toda sua alma; pois isso é a certeza da morte, um objeto de preocupação. Então o preocupado se dirige ao mestre da seriedade; e isso é a morte, não um espantinho que somente ele é para a imaginação. O discípulo, então, quer isto ou aquilo, e quer fazê-lo segundo determinadas suposições: e não é verdade o que então resulta? Mas o homem sério

não responde nada, e finalmente diz sem pudor, com a calma da seriedade: Sim, é possível! O discípulo se põe já um pouco impaciente; traça um novo plano, altera as suposições, e conclui seu discurso com ainda mais insistência. Mas o [463] homem sério cala, olha com calma e finalmente lhe diz: Sim, é possível! Então o discípulo arde em chamadas, recorre às súplicas, ou se acaso está adestrado para racionalizar com suspeição, chega talvez a ofender o homem sério, e ele mesmo se confunde por completo, e tudo parece confusão ao seu redor; mas quando, com essas armas e nesse estado de ânimo, o homem sério é assaltado, pois então o homem sério apenas olha e diz: Sim, é possível! Assim ocorre com a morte. A certeza consiste em que ela é imutável, e a incerteza é a breve frase: Sim, é possível! E todo condicionamento que queira fazer da certeza da morte uma certeza condicionada para aquele que deseja, todo acordo que queira fazer da certeza da morte uma certeza condicionada para aquele que se resolve, todo pacto que queira condicionar a certeza da morte a um tempo e uma hora para aquele que age, todo condicionamento, todo acordo, todo pacto encaixa nessa frase; e todo ardor, toda suspeita, e todo desafio resultam impotentes diante dessa frase, até que o discípulo se dirige a si mesmo. Mas justamente nisso é que se funda a seriedade, e justamente nisso a certeza e a incerteza queriam ajudar ao discípulo. Se lhe é permitido que a certeza se refira a qualquer coisa, como um rótulo geral na vida, e não como algo que ocorre com a ajuda da incerteza, como uma indicação de uso para o particular e para o cotidiano, então a seriedade não pode ser aprendida. A incerteza se apresenta e segue sinalizando, como mestre, o objeto do ensino, e lhe diz ao discípulo: preste atenção à certeza: então surge a seriedade. E nenhum mestre consegue ensinar desse modo ao discípulo a prestar atenção ao que se diz e o que faz a incerteza da morte, quando esta sinaliza a certeza da morte; e nenhum mestre consegue manter desse modo concentrados os pensamentos do discípulo em um único objeto de ensino, como o faz o pensamento acerca da incerteza da morte, quando faz com que o pensamento seja exercitado na certeza da morte.

A certeza da morte determina ao discípulo de uma vez por todas na seriedade, mas a incerteza da morte é a cotidiana, ou frequente, ou requerida, supervisão que vela pela seriedade: somente isso é seriedade. E nenhuma inspeção é tão cuidadosa, nem a do pai com respeito ao filho, nem a do mestre com respeito ao aprendiz, nem a do carcereiro em relação ao encarcerado; e nenhuma supervisão é enobrecedora como a incerteza da morte quando ela põe à prova a utilização do tempo e o carcer da obra, a que se resolve ou que atua, a do jovem ou a do velho, a do homem ou da mulher. Pois, no que diz respeito [464] ao tempo bem utilizado, não é essencial, em relação com a interrupção da morte, se o tempo foi duradouro ou escasso; e, no que diz respeito à obra essencial, não é essencial, em relação à interrupção da morte, se a obra foi terminada ou apenas iniciada. No que diz respeito ao acidental, a duração temporal é determinante, como, por exemplo, na felicidade: somente no final se decide se foi feliz. Em relação à obra acidental, a qual está no exterior, é essencial que

151

Tradutor

Victor Portavales Silva

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 134-156

a obra seja terminada. Mas a obra essencial não se determina essencialmente em função do tempo e do exterior, já que a morte é a interrupção. Assim, a seriedade consiste em viver cada dia como se fosse o último e, ademais, o primeiro de uma longa vida; e em eleger essa obra que não depende de si e concede a esse alguém o tempo de uma vida para que seja completada devidamente, ou somente um tempo breve para havê-la começado devidamente.

Acerca da decisão da morte, finalmente, há de se dizer que é *inexplicável*. Se os homens, com efeito, encontram uma explicação: a morte mesma não explica nada. Pois se pudesses pôr teus olhos sobre ela, a pálida, a ceifadora do luto, quando estivera ociosa, apoiada em sua foice, e quiseses então caminhar em direção a ela, já sei por que crerias que teu tédio ante a vida poderia presentear teu afeto, o que tua ardente saudade da eternidade haveria de comovê-la; se pusesse tuas mãos no teu ombro e dissesse: explica-te, uma palavra basta - Crês que ela contestaria? Eu penso que sequer notaria que você pôs as mãos em seus ombros que lhe falou. Ou se a morte chegar, Ai! Tão oportunamente, ai, como o maior benfeitor, como um salvador; se vem a salvar um homem de assumir essa culpa que não é objeto de arrependimento na vida, porque a culpa põe fim à vida, se esse miserável deu graças à morte por lhe haver trazido aquilo que buscava e lhe haver impedido de se fazer culpado. Crês que ela o entenderia? Eu penso que não ouviria sequer uma palavra do que lhe dissera; pois ela não explica nada. Se chega como a maior obra do bem ou como a maior desgraça, se lhe saúda com júbilo ou com desesperada resistência, disso a morte nada sabe, pois é inexplicável. Ela é transição; acerca da relação, não sabe nada, nada em absoluto.

É claro que esse caráter inexplicável requer uma explicação. Mas nisso consiste justamente a seriedade, em que a explicação não explica a morte, mas como que manifesta em sua íntima essência aquele que dá a explicação. Ah! Que séria [465] recordação da lentidão da fala! Ainda que alguém deva rir ao ver a irreflexão pôr a mão para sustentar a cabeça pensativa que há de indagar sobre a explicação, e ainda que alguém deva voltar a rir quando este pensamento se esvai com a explicação; ou quando, como se se tratasse de uma convocatória geral, inclusive com os mais frívolos pensamentos que surgiram com uma resposta pronta, uma observação explicativa que aproveite a infrequente ocasião, pois a morte é para todos um enigma inexplicável: Ai! a julgadora seriedade se denuncia a si mesma, demonstra quão reflexiva, quão tola é sua vida. Por isso a guarda a respeito da explicação já é um sinal de que há alguma seriedade, a qual, de toda forma, compreende que a morte, justamente porque não é nada, não é algo assim como uma estranha inscrição que todo transeunte deve tentar ler, ou como uma raridade que todos devem ver e sobre a qual devem ter uma opinião. O decisivo da explicação, aquilo que impede que o nada da morte reduza a explicação ao nada, é que cobra um poder retroativo e, por isso, realidade na vida do vivente, de modo que a morte chega a ser para ele um mestre, em lugar de ajudá-lo traiçoeiramente a se denunciar a si mesmo e de se revelar um tolo ao prestar explicações.

Ainda que inexplicável, a morte pode ser tudo e não ser absolutamente nada, e a explicação parece expressar as duas coisas de uma vez. Uma tal explicação

denuncia uma vida que, conforme o presente, se defende da influência da morte mediante um estado de ânimo que mantém esse equilíbrio da indecisão. A morte não tem o poder de perturbar uma vida tal; tem, em contrapartida, influência, mas não força retroativa para transformar tal vida. A explicação não alterna entre estados de ânimo diferentes, mas apenas a morte é levada a cada instante fora da vida no equilíbrio da indecisão a põe em distanciamento. E a mais elevada coragem do paganismo consistia em que o sábio (cuja seriedade estava indicada justamente pelo feito de que não se apressava a dar explicações) logrou viver assim com o pensamento da morte: superar esse pensamento em cada instante de sua vida mediante a indecisão. Então a vida terrena não é vivida plenamente, o sábio sabe que a morte existe, não vive de forma irrefletida esquecendo que ela existe, sai ao encontro desse pensamento, o torna impotente na indeterminação, e essa é sua vitória sobre a morte; mas a morte não vem a penetrar a vida de maneira transformadora.

[466] Por mais que inexplicável, a morte poderia parecer a mais alta felicidade. Uma tal explicação é delação de uma vida na puerilidade, a explicação é como o fruto desta: ou seja, superstição. Aquele que dá essa explicação não tem ideia do agradável e do desagradável acerca do jovem e da criança, e a vida segue adiante, ele se vê enganado, envelhece em muitos anos mas não em mentalidade, não obtém nada que seja eterno: então a puerilidade se concentrou nele até chegar a exaltada ideia de que a morte viria a lhe dar cumprimento a tudo; ela foi então o amigo buscado, a amada, o rico benfeitor que poderia brindar tudo aquilo que esse homem pueril busca de forma vã alcançar na vida. Muitas vezes se fala com ligeireza e temor acerca dessa felicidade, as vezes com tristeza, as vezes é aquele que dá a explicação quem chega a se abrir pela explicação e quer ajudar aos outros; mas esta não faz senão delatar como em seu interior aquele que dá explicação, que adverte ao caráter retroativo da seriedade, que avança com pueril rapidez, é também aquele que deposita sua esperança na morte como se costuma fazer em vida.

Mesmo que inexplicável, a morte pode parecer a maior desgraça. Mas essa explicação denuncia que aquele que dá a explicação se prende covardemente à vida, covardemente talvez a seus favores, covardemente talvez a seus sofrimentos, de modo que ele teme a vida, porém teme mais ainda a morte. A morte não cobra força retroativa; a dizer, não no que faz a concepção, pois, todavia, opera para trás, contrastando os favores da felicidade de alguns e negando toda esperança ao sofrimento terreno de outros.

Costuma-se utilizar também outros nomes para designar a explicação; costuma-se chamá-la de morte: uma passagem, uma transformação, um sofrimento, um combate, um castigo, o pagamento do pecado. Cada uma dessas explicações contém uma concepção inteira sobre a vida. Ah! Que séria recomendação para aquele que dá explicações! É mais fácil mencionar tudo de memória, é fácil explicar a morte quando isso não implica superação alguma, não querer compreender que o assunto que é a

153

explicação cobra força retroativa na vida. Por que quereria alguém transformar a morte em uma piada a respeito de si mesmo? Pois a morte não requer a explicação, ela não solicita nunca o auxílio de um pensador. Mas o vivente requer uma explicação, e para quê? Para viver de acordo com ela.

Assim, se alguém opina que a morte é uma transformação, pode ser que isso seja completamente correto; mas suponhamos então que a incerteza da morte, que vai de lá pra cá como um mestre e controla a cada instante o discípulo a cada instante em que discípulo está [467] atento, suponhamos que descubra que a opinião dele dá uma explicação mais ou menos como essa: tenho ante mim uma longa vida, trinta anos, talvez quarenta, e então a morte chega alguma vez como uma transformação, o que pensaria o mestre sobre esse discípulo que nem sequer havia entendido a determinação da incerteza da morte? Ou se alguém opina que é uma transformação que terá lugar em algum momento, e então a incerteza da morte olha e descobre que aquele, à maneira de um jogador, espera esse acontecimento como algo que ocorrerá alguma vez, que pensaria o mestre desse discípulo, que nem sequer se deu conta de que tudo termina com a decisão da morte, e que a transformação não pode ocorrer junto aos demais acontecimentos como um novo acontecimento, porque, com a morte, tudo se acabou?

