

EDITORIAL

A edição “Princeps” da Revista Aoristo, Dossiê Ser e tempo, 90 anos de repercussões

The “Princeps” edition of the Journal Aoristo, Dossier “Being and Time”, 90 years of repercussions

Prof. Dr. Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Editor-chefe da Revista Aoristo

Email: kahlmeyermertens@gmail.com

1

A que vem uma revista com o título de *Aoristo*? Qual a significação desse nome e a que propósitos serve? Mais transparente aos estudiosos da filosofia antiga, mas não ignorado aos versados na filosofia geral, o vocábulo “aoristo” designa um tempo verbal das línguas indo-europeias, a exemplo do grego e do sânscrito, que indica a idealidade de uma narrativa ou ação pura. Alguns se referem a este como um tempo absolutamente indeterminado em sua duração, no entanto, tal interpretação é imprecisa e deriva da incompreensão própria aos

que vivenciam o âmbito das línguas modernas, nas quais não ocorre semelhante desinência.

No aoristo, mais importante que a aparente imprecisão de um passado *às calendas gregas* ou de uma ação verbal não datada é a evidência de que determinada narrativa *dura enquanto houver o tempo*, o que significa dizer que: enquanto a cadência do tempo se der, tal narrativa *é*. Não seria acaso, assim, os mitos e os fatos heroicos serem narrados em aoristo(!). Um tempo mítico com deuses e figuras heroicas? Menos que isso. Um tempo

humano - acima de tudo - e um verbo que conjuga tal experiência constituinte e indissociável, palavra para quem tem no tempo o sentido mais próprio do existir.

A escolha de *Aoristo* como alcunha para uma revista de filosofia, sobretudo uma cujas temáticas são a fenomenologia (e suas contrapartes, a filosofia existencial e a hermenêutica) e a metafísica, justifica-se não apenas porque o conceito aponta o tempo como determinação da experiência humana. O nome também expressa o anseio de seus editores em fazer desse um veículo de difusão do pensamento filosófico que compartilhe - de modo duradouro e percuciente - os frutos das pesquisas desenvolvidas na Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE sobre tais matérias, bem como os vários diálogos que ora existem e os que, porventura, advenham.

Implícito em seu título, mas declarado em suas políticas e escopo, *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* se propõe como um espaço de acolhida de parceiros nacionais e internacionais, empreendimento que visa a tão almejada internacionalização das instituições de ensino superior, preceito que vale ainda mais para aquelas que trabalham com filosofia. A *Revista Aoristo* tenciona realizar tal meta, entendendo que qualquer contribuição sua nesse sentido constitua um incremento à literatura filosófica feita no Brasil, bem como no

intercâmbio entre instituições e seus respectivos pesquisadores.

Algo dessa iniciativa é o que se vê, já em nosso primeiro número, registro da reunião de articulistas, de diversos países e instituições, movendo-se em torno de temas e problemas da fenomenologia, da hermenêutica e da metafísica.

Esse número inaugural traz o dossiê "*Ser e tempo, 90 anos de repercussões*". Isso porque, na data em que se comemora o nonagésimo aniversário de publicação desta que é reconhecida pela crítica como a mais decisiva obra do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) (para não dizer, insistindo no lugar comum, que seria uma das obras filosóficas cardeais do século XX), é oportuno pensar uma vez mais o significado desta, bem como a história de suas repercussões nesses decênios que se seguiram. Pensar a filosofia de *Ser e tempo* (sobre como ela teria subsidiado os novos passos programáticos do filósofo, bem como os da filosofia futura que nele se apoiaria ou que dele partiria, ainda que investindo na dissidência) exige estar perto do ali estabelecido, mas também requer de nós uma visada prospectiva.

É o que se vê no dossiê presente neste número inaugural, cujos temas trilham caminhos e questões próprios àquela obra; ainda temáticas relativas ao pensamento tardio de Heidegger, como a questão da técnica e a questão política, que, no caso deste filósofo, não deixam de estar íntima e

fundamentalmente implicadas na pergunta ontológica que perpassa como um “fio vermelho” o conjunto de seu legado.

O primeiro de nossos artigos (*Estilo de vida y propiedad*), de autoria do professor espanhol Jesús Adrián Escudero, trata dos modos da existência do ser-aí (*Dasein*), enfatizando a oscilação entre propriedade e improriedade. Desenvolve-se caracterizando o projeto heideggeriano de uma fenomenologia-hermenêutica da existência e de como esta aponta para o conceito de cuidado, de suma importância na filosofia de *Ser e tempo*.

O segundo artigo de nosso dossiê (*El camino desdibujado. Ser y tiempo en los Cuadernos negros*) é de Ángel Xolocotzi Yáñez. O pesquisador mexicano busca elucidar, com base em documentos apenas recentemente disponíveis, as motivações autocríticas de Heidegger em abandonar a pretensão de redigir a segunda parte de *Ser e tempo*. O texto indica um itinerário turbido, mas possível de ser delineado, entre a obra de 1927 e os assim chamados *Cadernos negros* (*Schwarze Hefte*).

Com espírito similar, o terceiro artigo (*Para além do liberalismo: O pensamento político de Martin Heidegger*), de Alexandre Franco de Sá, mostra como a filosofia do Heidegger posterior a *Ser e tempo*, por meio da apropriação criativa das ideias de Ernst Jünger, confronta a metafísica da

subjetividade e a ideia de “valor supremo”, implícitas na determinação do Estado totalitário próprias do contexto da Alemanha nazista.