É claro que alguém pode ter uma opinião acerca de acontecimentos distantes, acerca de um objeto da natureza, acerca da própria natureza, acerca de escritos científicos, acerca de outro ser humano, e assim também acerca de muitas outras coisas, e, quando alguém manifesta essa opinião, o sábio pode decidir se é correta ou incorreta. Nada, em troca, importa ao que expõe a opinião observando o outro lado da verdade: se uma pessoa realmente tem essa opinião, se não é algo que ela declama. E, entretanto, esse outro lado é igualmente importante, pois não somente é insensato aquele que diz coisas sem sentido, senão que o é com igual inteireza aquele que expressa uma opinião correta quando esta não tem para ele nenhum significado em absoluto. Um homem mostra ao outro sua confiança, o reconhecimento que consiste em supor que se trata de sua opinião quando a expressa. Ai! E sem dúvida é tão difícil, difícilíssimo ter uma opinião e tê-la de verdade! Mas bem, posto que a morte é o objeto da seriedade, a seriedade é, por sua vez, isso: que no que diz respeito à morte ninguém deve se apressar para ter uma opinião. A incerteza da morte se toma sempre com toda seriedade da liberdade de controlar se aquele que expõe a opinião realmente tem essa opinião, a dizer, se sua vida a expressa. Em relação a outras coisas, alguém pode manifestar uma opinião e, quando se exige que esse alguém edifique em virtude dessa opinião, ou seja, que mostre que a tem, são inumeráveis as desculpas possíveis. Mas a incerteza da morte é o estrito examinador do aprendiz; e quando este declama a explicação, a incerteza lhe diz: agora devo investigar se é tua opinião, pois agora, neste instante, tudo termina, termina para ti, não cabe pensar em desculpas, não há uma letra a ser adicionada, assim já se vê se realmente opinava [468] sobre o que disseste de mim. Ai! Toda explicação vazia, e todo palavrório, e todo adorno, e toda concatenação de explicações prévias com o fim de encontrar uma mais engenhosa ainda, e toda admiração a respeito e toda fadiga associada a ela:

tudo isso é apenas distração e desatenção do espírito na distância do pensamento! - Que pensará sobre ele, a incerteza da morte?

Por isso o discurso não irá se abster de toda explicação; assim como a morte é o final de tudo, assim também será isto a última coisa que será dita sobre ela: que ela é inexplicável. Seu caráter inexplicável é o limite, e o sentido do enunciado somente está em dar ao pensamento da morte força retroativa, em fazer dele algo impulsionador na vida, porque tudo termina com a decisão da morte, e porque a incerteza da morte inspeciona a cada instante. Seu caráter inexplicável não é, portanto, uma exortação a adivinhar o enigma, um convite à engenhosidade, senão a séria admoestação da morte para o vivente: não necessitas nenhuma explicação, ponha-te a pensar que nessa decisão tudo está terminado, e que pode estar à mão a cada instante; olha, isso vale a pena ser pensado.

Ouvinte meu, talvez lhe pareça que é pouco o que esse discurso lhe ensina; talvez você mesmo saiba muito mais; e, todavia, não haverá sido em vão se a correspondente ideia acerca da decisão da morte foi a ocasião para que você se recorde a ti mesmo que o feito de saber muito não é um bem em si mesmo (natural). Talvez lhe pareça que o pensamento sobre a morte resulta apenas aterrador, e que, não obstante, aquele que tem também um lado mais suave, mais ameno para a observação; que o anseio por repouso do esgotado trabalhador, que a pressa do caminhante em busca do atalho, que a consolação que o preocupado encontra no analgésico sonho da morte, que a triste necessidade do mal entendido de dormir em paz são também uma bela e legítima explicação da morte. Inegavelmente! Mas não se pode aprendê-la de memória, não se pode aprendê-la lendo sobre ela, ela é adquirida lentamente, e somente quando é devidamente adquirida que por aquele que trabalhou até o cansaço na boa obra, que andou pelo caminho estreito até a fadiga, que carregou a preocupação de uma causa justa, que foi incompreendido em um esforço nobre, somente quando é devidamente adquirida desse modo é que encontra seu lugar e se torna um discurso legítimo na boca do reverendo. Mas ao jovem não é permitido falar desse modo, para que a [469] bela explicação, como a palavra sábia na boca do tolo, não chega a ser uma falsidade em sua boca. E isso se ele ouviu, que o sério mestre da criança e do jovem chegou a ser em uma idade posterior o amigo do adulto e do homem maduro; mas nunca se ouviu, não, ao menos, de alguém de quem desejasse aprender, que desde o começo o mestre se transformou prontamente em um companheiro de jogos, ou a criança, em um velho, nem tampouco que essa relação de amizade se estabeleceria então verdadeiramente. Assim também ocorre com o pensamento acerca da morte. Se este não pôde interromper alguma vez com horror a vida do jovem e somente a seriedade se mostra válida para moderar o horror; se a incerteza da morte não teve seu tempo de ensino para instruir com o rigor da seriedade: nesse caso, não se ouviu nunca, ao menos, de alguém de cujo

155

Tradutor

Victor Portavales Silva

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 134-156

saber se poderia desejar uma parte ou parcela; de alguém semelhante não se ouve nunca que foi verdade que alguém que se referiu à morte como sua amiga; que essa não haveria sido jamais para a outra coisa como uma companheira de jogos quando na juventude, cansado já da vida, buscava enganar a vida falando falaciosamente da amizade da morte, ou quando na velhice, sem haver desfrutado da vida, buscava enganar-se a si mesmo falando falaciosamente da amizade da morte. - Aquele que só entende a dificuldade e o rigor da aprendizagem; pode ser que consiga desse modo, justamente por ele, fazer-se digno de chegar a gozar alguma vez da amizade do mestre! É que ele que falou aqui, ouvinte meu, não é seu mestre; somente lhe permite que seja, como ele mesmo o é, testemunha da morte, desse mestre da seriedade que desde o nascimento é assinalado a cada um como mestre para toda a vida, e que, na incerteza, está sempre pronto para começar o ensino quando este é requerido. Pois a morte não vem porque alguém a invoca (não seria senão uma brincadeira que o mais débil lhe suplicasse desse modo a mais forte), mas ainda que, prontamente como alguém abre a porta da incerteza, o mestre não está ali. Esse mestre que indefectivelmente chega para exercer uma prova e interrogar o discípulo, tenha alguém aproveitado seu ou não seu ensino. E essa prova da morte, ou, para dizer o mesmo com uma palavra estrangeira e mais frequente, esse exame final da vida é igualmente difícil para todos. Aqui não sucede como com outras coisas, quando aquele que tem mais talento é mais facilmente aprovado, e mais dificilmente aprovado o que tem menos; não, senão que a morte adapta com toda exatidão a prova da atitude, e a prova resulta igualmente difícil, porque a prova é a seriedade.

156

Submetido: 27 de outubro de 2024

Aceito: 9 de novembro de 2024

TRADUÇÃO

Memórias de Franz Brentano¹

Erinnerungen an Franz Brentano

Edmund Husserl

Tradutor

Flávio Vieira Curvello²

Universidade Federal da Bahia – UFBA

157

[153] Tive apenas por dois anos a felicidade de ouvir as preleções de *Brentano*. Semestres completos delas foram apenas os semestres de inverno de 1884/85 e 1885/86. Em ambas as vezes ele leu por cinco horas sobre “Filosofia Prática” e, em acréscimo aos exercícios filosóficos, ainda por uma ou duas horas sobre questões filosóficas selecionadas. Nos semestres de verão correspondentes, ele ofereceu continuações destes cursos menores, estabelecidos exclusivamente para alunos mais experientes, mas as concluiu já na primeira semana de junho. Sob o título “A Lógica elementar e as reformas nela necessárias”, o primeiro destes cursos lidou com elementos fundamentais e sistematicamente conectados de uma Psicologia Descritiva do intelecto, ainda que também tenha perseguido, em um capítulo próprio, os paralelos na esfera do ânimo. O outro, sobre “Questões psicológicas e estéticas selecionadas”, ofereceu, de sua maior parte, análises descritivas fundamentais sobre a essência das representações da fantasia. Em torno do meio de junho, ele ia ao Wolfgangsee, por ele à época tão querido, e até lá (até St. Gilgen) eu o acompanhava, a seu gentil convite. Precisamente nestes meses de verão, nos quais eu estava a todo

¹ Publicação original em: Kraus, O. *Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl. München: C.H. Beck, 1919, pp. 153-167. Os números entre colchetes indicam a paginação desta.

² E-mail: filo.fvc@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9072-4472>

Tradutor

Flávio Vieira Curvello

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 157-167

tempo livre para visitar a sua hospitaleira morada e tomar parte em seus pequenos passeios, viagens de barco (e também na única excursão mais longa de ambos os anos), eu tinha a permissão de me aproximar um pouco mais dele, tanto quanto permitia a grande diferença de idade e maturidade. À época eu havia acabado de concluir os meus estudos universitários e era em Filosofia (minha segunda disciplina no Doutorado em Matemática) ainda iniciante.

No tempo do crescimento de meus interesses filosóficos e da oscilação sobre se eu deveria me manter na Matemática como carreira de vida ou me dedicar inteiramente à Filosofia, as preleções de Brentano foram decisivas. Compareci a elas primeiramente por mera curiosidade, para ouvir uma vez o homem que levava tantos a falarem dele na Viena de então, [154] que era por uns venerado e admirado até as alturas e por outros (e não poucos) destrutado como jesuíta enrustido, bom discursador, exibicionista, sofista, escolástico. Não fui pouco afetado pela primeira impressão. Essa figura esguia, com a cabeça altiva, emoldurada por um cabelo cacheado, nariz enérgico e desafiadoramente encurvado, as expressivas feições, que falavam não apenas do trabalho espiritual, mas também de profundas batalhas na alma, encontrava-se inteiramente fora do quadro da vida comum. Em cada traço, em cada movimento, na mirada direcionada para fora e para dentro dos olhos plenos de espírito, em toda a sua maneira de se dar, expressava-se a consciência de uma grande missão. A linguagem das preleções, completa na forma, livre de toda torção artificial, de toda superficialidade espirituosa, toda frase retórica, era nada menos do que aquela do discurso sobriamente científico. Ela tinha, de fora a fora, um estilo elevado e artístico, que oferecia a essa personalidade a expressão que lhe era inteiramente apropriada e natural. Quando ele assim falava, no tom peculiarmente brando, baixo, velado, acompanhando o discurso com gestos sacerdotais, ele se erguia perante os jovens estudantes como um contemplador de eternas verdades, como o arauto de um mundo supra-celestial.

A despeito de todos os preconceitos, não me protegi por muito tempo contra o poder desta personalidade. Ora tomavam-me as coisas, ora eu era subjugado pela clareza inteiramente única e pela acuidade dialética de suas explicações, pela força, por assim dizer, cataléptica de seus desenvolvimentos de problemas e teorias. Foi primeiramente de suas preleções que eu extraí a convicção que me deu a coragem de escolher a Filosofia como vocação de vida, isto é, que também a Filosofia seria um campo de trabalho sério, que também ela poderia — e, com isso, teria de — ser tratada no espírito da rigorosa ciência. A pura objetividade com a qual ele [155] ia ao cerne de todos os problemas, os seus modos de tratamento de acordo com aporias, a ponderação fina e dialética dos diferentes argumentos possíveis, o corte das equívocações, a recondução de todos os conceitos filosóficos às suas fontes originárias na intuição — tudo isso me preenchia de admiração e segura confiança. O tom de sagrada seriedade e da mais pura doação de si às coisas lhe interditava, em aula, toda troça acadêmica ou piada barata. Ele próprio evitava todo tipo de antíteses engenhosas, cuja agudeza linguística costuma ser comprada mediante simplificações tremendas de pensamento. Em conversa livre e com bom humor, no entanto, ele era altamente espirituoso e podia ebulir em chiste e graça. Sua eficiência nos

inesquecíveis exercícios filosóficos era a mais profunda. (Lembro-me dos seguintes temas: as *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*, de Hume; *Os Fatos da Percepção*, um discurso de Helmholtz; os *Limites do Conhecimento da Natureza*, de Du Bois-Reymond.) Brentano era um mestre na maiêutica socrática. Como ele sabia, através de perguntas e objeções, conduzir o iniciante que tateava inseguramente, instilar coragem naquele que se esforçava com seriedade, para que transformassem teses obscuras, de uma verdade meramente sentida, em pensamentos e intelecções claras. E, por outro lado, como ele conseguia colocar fora de ação o falatório vazio, sem jamais se tornar ofensivo. Após os exercícios, ele costumava levar os expositores e ainda três ou quatro dos participantes mais diligentes consigo para casa, onde a Sra. Ida Brentano³ havia preparado um jantar. Lá não se conversava sobre coisas quotidianas. Os temas das horas de seminário eram conduzidos adiante, Brentano falava incansavelmente mais, colocando novas perguntas ou abrindo grandes perspectivas em preleções inteiras. Muito cedo, tão logo a comida houvesse acabado, desaparecia a Sra. Ida, que estivera tão tocantemente ocupada em estimular os tímidos estudantes a se servirem com liberdade – para o que o próprio Brentano não tinha olho algum. [156] Certa vez, juntou-se casualmente a esta companhia o conhecido político E. v. Plener,⁴ um amigo próximo da casa. Mas Brentano não se desviava – naquela noite ele pertencia inteiramente aos seus estudantes e aos temas de discussão que os ocupavam.

159

Para seus alunos, Brentano era de fácil acesso. Com prazer, ele convidava para um passeio conjunto, no qual respondia às perguntas filosóficas postas inteiramente sem se perturbar com o barulho das estradas da grande cidade. Com sacrifício, ele acolhia seus estudantes, mas não apenas em suas urgências científicas, mas também pessoais e era para eles o mais bondoso conselheiro e educador. Para aqueles que ele via como seus amigos de confiança, ele também se expressava sobre suas convicções políticas e religiosas e seus destinos pessoais. Ele se mantinha afastado da política diária, mas uma coisa que o tocava no coração era a ideia da Grande Alemanha, no sentido das velhas visões do sul germânico, nas quais ele cresceu e as quais ele sustentou de modo duradouro, bem como a sua antipatia contra os prussianos. Nesse aspecto, não pude jamais concordar com ele. O estilo prussiano, obviamente, nunca se tornou visível para ele em suas manifestações pessoais significativas e sociais valiosas, ao passo que eu mesmo, mais feliz nisso, aprendi a valorizá-las em grande medida. Correspondentemente, faltava a ele também toda sensibilidade para a peculiar grandeza da história prussiana. De modo similar ele se comportava perante o Protestantismo, do qual ele não se aproximou de modo algum após sua saída da

³ [N.T.] Nascida Ida von Lieben (1852-1894), esposada por Brentano em 1880.

⁴ [N.T.] Ernst Freiherr von Plener (1841-1923): político austríaco do Partido Liberal Alemão (*Deutschliberale Partei*) que atuou como Ministro das Finanças e Presidente do Tribunal de Contas de seu país. No *Österreichisches Staatsarchiv* estão compiladas cartas trocadas por Brentano e Plener entre os anos de 1894 e 1902 (<https://www.archivinformationssystem.at/detail.aspx?id=2358844>)

Igreja Católica.⁵ Ele se libertou do dogma católico como filósofo, mas uma relação com o círculo de ideias do Protestantismo não desempenhou nenhum papel aí. E uma compreensão histórico-política empática, bem como uma apreciação dos valores históricos dela decorrentes, não se encontravam aqui e também de nenhum outro modo no jeito de Brentano. Do próprio Catolicismo, nunca o ouvi falar de outra maneira senão em tom de alta reverência. As forças ético-religiosas que atuavam amplamente através deste tom, [157] ele as defendia ocasionalmente com vivacidade contra falas de incompreensão e desvalorização. Em termos filosóficos, ele se unia ainda à velha Igreja pela cosmovisão teísta, que tanto lhe residia no coração que ele se pronunciava com prazer sobre questões acerca de Deus e da imortalidade. Seu curso de duas horas sobre as provas da existência de Deus (uma parte de um curso mais amplo sobre Metafísica, que ele leu em seus anos iniciais, tanto em Würzburg quanto em Viena) foi concebido com o maior detalhismo, e ele começava a trabalhar novamente nos principais problemas assim que eu parti de Viena. Eles o perseguiram, tanto quanto sei, até sua mais avançada idade.

Nestes anos, contudo, ocupavam-no principalmente em parte aqueles problemas psicológico-descritivos que foram os temas das preleções acima nomeadas, em parte as investigações psicológico-sensoriais, que só foram publicadas há poucos anos e cujo conteúdo permanece-me na memória a partir das conversas em Viena e St. Gilgen (pelo menos de acordo com suas linhas principais).⁶ Nas preleções sobre Lógica elementar, ele tratou de modo especialmente detalhado e, obviamente, em uma conformação nova e criativa, da Psicologia Descritiva dos contínuos, com consideração penetrante dos *Paradoxos do Infinito*, de Bolzano; bem como das distinções entre representações “intuitivas e não intuitivas”, “claras e obscuras”, “distintas e indistintas”, “próprias e impróprias”, “concretas e abstratas”. No verão subsequente, ele fez o ensaio de uma investigação radical de todos os momentos descritivos que repousam por trás das distinções tradicionais entre juízos e que podem ser evidenciados na essência imanente do próprio juízo. Na sequência imediata disto, ocuparam-no intensamente (e como tema de um curso próprio, como já mencionado acima) problemas descritivos da fantasia e em especial a relação entre as representações da fantasia e aquelas da percepção. Essas preleções foram particularmente estimulantes porque elas mostraram [158] os problemas no curso da investigação, enquanto preleções como aquelas sobre Filosofia Prática (ou também sobre Lógica e Metafísica, das quais pude utilizar notas breves), apesar da apresentação crítico-dialética, tinham um caráter – em certo sentido – dogmático, isto é, despertavam e deveriam despertar a impressão de verdades firmemente alcançadas e teorias definitivas. Com efeito, Brentano sentia-se inteiramente como o criador de uma *philosophia perennis*, essa sempre foi a minha impressão, à época e depois. Inteiramente seguro de seu método e constantemente empenhado em satisfazer as mais altas exigências de um rigor quase matemático, ele acreditava ter

160

⁵ [N.T.] Brentano fez parte de um conjunto de sacerdotes que se opôs terminantemente ao “dogma da infalibilidade papal”, tendo se desligado da Igreja por essa razão em 1873.

⁶ [N.T.] Husserl refere-se às *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*, editadas em 1907.

obtido uma verdade satisfatória em seus conceitos precisamente polidos, em suas teorias sistematicamente ordenadas e firmemente compostas e em sua refutação aporética abrangente de perspectivas adversárias. Contudo, a despeito do quão decididamente se posicionasse em favor de suas doutrinas, ele não se prendia a elas tão rigidamente, como acreditei por muito tempo. Assim, tardiamente ele abriu mão de muitas das teses preferidas de seus anos mais jovens. Ele nunca permaneceu inerte. Contudo, apesar de profundamente penetrante e frequentemente genial na análise intuitiva, ele passava relativamente rápido da intuição à teoria – à constatação de conceitos precisos, à formulação teórica dos problemas de trabalho, à construção de um conjunto sistemático das possibilidades de solução, entre as quais a escolha tivesse de ser feita por meio de crítica. Assim, se julgo corretamente seu estilo filosófico, ele teve em cada fase de seu desenvolvimento, do mesmo modo, suas teorias fechadas, armadas com uma falange de argumentos escrupulosamente pensados, com os quais ele podia se medir com toda doutrina divergente. Para pensadores como Kant e os idealistas alemães pós-kantianos, nos quais os valores da intuição originária e de uma apreensão preditiva encontram-se tão desigualmente acima daqueles dos métodos lógicos e da teoria científica, ele tinha pouco apreço. Que um [159] pensador filosófico possa ser valorizado como grande, mesmo quando todas as suas teorias, tomadas rigorosamente, são não científicas e mesmo seus conceitos fundamentais deixam quase tudo a desejar em termos de “clareza e distinção”; que sua grandeza, em vez de na completude de suas teorias, possa residir também na originalidade de intuições fundamentais altamente significativas, ainda que vagas, pouco clarificadas e, com isso, em inclinações pré-lógicas, que penetram, antes de tudo o mais, no *Logos* – em suma, em *motivos* cognitivos de tipo inteiramente novo e decisivos de modo último para os objetivos de todo trabalho filosófico, mas que estão ainda distantes de terem efeito em intelecções teoricamente rigorosas; isso Brentano pouco teria admitido. Ele, que era inteiramente entregue ao austero ideal da mais rigorosa ciência filosófica (que se representava para ele na ciência natural exata), viu o sistema do Idealismo Alemão apenas sob o ponto de vista da degeneração. Em meus começos, fui inteiramente conduzido por Brentano, mas cheguei eu próprio apenas mais tarde à convicção compartilhada, no presente, por alguns dos pesquisadores que se preocupam com uma Filosofia rigorosamente científica: a de que os sistemas idealistas – em fundamento, não diferentemente de todas filosofias precedentes, da época inaugurada por Descartes – têm de ser vistos, antes, sob o ponto de vista de uma imaturidade juvenil, mas, então, também valorizados do modo mais elevado. Mesmo que Kant e os demais idealistas alemães tenham podido oferecer pouco de satisfatório e duradouro para um trabalho cientificamente rigoroso com os motivos dos problemas que poderosamente os moveram – aqueles que efetivamente podem entender esses motivos e se integrar em seu teor intuitivo estão certos de que nos sistemas idealistas dimensões inteiramente novas e as mais radicais da Filosofia vêm à tona e que só com sua

161

Tradutor

Flávio Vieira Curvello

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 157-167

clarificação e com a formação do método da Filosofia exigido por seu tipo próprio abrem-se seus últimos e mais elevados fins.⁷

[160] Brentano, aliás, depositou forças tão soberbas e admiráveis na teorização lógica, que o efeito extraordinário e ainda longe de se concluir de sua Filosofia repousa, de modo último, no fato de que ele próprio, como pensador original, criou a partir das fontes originárias da intuição e, assim, introduziu na Filosofia alemã dos anos 1870, que se tornara tão improdutiva, motivos novos e fecundos. Por quanto tempo seus métodos e teorias vão perdurar não se decide aqui. De todo modo, aqueles motivos tomaram, no solo que nutre outros espíritos, um outro impulso que não o do seu, mas evidenciaram com isso, de modo renovado, sua fecunda vivacidade originária. Não obstante, não para a sua alegria, já que ele, como dito, estava certo de sua Filosofia. De fato, sua autoconfiança sempre foi plena. A certeza interior de estar no caminho correto e de fundamentar a única Filosofia científica era sem qualquer abalo. Conformar de modo mais próximo essa Filosofia, dentro das doutrinas sistemáticas fundamentais que já lhe contavam como certas — a isso ele se sentia convocado por si mesmo e pelas alturas. Eu gostaria de designar essa convicção simplesmente indubitável de sua missão, de modo literal, como o fato primordial de sua vida. Sem ela não se pode compreender e, portanto, ajuizar apropriadamente sobre a personalidade de Brentano.

Deste modo entende-se, antes de mais, que ele atribuisse tanto valor a uma atuação pedagógica profunda ou mesmo, em bom sentido, a uma escola: não apenas para a divulgação das visões já obtidas, mas também para a continuidade do trabalho em seus pensamentos.⁸ Decerto, ele era sensível a todo desvio das convicções que eram para ele firmes — perante objeções acerca delas, ele se tornava vigoroso e permanecia um pouco rígido nas formulações já há muito consideradas e nas fundamentações aporéticas, afirmando-se vencedor graças à sua dialética magistral que, contudo, poderia deixar insatisfação remanescer quando o objetor [161] se baseava em intuições originárias opostas. Ninguém exortava mais ao pensamento livre e autônomo, mas também lidava de modo mais pesado quando este se direcionava contra suas convicções firmemente enraizadas.

Com a convicção de ser o precursor de uma nova Filosofia, relacionava-se indubitavelmente o grande (e para mim à época pouco compreensível) valor que Brentano atribuía ao restabelecimento de seu professorado ordinário em Viena. Ele falava muito das esperanças que constantemente se abriam para ele, de modo renovado, das promessas que lhe foram feitas e nunca sustentadas. Foi para ele,

⁷ [N.T.] O desconforto de Brentano com Kant e os idealistas pós-kantianos pode ser apropriadamente compreendido em sua doutrina da história da Filosofia, presente em *Die Vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand* (1895), e em preleções como *Über Schellings Philosophie* (1866 e 1889).

⁸ [N.T.] Note-se o seguinte comentário de Oskar Kraus (1919): “Brentano tinha a opinião de que, ao organizador de seu espólio, deveria caber uma tarefa similar àquela que Etienne Dumont assumiu perante o acervo de Bentham.” (p. vii) O que isso propriamente significou, explicita Dewalque (2017): “Sabe-se que Bentham deu a Dumont seus escritos semi-acabados, com base nos quais ele posteriormente escreveu os *Tratados de Legislação Civil e Penal*, compilando livremente as notas de Bentham de vários períodos, preenchendo as lacunas, desenvolvendo algumas ideias e omitindo outras. Kraus, Kastil e Mayer-Hillebrand fizeram o mesmo ao compilar e reescrever textos de Brentano.” (p. 234)

assim, difícil suportar o fato de não poder mais orientar e representar trabalhos de doutorado na faculdade e, ainda mais, ter de ver passivamente a habilitação de *Privatdozenten* menos aceitáveis do que ele. Com amargura, ele se expressava frequentemente acerca disso. Sua atividade de ensino, contudo, não sofreu diante dessas circunstâncias (a despeito da voluntária limitação de suas preleções de verão). Ele exercia ainda uma influência determinante não apenas em Viena, mas também em toda a Áustria. Sua bela e mesmo classicamente completa preleção sobre Filosofia Prática foi a cada inverno acompanhada por centenas de juristas dos primeiros semestres e ouvintes de toda a faculdade – não obstante, o grande número se reduzia muito após algumas semanas, já que o trabalho conjunto regular que era exigido não era algo para qualquer pessoa. Desta preleção vieram, aliás, a cada vez, jovens talentosos para os seus exercícios e testemunhavam que seus esforços haviam sido bem aplicados.

Ele se queixava muito nestes anos sobre seus nervos fracos, também em St. Gilgen, que deveria trazer fortalecimento a eles. Sua recuperação do trabalho espiritual intenso ele a procurava a todo tempo em outras atividades não menos intensas, realizadas com não menos zelo. No clube de xadrez de Viena, ele contava como um enxadrista especialmente engenhoso (excessivamente [162] engenhoso, diziam-me, e excessivamente direcionado à perseguição de um pensamento diretor para poder ser vencedor com frequência) e que poderia, por vezes, mergulhar em um jogo inteiramente apaixonado. Em outras ocasiões, ele fazia trabalhos de escultura ou pintava e desenhava, sempre dedicado ao que fazia de modo apaixonado. Ele tinha de estar sempre, de algum modo, ativo. Na viagem conjunta a St. Gilgen, ele logo levou o seu prático jogo de xadrez, esculpido por ele mesmo e, assim, jogava-se com avidez durante toda a viagem. Em St. Gilgen, ele se ocupou com prazer dos retratos de sua esposa, que era uma pintora virtuosa, aperfeiçoando-os ou assumindo inteiramente as suas pinturas em curso de produção. Mas ela tinha então, decerto, de auxiliar novamente e reparar algumas coisas. Assim, ele havia me pintado no ano de 1886, em conjunto com sua esposa: “Uma figura adorável”, como *Theodor Vischer*,⁹ o sofisticado historiador da arte, julgou. Com a mesma avidez ele conduzia em St. Gilgen, durante as tardes, do jogo de bocha (no “jardim”, um pedacinho de grama atrás da pequena casa alugada, próxima ao lago). Para passeios nas montanhas ele não era engajado de modo algum, ele gostava apenas de caminhadas moderadas. Seu modo de viver era muito simples em St. Gilgen, mas também em Viena. Não era preciso, aliás, conhecê-lo há muito tempo e observar seus hábitos de vida para se sentir o quão risível era a conversa que circulava sobre ele ter se casado com sua

163

⁹ [N.T.] De acordo com Spiegelberg (1972, p. 341), em seu ensaio *The Lost Portrait of Edmund Husserl by Franz and Ida Brentano*, Husserl comete um engano ao citar este nome. Ele deveria se referir a Robert Vischer (1847-1933), esteta e historiador da arte, mas confunde seu nome com o de seu pai, Friedrich Theodor Vischer (1807-1887), romancista, poeta e filósofo da arte e da política. Spiegelberg atribui a informação a Elli Husserl Rosemberg (1892-1981), filha do pensador radicada nos Estados Unidos.

primeira esposa por conta de sua riqueza. Para os prazeres dos ricos, para luxo, boa comida, vida opulenta de todo tipo, ele não tinha absolutamente nenhum gosto. Não fumava — comia e bebia muito moderadamente, sem atentar ali a quaisquer distinções. Eu, que frequentemente estava na casa durante as refeições, nunca ouvi ou notei um pronunciamento dele sobre pratos ou bebidas que ele experimentasse com especial prazer. Quando chegávamos algum tempo antes de sua esposa em St. Gilgen e tínhamos de comer em uma casa de pasto bem ruim, ele estava sempre [163] satisfeito e não trazia a diferença de modo algum à consciência, sempre ocupado com seus pensamentos ou conversas. Ele aceitava apenas os pratos mais simples, bem como, quando estava no trem e viajava sozinho, contentava-se com a classe mais baixa. E do mesmo modo ocorria com seu vestuário, que era muito simples e muitas vezes desgastado pelo uso. Econômico em todos estes aspectos, tanto quanto estava em questão a sua própria pessoa, ele era, no entanto, generoso quando ele podia fazer um bem ao outro com isso. Em seu comportamento pessoal perante os mais jovens ele era, por um lado, gracioso, e, por outro, bondoso e afetuoso, continuamente preocupado com o estímulo de sua formação científica, mas também com sua personalidade ética. Não era possível agir de modo diferente, mas apenas se entregar a essa condução superior e sentir continuamente a sua força refinada, mesmo quando se estava espacialmente distante dele. Mesmo em suas preleções, quem se doava a ele era tomado o mais profundamente, não apenas em termos teóricos, a partir das coisas, mas também pelo puro *ethos* de sua personalidade. E como ele se doava pessoalmente! Inesquecíveis são para mim as caminhadas silenciosas, nas tardes de verão no Wolfgangsee, nas quais ele se permitia exprimir em fala livre sobre si mesmo. Ele era de uma abertura pueril, bem como tinha, em geral, a puerilidade do gênio.

Não troquei muitas cartas com Brentano. Na carta em que pedi a ele que aceitasse a dedicatória de minha *Filosofia da Aritmética* (meu escrito filosófico de estreia), ele me respondeu agradecendo calorosamente, mas também me advertindo com seriedade: eu não deveria tomar para mim o fardo do rancor de seus oponentes. Eu dediquei o escrito a ele, ainda assim, mas não obtive nenhuma outra resposta ao envio do exemplar com a dedicatória. Somente após 14 anos Brentano notou que eu havia efetivamente dedicado o escrito a ele e agradeceu, então, com palavras bondosas e afetuosas. Obviamente, ele não a havia [164] visto antes ou apenas a havia lido, do seu jeito, “de modo atravessado”. Ele se encontrava muito acima de mim, naturalmente, e eu o compreendi muito bem para ser tocado por isso de maneira sensível.

Houve razões mais profundas para que nenhuma troca vívida de cartas tenha se desenvolvido. Inicialmente seu aluno entusiasmado, eu nunca deixei de admirá-lo altamente como professor, mas não me foi dado permanecer membro de sua escola. Eu sabia, contudo, o quanto o irritava quando alguém assumia caminhos próprios, mesmo que derivassem dos seus. Ele podia se tornar, então, facilmente injusto e ele o fez em relação a mim, o que foi doloroso. Aquele que é movido de dentro por motivos cognitivos não clarificados, mas, ainda assim, dominantes ou que procura fazer jus a intuições ainda inapreensíveis conceitualmente, com as quais as teorias

dadas não querem concordar, também não irá se abrir com satisfação para quem está satisfeito com suas teorias – menos ainda a um mestre em Lógica como Brentano. Já se tem suficientemente o tormento da própria falta de clareza e não são necessárias novas provas ou quaisquer refutações dialéticas para a própria inaptidão lógica, que é mesmo a força motora para o pensamento investigativo. O que elas pressupõem, métodos, conceitos, proposições, deve infelizmente ser posto sob suspeição e prontamente suspenso como duvidoso. Ademais, que não se possa refutar com clareza e também postular, por si mesmo, nada de suficientemente claro e determinado, é isto, precisamente, a infelicidade. Assim foi em meu amadurecimento e assim se explica certo distanciamento, quando não uma alienação pessoal em relação a meu professor, o que também tornou mais tarde, a partir daí, um contato científico difícil. Nele, como tenho de reconhecer livremente, isso nunca faltou. Ele se esforçou repetidas vezes por restabelecer relações científicas. Ele sentia bem que a minha grande admiração por ele nestas décadas nunca se tornou menor. Pelo contrário, ela apenas aumentou. Eu aprendi, no curso [165] de meu desenvolvimento, a valorizar cada vez mais a força e o valor dos impulsos recebidos dele.

Como *Privatdozent* eu o visitei uma vez nas férias de verão em Schönbühl, no Danúbio. Ele comprara havia pouco a “taverna”, que tinha de ser reconstruída para propósitos de moradia. Inesquecível é para mim a situação na qual o encontrei. Chegando à casa, vi um grupo de pedreiros e entre eles um homem esguio e comprido, com camisa aberta, calções e um chapéu de abas moles, ambos salpicados de cal, usando a espátula do mesmo modo que os demais: um trabalhador italiano, como se via, à época, em todos os lugares nas ruas e vielas. Era Brentano. Ele veio amigavelmente ao meu encontro e mostrou seus esboços para a reconstrução, queixou-se do mestre de obras e dos pedreiros inábeis, que o obrigaram a tomar tudo em mãos e trabalhar ele próprio junto aos demais. Não demorou e logo estávamos em meio a discussões filosóficas, com ele ainda nessas vestes.

Eu só o vi novamente no ano de 1907, em Florença, em sua casa maravilhosamente situada na Via Bellosguardo. Só posso pensar nesses dias com a maior das comoções. Como me tocou, quando ele, quase cego, explicava a incomparável vista de Florença e da paisagem a partir de sua varanda ou conduzia a mim e a minha mulher¹⁰ pelos mais belos caminhos em ambas as vilas outrora habitadas por Galilei. Em sua aparência exterior eu o achei, em verdade, pouco mudado; apenas os cabelos haviam se tornado mais grisalhos e os olhos haviam perdido o seu brilho e a sua expressão de antes. Mesmo assim, quanto se falava ainda, também agora, a partir destes olhos, que glorificação e que esperança em Deus. É claro, falamos muito sobre Filosofia. Também isso foi doloroso. Como tocava-lhe o coração poder mais uma vez expressar-se filosoficamente – ele, para quem o grande impacto como professor era uma necessidade de vida, tinha de viver

¹⁰ [N.T.] Nascida Malvine Steinschneider (1860-1950), esposada por Husserl em 1887.

sozinho em Florença, fora de condições de [166] deixar desdobrar-se ali a sua eficiência pessoal, e já feliz se em algum momento vinha alguém do Norte que podia ouvi-lo e compreendê-lo. Nestes dias era como se as décadas desde meus tempos de estudante em Viena tivessem se tornado um sonho sem força. Eu me sentia diante dele, o superior, o de espírito poderoso, novamente como um iniciante tímido. Eu preferia ouvir a falar. E como seu discurso fluía grandioso, belamente segmentado e em todos os seus segmentos firmemente configurado. Certa vez, contudo, ele próprio queria ouvir e deixou-me relatar, sem me interromper com objeções, sobre o sentido de meu modo de investigação fenomenológico e, em conexão, de minha batalha prévia contra o Psicologismo. Não chegamos a um acordo. Talvez a culpa tenha residido um pouco também em mim. Paralisava-me a convicção interior de que ele, no estilo fixo de seu modo de refletir, com a estrutura fixa de seus conceitos e argumentos, não fosse mais suficientemente capaz de adaptação para poder compreender a necessidade de reconstrução de suas intuições fundamentais à qual me senti obrigado.

Nem o menor desacordo ofuscou esses belos dias, nos quais também sua segunda esposa, Emilie,¹¹ mostrou-nos toda gentileza pensável — ela, que de um modo tão benevolente e amável cuidou de sua avançada idade e assimilou-se da mais bela forma à imagem de sua vida de então. Ele queria estar comigo tanto quanto possível, sentia mesmo que minha gratidão por aquilo que ele foi para mim, através de sua personalidade e da força viva de suas doutrinas, era inapagável. Já idoso, ele se tornara mais amável e moderado — não encontrei nele o velho amargurado ao qual sua primeira e segunda pátrias haviam assegurado tão pouco apoio e cujos grandes dons recompensaram com ingratidão. Sempre além, ele viveu em seu mundo de ideias e na plenificação de sua Filosofia, [167] a qual, como ele dizia, teve um grande desenvolvimento ao longo das décadas. Pairava sobre ele um ar de glorificação, como se ele não mais pertencesse a este mundo e como se vivesse, meio a meio, já naquele mundo superior, no qual ele tão firmemente acreditava e cuja interpretação filosófica em teorias teístas também o havia ocupado tanto nestes tempos tardios. A última imagem que tive dele naqueles dias em Florença penetrou o mais profundamente em minha alma: assim ele vive em mim, ainda além — uma figura de um mundo superior.

166

REFERÊNCIAS

BRENTANO, F. *Die Vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*. Erste Auflage. Stuttgart: Cotta, 1895.

BRENTANO, F. Über Schellings Philosophie. In: *Über die Zukunft der Philosophie* (Hrsg.) Oskar Kraus. Zweite Auflage. Hamburg: Felix Meiner, 1968. Philosophische Bibliothek Band 209, pp. 101-132.

BRENTANO, F. *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Erste Auflage. Leipzig: Duncker und Humblot, 1907.

¹¹ [N.T.] Nascida Emilie Ruprecht (1867-1939), esposada por Brentano em 1897.

DEWALQUE, A. The Rise of the Brentano School. In: *The Routledge Handbook of Brentano and the Brentano School*. (ed.) Uriah Kriegel. London / New York: Routledge. Taylor and Francis Group, 2017. Routledge Handbooks in Philosophy. pp. 225-234.

KRAUS, O. *Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*. Mit Beiträgen von Carl Stumpf und Edmund Husserl. München: C.H. Beck, 1919

ÖSTERREICHISCHES STAATSARCHIV. *Briefe Franz Brentano an Ernst von Plener*. Signatur: AT-OeStA/HHStA SB NI Plener 18-34. Entstehungszeitraum: 1894-1902. Stufe: Akt (Sammelakt, Grundzl., Konvolut, Dossier, File). Disponível em: <
<https://www.archivinformationssystem.at/detail.aspx?id=2358844> >. Acesso em: 14 de mar. de 2025

SPIEGELBERG, H. The Lost Portrait of Edmund Husserl by Franz and Ida Brentano. In: *Axiomathes: Studies and Essays in the Humanities in Memory of Philip Merlan*. (eds.) Robert Plamer, Robert Hamerton-Kelly. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971, pp. 341-345.

Submetido: 15 de março de 2025

Aceito: 9 de junho de 2025

167

TRADUÇÃO

Psicoterapia e *Weltanschauung*: para uma crítica fundamental de suas relações¹

Psychotherapie und Weltanschauung: Zur grundsätzlichen Kritik ihrer Beziehungen

Viktor Emil Frankl

168

Tradutor

Matheus dos Reis Gomes

Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP

Frequentemente acontece que um neurótico procura justificar sua atitude em relação à vida, a si mesmo e à comunidade com uma determinada *Weltanschauung*, um sistema filosófico ou uma concepção metafísico-religiosa da vida. Todo psicólogo moderno sabe muito bem que até mesmo essas abstrações [*Abstraktionen*] mais elevadas, esses pensamentos, filosofemas [*Philosopheme*] e concepções aparentemente independentes de qualquer afeto [*Affektiven*], no final das contas, são fundamentados, condicionados e determinados na vida psíquica inconsciente [*unbewußten Seelenleben*] da pessoa em questão.

Sabemos que, nessas circunstâncias, faz parte da terapia derrubar [*niederzureißen*] a superestrutura lógica da *Weltanschauung* com a base afetiva da neurose, já que uma ideologia neurótica que permanece, em outros aspectos, oferece solo fértil [*geeigneten Boden*] para a reprodução contínua da neurose. No entanto, não

¹ Texto publicado originalmente com o título “Psychotherapie und Weltanschauung: Zur grundsätzlichen Kritik ihrer Beziehungen”. In: *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie* III, 250-252, 1925. (Nota do Tradutor)

Tradutor

Matheus dos Reis Gomes

Toledo, v. 8, n. 1 (2025) p. 168-171

devemos esquecer que, em algumas circunstâncias, pode ser necessário atacar primeiro a superestrutura [Überbau], a fim de privar a neurose de seu apoio abstrato [abstrakten Halt] e ficções, tornando-a mais fácil de resolver. Isso será importante em relação a indivíduos que têm uma tendência predominante para argumentações baseadas no pensamento sobre seus planos de vida [Lebensplanes] equivocados, embora, de outro modo, possam ser considerados, de forma facultativa, como pertencentes aos melhores da sociedade [Besten der Gesellschaft].

Frente a eles, teremos que recorrer a argumentos filosóficos, pois todos os outros argumentos serão ineficazes [gegenstandslos]. Não se pode ajudar um pessimista muito inteligente e consciente [intelligent und bewußt] simplesmente aconselhando-o a se alimentar bem e fazer exercícios, porque, com base em sua filosofia, ele não atribui valor a isso, assim como não o faz com a saúde em geral. Portanto, devemos primeiro influenciar sua valoração aqui para criar qualquer base para tratamento adicional, ou seja, a discutibilidade [Diskutabilität] da neurose!

Até que alcancemos um reconhecimento fundamental do valor da saúde [Gesundheitswertes], da vida no sentido mais amplo como o valor mais elevado concebível, não podemos contar que o neurótico filosofante [philosophierende Neurötiker] jamais se interessará pelo aspecto patológico [Krankhafte] de sua valoração. Pois, desde o início, não é naturalmente dado que o que não é “normal” [normal] seja também errôneo. Pode-se igualmente alegar que Schopenhauer viu o mundo através de óculos cinzentos, assim como que ele o viu corretamente, mas que os outros, os seres humanos normais, usavam óculos cor-de-rosa [rosa Augengläser], ou seja, não foi a melancolia [Melancholie] de Schopenhauer que os enganou, mas a vontade de viver dos seres humanos saudáveis que os mantém iludidos na crença de um valor absoluto da vida.

O que é necessário aqui é uma fundamentação crítica do tratamento de neuróticos intelectualistas [intellektualistischer Neurotiker], bem como da psicoterapia em geral. Devemos estar cientes de que o princípio da psicoterapia é essencialmente ético, ou seja, envolve valoração [wertendes]; que todo tratamento pressupõe o objetivo final da cura, ou seja, de um valor de vida [Lebenswertes]. Ao mesmo tempo, no entanto, não devemos ignorar que a base para nossa avaliação [Wertung] deve ser fundamentalmente crítica. Pois os valores não podem ser provados *a priori*. O que podemos provar – e o que devemos provar ao neurótico filosofante [philosophierenden Neurotiker] – é que todo o seu desprezo pela vida, pelo mundo, pela comunidade é acrítico [unkritisch] e também “ineficaz” [untüchtig]. Pois o que ele faz é nada mais do que definir a vida como sem valor, porque apenas ele mesmo não a valoriza – ou vê-la como feia, triste e dolorosa porque a valora negativamente – e mesmo isso ele não faz realmente, mas acredita que o faz, como se a desprezasse – por razões que a análise [Analyse] posterior revelará.

Não existem valores absolutos, ou seja, valores que sejam independentes de uma vontade que valorize [wertenden Willen]. Portanto, o valor da vida [Lebenswert] nunca pode ser provado, apenas aceito. No entanto, devemos aceitá-lo porque, do

contrário, nenhum outro valor restaria para nós no final², uma vez que nenhum outro valor último [*letzter*] e superior [*höchster*] é “possível” [*möglich*]. A tarefa [*Aufgabe*] mais próxima e óbvia da vida é aceitar [*bejahen*] a comunidade, porque todos realmente o fazem, embora na maioria das vezes sem saber, e muitas vezes – envolvidos na crença oposta [*gegenteiligen Glauben*]. Esse último dever [*Müssen*] e querer [*Wollen*] são o resultado de uma consideração simples, porém profunda e eficaz, no sentido de uma autêntica “crítica do reconhecimento de valores” [*Werterkenntniskritik*] genuinamente filosófica.

Assim, podemos estabelecer que os valores não podem realmente ser demonstrados, mas apenas queridos [*gewollt*], mas também que, em última instância, cada pessoa os quer profundamente. Isso pode ser mais complicado em circunstâncias envolvendo a valoração da comunidade [*Wertung der Gemeinschaft*]. Ela nem sempre se manifesta como positiva [*positive*] (por exemplo, no caso de um criminoso). No entanto, a crítica tem uma maneira de sugerir ou conscientizar sobre isso. Tais considerações críticas já foram frequentemente abordadas pelo lado da psicologia individual [*individualpsychologischer*]³. Neste ponto, permita-me apenas uma imagem.

Dois idosos estão à beira da morte. Um deles seguiu o princípio do egoísmo [*Prinzip des Egoismus*] ao longo de sua vida; para ele, tudo era útil apenas em relação à sua própria vida individual. Agora, que essa vida está prestes a terminar, tudo parece inútil e sem sentido para ele. Já o outro idoso encontrou o sentido de sua vida e seus valores na comunidade. Mesmo agora, à beira da morte, ele vê sua vida como cheia de sentido [*Sinn*], pois esse sentido está além do indivíduo e permanece intocado pela aniquilação do indivíduo. Enquanto o primeiro idoso sempre adotou o lema familiar “O que eu ganho com isso?” [*Was Kauf'ich dafür?*] e, sob esse lema, toda a sua vida finalmente parecia sem sentido [*Sinn*], pois ele não podia comprar nada para si mesmo ao longo da vida⁴, o outro idoso está satisfeito, porque esse lema simplesmente não se aplica a ele: afinal, ele não fez nada, não viveu para “ganhar algo com isso” [*dafür zu kaufen*]!

No contexto dessas considerações, gostaria de lembrar as palavras de Espinosa (*Ethics*, Pars V., propos. XLII): *Beatitudo non est virtutis praeinimum, sed ipsa virtus*⁵. O que isso nos diz? Felicidade e virtude [*Tüchtigkeit*] são uma unidade, eu diria: uma unidade biológica. O neurótico não pode ser feliz, pois não está à altura da vida, porque a despreza [*verachtet*], desvaloriza [*entwertet*] e odeia [*haßt*]. Restaurar nele o amor pela vida, a vontade de pertencer à comunidade, é a tarefa do psicoterapeuta, e

² “Vive, vale! Si quid novisti rectius istis,

Candidus imperti; si nil, liis utere mecum.” *Horatius*.

[Fique bem e até logo! Se souber algo melhor do que essas coisas, compartilhe com franqueza; se não, usa-as comigo. Horácio.]

³ Compare, entre outros, com o Dr. Gustav Richter, “Das Ich und die Umwelt”, na *Internationale Zeitschrift für Individualpsychologie*, III/3.

⁴ O conceito de “fim em si mesmo” [*Selbstzweck*] é no máximo justificado como um “conceito limite” [*Grenzbegriff*], mas, nesse sentido, não possui nenhuma validade prática.

⁵ “A felicidade não é a recompensa da virtude, mas a própria virtude” (*Ethics*, Pars V., propos. XLII). (Nota do Tradutor)

ele pode fazer isso facilmente por meio de um exame crítico no qual o valor da vida, o valor da comunidade, se torna claro como algo que não se pode provar [*unbeweisbar*], mas dado; como algo que não deve ser exigido, mas já presente em seu próprio interesse; pois o caminho para a felicidade pessoal, para a satisfação, “*beatitudo*”, passa pelo sentimento de comunidade [*Gemeinschaftsgefühl*], pelo ânimo de viver [*Lebensmut*], pela “*virtus*”.

Submetido: 09 de abril de 2024

Aceito: 08 de maio de 2025

TRADUÇÃO

Sobre o tédio (ou da importância dos estados anímicos na filosofia de Heidegger)

En torno al aburrimiento (o de la importancia de los estados de ánimo en la filosofía de Heidegger)¹

Jesús Adrián Escudero

172

Tradutor

Klênio Antônio Sousa

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE²

R. S. Kahlmeyer-Mertens

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE³

RESUMO

Os estados anímicos fundamentais como o tédio, a angústia e a serenidade abrem de maneira imediata toda uma situação vital, todo um horizonte de experiências, opiniões e desejos, que nunca conseguimos objetivar, que escapa a qualquer tentativa de determinação. A partir desta exposição geral, o presente trabalho aborda as três questões: em um primeiro momento se oferece um breve panorama das diferentes formas de abertura afetiva do mundo; em seguida se analisa o fenômeno concreto do tédio a partir das lições de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da metafísica*; e

¹ Trabalho realizado no período de doutoramento sanduíche possibilitado pelo PDSE da CAPES, Ed. 06/2024.

² E-mail: klenio.antonio@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-5869-790X>

³ E-mail: kahlmeyermertens@gmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302> (Revisor técnico dessa tradução). (Revisor técnico dessa tradução).

Tradutor

Klênio Antônio Sousa

Toledo, v. 8, n° 1 (2025) p. 172-182

finalmente se incide na maneira como os estados anímicos intervêm no estado apropriador do ser em Heidegger.

PALAVRAS-CHAVE

tédio, estado anímico, abertura do mundo, tempo.

ABSTRACT

Disposedness like boredom, anxiety, and serenity open immediately a life situation, a horizon of experiences, opinions and desires that we are unable to determine in an objective manner. Having this idea in mind, the present essay tackles the following three questions: first it offers a brief summary of different ways of disposed world-disclosure; then it analyzes the phenomenon of boredom described in the lectures of 1929/30 Fundamental Concepts of Metaphysics; and finally, it focuses on the role of disposedness in Heidegger's event of appropriation.

KEYWORDS

boredom, disposedness, world-disclosure, time.

As desventuras humanas têm sua origem em não saber estar em pleno repouso, sem paixões, nem divertimentos, sem afazeres, sem esforço. Sentimos então nosso nada, nosso abandono, nossa insuficiência, nosso vazio; imediatamente surgem do fundo de nossa alma o tédio, a melancolia, a tristeza, a pena, o despeito, o desespero. Pascal, *Pensamentos*.

173

Que fazer? Uma pergunta que costuma se aflorar quando na vida não há problemas e parece que temos à nossa disposição um valor tão apreciado como o tempo. Entretanto, paradoxalmente, não sabemos o que fazer com ele, caindo com muita facilidade presos pelo tédio. Toda uma abundância e um luxo ao alcance de uns poucos privilegiados. Daí que tradicionalmente o tédio se considera uma doença de homens ricos e ociosos. Os gregos conheciam bem a *anía*, e os latinos e medievais eram conscientes do *taedium*. Contudo, o tédio é um fenômeno que mais aumenta nos últimos séculos. Por uma parte, talvez pelo aumento de riquezas e bem-estar; por outra parte, pelo aumento na escolarização. Os animais mais astutos e mais ativos são os primeiros capazes de se entediarem, porque tão logo saciam a sede de conhecimentos e uma vez alcançada a meta, se decepcionam. "Ao povo, pão e circo" sentencia com ironia Schopenhauer. O pão simboliza os desejos e as necessidades da gente, mas uma vez satisfeitos é preciso dar-lhe diversões para que não se entediem.

Em qualquer caso, o tédio é o sintoma inequívoco de uma sociedade enferma e fragmentada. O entediado se distancia do mundo, deixa de se inteirar das coisas, isto é, não pratica o *inter-esse*. Que fazer? Quanto mais nos entediamos, mais nos

Tradutor

Klênio Antônio Sousa

Toledo, v. 8, n.º 1 (2025) p. 172-182

tornamos sós com nós mesmos. O melancólico romântico escapa nostalgicamente para o passado, pondo em jogo sua imaginação. Mas para onde escapa o entediado contemporâneo? Não resta mais que um lugar: para si mesmo, pois a validade do mundo se tornou momentaneamente suspensa e as coisas parecem haver caído na indiferença. Nesse momento aparece o eu particular em forma de percepção pura do tempo; um tempo puro, que carece de qualidade e que dá lugar à inquietante presença interior do nada. O entediado é, pois, o que percebe o passar do tempo como um vazio, como uma carga existencial. E, a partir desse estado anímico fundamental, abre-se, talvez pela primeira vez, o mundo de uma forma realmente genuína.

Os estados anímicos fundamentais como o tédio, a angústia, a inquietude ou a depressão se diferenciam dos afetos concretos como o medo, a alegria ou a ira pelo fato de que não se dirigem a algo concreto e determinado. Diferentemente dos afetos que remetem a situações específicas, as disposições afetivas revelam como estamos em geral. Em outras palavras, abrem de maneira imediata e arbitrária toda uma situação vital, todo um horizonte de experiências, opiniões e desejos, que nunca conseguimos objetivar, que escapa a qualquer tentativa de determinação.

Provavelmente motivado por essas considerações, Heidegger retoma o tema da disposição afetiva para mostrar como os estados anímicos revelam o mundo sem que intervenha nenhum ato explícito da reflexão, como em outros autores como Kierkegaard, Scheler, Sartre, Lévinas ou Marcel, que também concedem um grande valor à função reveladora dos estados anímicos. 1) Então, em um primeiro momento, oferecemos um breve panorama das diferentes formas de abertura afetiva do mundo dos autores mencionados. 2) Em seguida, analisamos o fenômeno concreto do tédio a partir das lições do semestre de inverno de 1929/30 *Os conceitos fundamentais da metafísica*. 3) E finalmente, incorremos na maneira como intervêm os estados anímicos no acontecimento apropriador do ser em Heidegger. 74

1 DIFERENTES FORMAS DE ABERTURA AFETIVA DO MUNDO

O mundo das emoções e afeições não goza de boa fama na história da filosofia. Estigmatizado desde Platão e rechaçado por Descartes por sua incapacidade de proporcionar um conhecimento verdadeiro, vemos que sentimentos como o amor, o ódio, a inveja, a alegria, o tédio ou angústia não têm espaço nos grandes tratados filosóficos. Seu caráter difuso e ambíguo não encaixa em um modelo de filosofia inspirado na certeza do conhecimento matemático, um fato que desemboca em um menosprezo dos sentimentos do ponto de vista epistemológico. Na opinião de Max Scheler, encontramos na história da filosofia duas formas de compreender o emocional. Por uma parte, se reconhece a intencionalidade dos sentimentos. Apesar de encarnar um tipo de conhecimento certamente difuso e obscuro, estabelecem uma ponte com o mundo. Por outra parte, vemos que a partir de Kant os sentimentos se convertem em estados meramente subjetivos, extra racionais, que obedecem a suas próprias leis, querem dizer, carecem de valor cognitivo (SCHELER, 1954, p. 275ss). Encontramo-nos diante da clássica divisão entre sensibilidade e entendimento, entre

vida emocional e vida racional; uma divisão que desde Platão se incrusta na história da filosofia.⁴

Com frequência, ao falar de existencialismo, recorre-se ao tópico da filosofia da angústia e da “compaixão” humanas, esquecendo-se da função reveladora que a filosofia da existência atribui aos estados anímicos. A angústia, o medo, a náusea, a alegria, o amor, a fuga e o tédio não são estados que lançam a existência ao desespero, senão sentimentos reveladores pelos quais a existência toma consciência de alguns aspectos fundamentais do próprio ser: impropriedade, alienação, heteronomia, desordem ou hipocrisia social. Esses estados implicam, pois, um esclarecimento, uma catarse, uma conquista ou uma liberação do ser autêntico.

Em Kierkegaard, a angústia cumpre diferentes funções: isola e singulariza e indivíduo, ao mesmo tempo que convida ao autoexame. Nenhum juiz, por sutil que seja, sabe examinar tão a fundo o acusado como a angústia, que não o deixa de interrogar nem na diversão, nem no trabalho, nem de dia, nem de noite (cf. Kierkegaard, 1979, p. 190-200). Por sua vez, a angústia está estreitamente vinculada com a temporalidade: nos abre o futuro na medida em que nos angustiamos diante da possibilidade do que nos pode deparar um futuro incerto, mas também nos devolve ao passado diante da possibilidade de que uma desventura pretérita pode se repetir.

Em Marcel, a inquietude é o estado afetivo fundamental do homem problemático, mas que por sua vez é uma disposição que nos permite liberar-nos da mordaca com que a vida cotidiana nos submete com suas mil ocupações que terminam por ocultar a realidade autêntica. Nesse sentido, a inquietude encarna um princípio de liberação, um caminho que devemos percorrer se queremos chegar à paz verdadeira, aquela paz que nenhuma ditadura e nenhum imperialismo chegam a perturbar porque em seu significado mais autêntico, a paz não é deste mundo. Decorre daí que o homem se define essencialmente como *homo viator*, como um viajante que está no caminho “em direção a um fim do que se pode dizer que é visível e invisível ao mesmo tempo”.

Para Sartre, a náusea manifesta a contingência, o simples fato de estar ali, sem buscar nenhuma explicação causal. A existência humana, lançada ao mundo e obrigada a assumir a responsabilidade de seus atos, anda errática e sem rumo em um mundo anônimo. O homem concreto se experimenta como uma encarnação do acaso, como uma expressão da contingência, como um lugar de manifestação do nada. Agora bem, como pode se dar a experiência do nada? O nada só se manifesta dentro e por algo real, tal como ocorre nos casos de esquecimento, da ausência, da ficção, do tédio ou da angústia. O pano de fundo da conferência de Heidegger “Que é a

⁴ Para uma busca histórica sobre o tema da afetividade cabe referir-se à excelente monografia de Coriando, onde a autora analisa a proximidade e a distância de Heidegger com relação a autores como Aristóteles, Pascal, Descartes, Brentano e Scheler (cf. CORIANDO, 2002). E para um estudo do papel dos estados anímicos no pensamento heideggeriano, cabe referir-se aos trabalhos já clássicos de Held (1991), Poci (1996) e Fink-Eitel (1992).

metafísica?” é palpável e Sartre o reconhece abertamente. Sartre chama de *náusea* a essa experiência existencial do tédio e descreve esse peculiar estado afetivo que desperta em nós o sentimento do nada em seu famoso escrito *A náusea*.

2 A FUNÇÃO DESVELADORA DO ESTADO ANÍMICO TÉDIO

Que é realmente o tédio? Como acessamos o tédio? Do ponto de vista cotidiano tendemos a pensar que o tédio é algo que aflora em certas situações de nossa vida, especialmente em situações que se nos tornam pesadas ou insuportáveis. É então quando o tédio nos convida a abandonar ou mudar o que estamos fazendo, quer dizer, marca um limite. Agora bem, Heidegger analisa a estrutura ontológica do tédio mostrando que se trata de uma disposição que vai mais além da consciência individual. O tédio, enquanto existencial, é um modo de ser de todo Dasein. Essa disposição existe independentemente de nossa consciência, quer dizer, essa disposição – como mostra a análise da *Belindlichkeit* em *Ser e tempo* – coloca o Dasein em certa tonalidade afetiva independentemente de que eu seja consciente ou não dela.

A consciência que eu tenho de mim mesmo não tem que coincidir com o modo em que eu e as coisas em meu entorno se abrem a mim. E mais, quantas vezes não estamos fora de nós mesmos (*Wegsein*), absortos em nossos afazeres cotidianos ou diluídos em uma conversa sem consciência expressa disso (HEIDEGGER, 1922b, p. 95s). 76

Posso estar disposto de certa maneira sem necessidade de ter um conhecimento consciente dessa disposição. Portanto, não conseguimos um acesso adequado ao tédio imaginando-nos entediados, objetivando o tédio ou tornando a experimentá-lo. Como assinala Heidegger, através da imaginação, da objetivação e da repetição da experiência do tédio “não conseguimos estabelecer uma relação originária com o tédio” (HEIDEGGER, 1922b, p. 136); melhor, convertamos essa experiência em um objeto que se dá na corrente da consciência de um sujeito. As disposições afetivas não são bem vivências que se dão na consciência como modos de ser no mundo. Portanto, mais que demonstrá-las é preciso mostrá-las.

Pois bem, como se consegue um acesso à forma genuína do tédio? Como se manifesta o tédio? A resposta de Heidegger é bem simples: nós já existimos no tédio como uma disposição fundamental de existência e de nossa época dominada pela técnica. Se pensamos o tédio em termos de disposição, descobrimos que não temos que buscar um acesso porque já existimos nele. É preciso entender a disposição como a atmosfera que habitualmente respiramos para existir e não tanto como a infecção provocada pontualmente pela picada de um organismo externo (HEIDEGGER, 1922b, p. 100). Enquanto disposição, o tédio não pode ser transferido de uma pessoa a outra, uma vez que o tédio sempre se produziu como uma forma de abertura do mundo. Enquanto disposição, o tédio já sempre nos predispõe a estar entediados. Aqui não interessa como o tédio afeta psicologicamente a um *solus ipse*, já que essa epistemologia não tem nada a ver com o modo de existência do Dasein. Não se pode

ver o tédio como um obstáculo contra o quê luta a vontade do indivíduo, senão como parte integrante de uma constelação afetiva que impregna toda uma época histórica.

Uma vez que já mostramos que o tédio forma parte de nossa vida e plasma uma disposição fundamental de nossa época, podemos passar a descrever as diferentes formas de tédio. Em *Ser e tempo* (1927) e *Os conceitos fundamentais da metafísica* (1929/30) Heidegger outorga uma grande importância às disposições afetivas da angústia e do tédio, respectivamente.⁵ Se ambas disposições nos abrem o mundo, o fazem de uma maneira bem distinta. Enquanto a angústia provoca uma ruptura instantânea com o mundo da cotidianidade, o tédio tem a peculiaridade de que essa nos vai sumindo lentamente no mais completo dos vazios. A angústia nos coloca só por alguns momentos (*augenblicklich*) diante do nada; o tédio, por outro lado, estica o tempo de espera. A expressão alemã *Langeweile* significa literalmente o instante ou o momento (*Weile*) que se faz longo (*lang*), o instante que nunca parece acabar-se. Na tradução castelhana de tédio se perde esta importante referência à dimensão temporal.

Contudo, como cabe entender o caráter essencial do tédio? Basicamente mostrando os diferentes modos em que o tédio se vai fazendo gradualmente mais profundo. Nessa perspectiva, Heidegger contempla três formas básicas do tédio: o entediar-se com algo (*das Gelangweiltwerden von etwas*) (1), o entediar-se por ocasião de algo (*das Sichlangweiligen bei etwas*) (2), e o simples fato de se entediar sem motivo (*das Sichlangweiligen*), essa última forma tendo o tédio manifestando-se em toda sua extensão (3). Pode-se notar que as duas primeiras formas de tédio estão relacionadas com algo, enquanto que a última forma está livre de qualquer conexão. Somente assim se manifesta a peculiar presença do tédio: um profundo vazio que, curiosamente, nos oferece uma experiência pura do tempo.⁶

1. Heidegger ilustra a primeira forma de tédio com a imagem de alguém que está sozinho em uma estação de trem em meio ao nada esperando a chegada do próximo trem. Não há nada nem ninguém ao nosso redor que nos chame atenção. O quiosque está fechado e não há cafeteria. Além disso, não levamos sequer um livro nem um pequeno rádio de bolso, de tal maneira que começamos a nos entediar. Que fazer? Obviamente podemos ativar toda uma série de possibilidades reflexivas: pensar no último disco que escutamos, esboçar um roteiro de nossa conferência, organizar nossa agenda acadêmica. Mas de imediato nos cansamos disso. De forma que, na

⁵ Para um estudo mais minucioso do papel que os estados de ânimos desempenham no desenvolvimento da filosofia heideggeriana entre 1927 e 1930, remetemos ao (recente) trabalho de Gilardi (2013). E para uma apresentação sistemática da metafísica do Dasein elaborada por Heidegger nesses anos de transição à conhecida virada, cabe consultar o sólido trabalho de Jaran (2010). E para uma reconstrução do passo que vai do pensamento ontológico-fundamental de *Ser e tempo* ao onto-histórico que se vai impondo gradualmente na virada, veja Herrmann (1994) e Xolocotzi (2011).

⁶ Para mais informação sobre o papel e a função do tédio, remetemos aos trabalhos prévios de Emad (1985), Kawahara (1987) e Van Dijk (1991).

sequência, damos uma volta pelos arredores da estação e nos fixamos em como são as coisas, tentando passar o tempo da melhor forma possível. Contudo, o tédio acaba por se apoderar de nós e então somente desejamos que passe o tempo. Nos sentamos em um banco da estação e esperamos a chegada do próximo trem basicamente sem fazer nada mais que tentar suportar a passagem do tempo.

E qual é a peculiaridade deste tempo que nos força a passar o tempo? O tempo que nos pressiona e nos obriga a passar o tempo é o período de tempo que está entre nossa chegada e partida da estação de trem. Trata-se de um intervalo de tempo, de um intervalo, de um tempo de passagem ou trânsito (*Zwischenzeit*) (HEIDEGGER, 1922b, p. 151). De acordo com essa modalidade de tempo, vivemos o curso do tempo como um trânsito.

Mas o tédio não só implica uma forma de passar o tempo, mas também provoca em nós um tipo peculiar de vazio. No caso da estação de trem, este vazio se manifesta no fato de que absolutamente nada nos tira do tédio. As coisas caem na indiferença, não despertam nosso interesse: “as coisas – afirma Heidegger laconicamente – nos deixam em paz, não nos perturbam. Tão pouco nos ajudam, tão pouco alteram nosso comportamento com relação a elas. Nos *abandonam absolutamente a nós mesmos*. Precisamente porque não têm nada para nos oferecer, nos deixam vazios. Deixar vazio significa que as coisas que existem diante de nós *não nos oferecem nada*” (HEIDEGGER, 1922b, p. 155). A estação de trem como um todo não nos oferece nada capaz de romper com a monotonia da espera, pois que só nos resta a vivência do tempo de espera entre nossa entrada na estação e a chegada do próximo trem. Essa forma de tédio revela que esse sempre está vinculado a uma situação externa a nós e que é causado por essa situação; também afeta diretamente o eu: “eu me entedio”; e, por último, nos situa enquanto espera nesse intervalo de tempo.

2. A segunda forma de tédio remete ao fato de se aborrecer por ocasião de algo. Sem dúvida, não é fácil encontrar um exemplo que ilustre esse tipo de tédio. A dificuldade reside no fato de que entediar-se ou ser entediado por algo remete a duas formas de tédio difíceis de unificar. Heidegger utiliza um exemplo extremo para marcar as diferenças com relação à primeira forma de tédio.

Estamos na festa de uns amigos, falando como sempre de nossas coisas e escutando a mesma música de fundo de outras festas. Tudo parece satisfatório e agradável. Nada parece perturbar o ambiente relaxado da conversa, até que em certo momento aparecem os primeiros sintomas de tédio: um repentino bocejo, o tamborilar com os dedos em cima da mesa, as olhadas furtivas ao relógio ou brincar com o cigarro. Diferentes formas de matar o tempo, ainda que menos conspícuas que as formas de passar o tempo na estação. “O passar do tempo também está presente nessa situação, embora mais difícil de se detectar porque se apresenta de uma

maneira pública.” (HEIDEGGER, 1922b, p. 169). Essas formas de passar o tempo são mais sutis, passam com frequência despercebidas para nós mesmos e, na maioria dos casos, não se distinguem de outras atividades que realizamos durante a mesma festa. No fundo, o tédio emerge de nós mesmos e não das coisas que nos rodeiam. Por essa razão o vazio que provoca essa forma de tédio é muito mais difícil de se detectar.

Pois bem, como vivemos essa forma quase inconsciente de passar o tempo? Para começar, reservamos tempo para ir à festa, deixamos um espaço em nossa agenda. Ao reservar esse tempo, estamos indicando, por uma parte, que dispomos desse tempo e, por outra parte, que nosso tempo tem um limite (*Zeitgrenze*). Chegamos à festa a certa hora e vamos embora em outra. Mas diferente da interminável espera na estação de trem, o tempo que passamos na festa não nos pressiona, não nos traz sofrimento. O tempo “não se mostra como algo que flui e pressiona e, sem dúvida, se mostra. Como se mostra? Se mostra como se parecesse não estar ali. Se mostra e não flui - simplesmente está ali, se dá” (HEIDEGGER, 1922b, p. 184). Quando reservamos tempo para ir à festa, permitimos que o tempo se manifeste de maneira que não notamos sua passagem. A festa, por assim dizer, absorve o passar sequencial dos agoras (*Jetztfolge*), transformando-os em um único agora que condensa tudo o que acontece ao nosso redor (*ein einziges gedehntes Jetzt*). O tempo da festa não é tanto um tempo cronometrado e segmentado, mas um tempo envolvente e vivido como algo unitário. Dito em outras palavras, vivemos presos nesse constante presente da festa que parece não acabar nunca, quer dizer, em um presente desconectado do passado e desvinculado do futuro. Em última instância, não é a festa que provoca o tédio, esse emerge do fundo de nós mesmos. E quando esse tédio se faz mais profundo e se apodera de nós, nos encontramos diante da terceira forma de tédio.

3. Nesta terceira forma de tédio, ocorre o entediar-se do nada. Não é fácil caracterizar essa disposição. Que significa esse “se”? O termo “se” indica algo indeterminado e indefinido. Precisamente essa indeterminação e essa indefinição são as que de nós se apoderam. Nessa forma de tédio, o si mesmo de cada um – que obviamente tem sua própria biografia, goza de certa posição social, conta com certa idade e exerce certa profissão – se converte em “mais um, em alguém completamente indiferente, em uma pessoa sem nenhum traço distintivo” (*ein indifferentes Niemand*) (ou, como diz Robert Musil, em um homem sem atributos). É difícil encontrar um exemplo que ilustre essa gradual e profunda dissolução do indivíduo no anonimato das estruturas públicas. Essa dificuldade é uma peculiaridade dessa forma de tédio.

Heidegger analisa o exemplo de um passeio por uma cidade grande durante a tarde de domingo. Como se manifesta aqui o tédio? Quando nos

entendiamos profundamente, parece inútil tentar fazer algo ou empreender qualquer atividade para passar o tempo, pois nós, assim como as coisas que nos rodeiam, não despertam o mínimo interesse. Não só as coisas nos parecem indiferentes; também somos indiferentes a nós mesmos. Nessa forma de tédio tudo, inclusive o eu, se precipita na indiferença total, tal e qual o que expressa a linguagem cotidiana ao afirmar que “entedia-se”; quer dizer, nada do passado, nada do presente e nada do futuro chama nossa atenção. O si mesmo fica momentaneamente em suspenso e se abre o horizonte temporal de sua existência no mundo. Quando as coisas deixam de nos interessar em quaisquer de seus aspectos, se abre o horizonte originário da temporalidade (HEIDEGGER, 1922b, p. 218s). Se observarmos as três formas de tédio, vemos que em cada forma estamos lançados em um vazio e que mantemos uma relação peculiar com o tempo. Na primeira forma o tempo se vive como intervalo, na segunda o tempo se manifesta como um instante que se estende. Em ambos os casos o tempo de espera na estação e a duração da festa irão finalizar. Sem dúvida, na terceira forma de tédio nos encontramos ancorados no horizonte do tempo; um horizonte interminável e um tempo que se estende e se estende até o nível mais profundo de tédio. Este é o verdadeiro significado da palavra alemã *Langeweile*. O que ocorre quando o horizonte do tempo se prolonga desta maneira? Os entes, em seu conjunto, caem na indiferença. Conseguimos assim uma experiência pura do tempo e um acesso direto ao mundo. O tédio, pois, nos abre o mundo em sua totalidade. 80

3 OS ESTADOS DE ÂNIMO E O ACONTECIMENTO APROPRIADOR

Por que dedica Heidegger tanto espaço a discutir sobre o tédio? Basicamente porque se trata de uma disposição que nos revela o mundo de uma maneira direta, sem mediações dialéticas, sem complexos artifícios conceituais. E isso é especialmente importante em momentos em que a moderna tecnologia instrumentaliza e fragmenta cada vez mais nossa relação com o mundo. Paradoxalmente, na época em que as distâncias entre países se fazem cada vez mais curtas graças aos modernos meios de comunicação e de transporte, o mundo nos parece algo mais distante e estranho. As reflexões a respeito do tédio trazem à tona a verdadeira natureza da racionalidade técnica: sua vontade de domínio e controle. O mundo e as relações humanas, como assinala Heidegger em seus escritos sobre a técnica, ficam reduzidos a puras mercadorias. Essa racionalidade técnica com vistas a fins, argumentam desde Weber e Lukács até Horkeimer e Adorno, esvaziam o mundo de conteúdo e consolidam a imagem do homem integrado plenamente na engrenagem tecnológica. Se os representantes da Escola de Frankfurt falavam da vertigem existencial que sentem os indivíduos em uma sociedade de massas que regula seus pensamentos e controla suas ações, o Heidegger das *Contribuições à filosofia* evoca a sensação do *espanto*.⁷

⁷ Abordamos essa questão em Adrián (2010).

Nesse sentido, o tédio oferece a possibilidade de acesso ao verdadeiro significado do Dasein humano. E talvez essa seja a única alternativa ao crescente e irrefreável processo de racionalização tecnológica das sociedades modernas. Quando caímos presos do tédio, a racionalidade tecnológica tem que fazer frente a algo que não pode controlar. E isso significa que de alguma maneira nos liberamos de seu domínio. Apesar de que essas lições sejam de 1929, encontramos nelas uma surpreendente antecipação do diagnóstico que Heidegger oferece anos mais tarde em suas célebres conferências sobre a essência da técnica e a história da filosofia contemplada como sucessão de estados de ânimo. Por isso, Safranski não duvida em afirmar que essas lições sobre o tédio são a segunda grande obra de Heidegger.

A moderna técnica tenta preencher o tempo, quer dizer, tenta fazer com que o tempo não se nos torne longo (*Langeweile*) através de uma oferta de ócio e entretenimento inesgotáveis. E não deixa de ser paradoxo que o homem moderno, que habitualmente nunca tem tempo, não saiba o que fazer quando dispõe de tempo, o que desemboca no tédio profundo. Aquele tédio em que tudo que nos rodeia cai em uma absoluta indiferença, em que a gente simples e claramente se entedia sem razão. No discurso de 1961 por ocasião do 70º aniversário de sua cidade natal Messkirch, Heidegger volta-se sobre essa ideia de que a moderna técnica iguala e uniformiza a realidade, de que fratura a ancestral relação que o homem estabeleceu com sua realidade imediata e de que nenhum artefato tecnológico é capaz de restabelecer essa relação; ao contrário, a moderna técnica nos rodeia de uma neblina que não nos deixa ver o mais perto e próximo de nós; em resumo, o mundo técnico e o tédio são um claro sintoma da indigência espiritual do homem moderno e de que nenhum artifício tecnológico pode nos devolver à nossa morada (HEIDEGGER, 2000, p. 579-580).

Vivemos em uma época de desconexão, nossa existência flutua à mercê das modas, o indivíduo não encontra sossego que há tempos procurava a morada. A televisão e o rádio convidam o homem a abandonar a morada, oferecendo-lhe um sem-fim de entretenimentos e novidades: “Os homens são arrastados a cada dia e a cada hora em direção a âmbitos estranhos, atraentes, excitantes, divertidos e enriquecedores. Sem dúvida, não proporcionam nenhuma estabilidade digna de confiança; pelo contrário, saltam de novidade em novidade, [...] retirando-nos da tranquilidade da morada e lançando-nos a um terreno inóspito” (HEIDEGGER, 2000, p.575). O panorama não pode ser mais desolador. A sintonia que o homem estabelecia anteriormente com seu entorno imediato e a capacidade de assombro que esse produzia, se transformaram em monotonia, tédio e rotina. Assim, por exemplo, nas lições sobre Heráclito dos anos 1943/44, Heidegger aponta com mordacidade que o tédio e o vazio se apoderam do homem moderno quando esse já não pode ir ao cinema, escutar rádio, ler jornal, assistir a um concerto ou realizar uma viagem (HEIDEGGER, 1994b, p. 84).

Pois bem, como escapar de uma atmosfera vital tão entediante e asfíxiante? Como evitar cair-se em um planejamento total da vida? Que instante pode propiciar

a ruptura com a monotonia e com a falsa sensação de segurança? Em *Contribuições à filosofia*, fala-se do espanto ante o fenômeno da maquinação, de um estado de ânimo fundamental que – de maneira similar à angústia de *Ser e tempo* – provoca um sobressalto repentino, uma sacudida de nossa consciência domesticada pelas estruturas da opinião pública (HEIDEGGER, 1994a, p. 107-110).⁸ Mais tarde, Heidegger substitui a experiência do espanto pela experiência da serenidade ou desprendimento, quer dizer, a capacidade de se resistir ao pensamento da dominação técnica, o esforço para nos libertar da relação de serventia com os objetos técnicos, a arte de se manter próximo do ser em sua modalidade mais pura (HEIDEGGER, 1995, p. 182ss).

Nesse contexto, se aprecia de imediato a importância que Heidegger outorga aos estados de ânimo. Se o ser se subtrai a qualquer tentativa de representação, se o ser se oculta quando queremos apreendê-lo conceitualmente, parece que só resta a possibilidade de um acesso afetivo ao espaço do papel, ao horizonte de sentido aberto por ele mesmo. Efetivamente, o acontecimento do ser se manifesta basicamente a partir de diferentes estados de ânimo como o espanto, a contenção, o júbilo, o assombro, a angústia, a preocupação, o êxtase ou o tédio. O pensamento essencial parte desse amplo registro de afecções fundamentais. Se essas cessam, “então tudo se converte em um ruído forçado de conceitos e uma superficialidade de palavras (HEIDEGGER, 1994a, p. 21). Em que consiste então o pensar? O que é o mais próximo da filosofia? O mais próximo e originário é nosso apego afetivo no mundo. 82

Há que se romper com a ideia de que o pensamento está livre de toda afecção. Inclusive “[...] a frieza do cálculo e a prosaica sobriedade do planejamento são sinais característicos de uma disposição anímica. [...] a razão mesma, que se considera livre de todo influxo das paixões, está disposta a confiar na evidência lógico-matemática de seus princípios e regras” (HEIDEGGER, 1992a, p. 28-29). Somente a partir do pano de fundo de nossas diferentes disposições anímicas experimentamos o mundo. A filosofia, em estreita irmandade com a poesia, tem a tarefa de reabilitar esta proximidade imediata com o ser, quer dizer, pensar sobre a proximidade das coisas da vida. De fato, já sempre vivemos essa proximidade. Não se trata de forçar ou dispor do ser como se tratasse de um utensílio, mas sim deixar que esse se desvele no marco de uma atitude meditativa, silenciosa, devota, desprendida e serena.

Como se consegue essa correspondência? Como se consegue entrar em comunicação com o mistério insondável do ser? Basicamente através de um fenômeno de imersão pelo que nos deixamos levar pela proximidade das coisas mesmas, um fenômeno que dá as costas aos mecanismos clássicos do pensamento representativo. Isso significa negar a imagem clássica do homem como o lugar de uma autoconsciência espontânea que ordena categoricamente a realidade empírica. Em seu lugar, encontramos um permanecer alerta e à escuta dessa misteriosa

⁸ Para uma análise mais detalhada sobre o tema da angústia, veja-se Figal (1988, p. 192-209), Pöggeler (1992: 142ss) e o interessante comentário que Scheler oferece de *Ser e tempo* no ano de sua publicação (Scheler, 1976: 254-304).

chamada do ser. Daí surge a devota imagem do “homem como pastor do ser” elaborada tão minuciosamente na *Carta sobre o “humanismo”* (HEIDEGGER, 1978). Poderíamos dizer que Heidegger substitui a primazia que a tradição filosófica concede à reflexão por um ato de conversão, de entrega meditativa ao âmbito de iluminação em que aparecem as coisas e as pessoas com as que familiarmente já sempre mantemos um contato cotidiano e direto.

A filosofia, pois, deve se voltar sobre a essencial correspondência entre ser e homem, já que esse é “nosso lugar de permanência, ainda que somente em raras ocasiões se traduza em uma conduta que assumimos e desdobramos em propriedade” (HEIDEGGER, 1992a, p. 22). Não se tem que racionalizar ou descobrir causalmente essa correspondência; simplesmente há que mostrá-la e aceitá-la como um dom. As coisas são, têm certas qualidades objetivas; por outro lado, o ser não é, não é suscetível de nenhuma determinação positiva, mas que se dá de uma forma completamente anônima e impessoal. Essa doação não implica dívida e, sem dúvida, compromete a quem a recebe em forma de um acontecimento que se nos apropria. Esse é o sentido que cabe dar à expressão *Ereignis* enquanto fenômeno que sinaliza a originária copertinência, a fusão indissolúvel entre o ser e o homem. O ser é quem possibilita o aparecer das coisas e dos homens, mas simultaneamente o ser como iluminação não se produziria sem o homem.

183

REFERÊNCIAS

- ADRIÁN, J. Heideggers Phänomenologie der Stimmungen. In: *Heidegger Studien*. 2010, 26: 83-95.
- CORIANO, P.L. *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2002.
- EMAD, P. Boredom As Limit and Disposition. In: *Heidegger Studien*. 1985, 1: 63-78.
- FIGAL, G. Martin Heidegger. *Phänomenologie der Freiheit*. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, (s.a.)
- FINK-EITEL, H. Die Philosophie der Stimmungen in ‘Sein und Zeit’. In: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*. (s.a.), 17/3: 27-44.
- GILARDI, P. *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*. México: Bonilla Artiga, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann (GA 65), 1994a.
- _____. *Brief über den “Humanismus”*. In *Wegmarken*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1978.
- _____. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann (GA 29/30), 1922b.
- _____. *Feldweg-Gespräche*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann (GA 77), 1995.
- _____. *Heraklit*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann (GA 55), 1994b.
- _____. 700 Jahre Messkirch. Ansprache zum Heimatabend am 22. Juli 1961. In: *En Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 2000, 574-582 (GA 16).
- _____. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. (Citamos a partir da tradução de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Ediciones Sudamericana, Santiago de Chile 1997), 1986.

Tradutor

Klênio Antônio Sousa

Toledo, v. 8, n° 1 (2025) p. 172-182

_____. Was ist das –die Philosophie? Pfullingen: Neske. (Citamos a partir da tradução de ESCUDERO, J. A., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder, 2004), 1992a.

HELD, K. "Grundstimmung und Zeitkritik bei Husserl und Heidegger". In: Papenfuss, D. y Pöggeler, O. (eds.). *Zur philosophischen Aktualität Heideggers* (Band 1). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann: 1991, 31-56.

HERMANN, F.-W.v. *Wege ins Ereignis*. Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1994.

JARAN, F. *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*. Bucarest: Zeta Books, 2010.

KAWAHARA, E. "Heideggers Auslegung der Langweile". In: Wisser, R. (ed. Martin Heidegger. *Unterwegs im Denken*. Friburgo y Múnich: Karl Alber: 87-110, 1987.

KIERKEGAARD, S. *El concepto de angustia*. Madrid: Espasa-Calpe, 1979.

PASCAL, B. *Pensamientos*. Barcelona: Orbis, 1985.

POCAI, R. *Heideggers Theorie der Befindlichkeit. Sein Denken zwischen 1927 und 1933*. Friburgo: Karl Alber, 1996.

PÖGGELER, O. *Neue Wege mit Heidegger*. Múnich: Piper Verlag, (s.a.)

SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiele Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*. Berna y Múnich: Francke, 1954.

_____. "Das emotionale Realitätsproblem". In: *Späte Schriften (Gesammelte Werke, Band 9)*. Berna: Francke Verlag: 1976, 254-304.

VAN DIJK, R.J.A. "Grundbegriffe der Metaphysik. Zur formalanzeigenden Struktur der philosophischen Begriffen bei Heidegger". *Heidegger Studien*, 7: 1991, 89-110.

XOLOCOTZI, A. *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. México: Porrúa, 2011.

184

Submetido: 19 de janeiro de 2025

Aceito: 10 de fevereiro de 2025