O artigo assinado por Marco Aurélio Werle (*A subjetividade como fundamento da técnica*) aborda igualmente a filosofia pós *Ser e tempo*. Com este, seu autor aborda no âmbito da questão da técnica como a subjetividade moderna se tornou modalidade fundamental para as compreensões de ser, de humano, e posicionadora de seu ser-no-mundo.

O professor Gilvan Fogel também adota o tema da técnica para fazer seu exercício a partir do pensamento de Heidegger. Com caráter ensaístico (*Anotações sobre o tema da técnica moderna – Devaneios e cismas*), o artigo discute conceitos fundamentais da filosofia heideggeriana tardia, como: niilismo, metafísica, técnica, serenidade e outros tantos que nosso pensador tem em vista, tal como encontrados na lavra de Nietzsche.

O último artigo do dossiê “*Ser e tempo, 90 anos de repercussões*” é do professor Renato Kirchner (*A problemática do tempo na conferência heideggeriana Der Begriff der Zeit*). Sem tratar precisamente de *Ser e tempo* ou de suas repercussões, o presente escrito, ao contrário, parece trazer algo da gênese dessa obra. Em 1924, ganhava formulação na conferência marburguiana *Der Begriff der Zeit* o problema do tempo na filosofia de Heidegger. Ocupando-se desse escrito

de juventude, o articulista evidencia como ali se antecipam ideias condutoras que desembocariam na obra de 1927.

O número enfeixa ainda artigos cujas temáticas não possuem ligação evidente com a efeméride dos noventa anos de *Ser e tempo*. No primeiro deles, de Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, a fenomenologia é tratada na interface com a psicologia - no presente caso, com a psiquiatria do suíço Ludwig Binswanger. Indicando como a fenomenologia serviria ao campo das ciências *Psi*, o artigo da professora Feijoo mostra como Binswanger critica a lida da psicanálise com as enfermidades mentais, notadamente porquanto ela as circunscreve ao psiquismo. O texto ainda elucida o caminho do psiquiatra, desde a proposta de uma *Daseinanálise* até a síntese autoral posteriormente conhecida como *Antropologia fenomenológica*.

No artigo de Martín Grassi, a temática fenomenológica se faz presente radicalizada em "hiperfenomenologia", tal como formulada nas ideias de Marcel, Em *Gabriel Marcel: La Metafísica ante la Muerte*, nosso articulista argentino expõe como a experiência da morte põe, em xeque, a categoria "metafísica da presença". O ensaio, além disso, faz-nos lembrar de que, na mesma data, o *Diário Metafísico (Journal Métaphysique)*, principal obra daquele pensador francês, bem como *Ser e*

tempo, também passa a contar suas nove décadas de publicado.

Reinaldo Furlan é autor do nono artigo do presente número de nossa revista. Em seu *O Significado da Crise da Sociedade Contemporânea*, o debate acerca da crise atual da sociedade ocidental contemporânea vem à baila. Enfocando o tema e o questionando desde os marcos que a "fenomenologia do mundo-da-vida", a "ontologia do presente" e a noção de "vida contemporânea" constituem.

Nossa décima contribuição é assinada por Myrian Moreira Protásio. Em *Possibilidade e interesse: Acerca do entediarse em Kierkegaard* presenciamos a tentativa de pensar o fenômeno do tédio em face da filosofia kierkegaardiana. Em uma análise circunstanciada dessa disposição afetiva, a autora aponta para o tédio como uma desvitalização das possibilidades existenciais.

É, porém, no artigo de Gilmar Henrique da Conceição que a temática hermenêutica comparece. Estabelecendo uma ponte entre a hermenêutica e o pensamento montaigniano, o artigo: *Hermenêutica em Montaigne e Gadamer - Da Arte da Conversação (III, 8) e A Linguagem como Médium da Experiência* traça, de maneira original, um paralelo entre estes dois pensadores por meio de pontos caros a ambos, a saber as noções de conversação (=diálogo) e a de linguagem.

Encerrando a nossa seção de artigos, o professor Diogo Falcão

Ferrer, da Universidade de Coimbra, traz as ideias de teóricos da assim chamada estética do feio, como Karl Rosenkranz e Christian Hermann Weisse, para problematizar alguns dos aspectos das transformações observáveis na história do pensamento estético.

Nosso primeiro número se completa com a resenha do mexicano Jean Orejarena Torres sobre o lançamento do livro *La fuga del error. La an-arquía de Heidegger*, do professor alemão Peter Trawny. Nessa recensão crítica, que se apoia sobre a tradução castelhana da obra, seu autor indica como o livro de Trawny joga luz sobre a primeira parte dos *Cadernos negros* de Heidegger.

Após essas palavras - cujo propósito é caracterizar tal empreendimento editorial incipiente e apresentar a primeira recolha de estudos sobre fenomenologia, hermenêutica e metafísica de nossa revista -, afirmamos, junto a todos os princípios e delineamentos já expostos, o anseio de pôr *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* a serviço da filosofia.

Registre-se, ao fim, um agradecimento cordial a editora Edunioeste, órgão que, tendo a Professora Aparecida Feola Sella em sua Diretoria, apoiou-nos desde o início oferecendo um impulso importante na criação da Revista. Com uma gratidão particular penhoramos aqui nosso reconhecimento ao trabalho

do Professor Paulo Konzen que, durante o tempo em que esteve à frente do Projeto Saber (Sistema de Acesso à Biblioteca Eletrônica de Revistas), não apenas colaborou na implantação do projeto quanto o estimulou de muitos modos.

Toledo, 1º de março de 2017

Estilo de Vida y Propiedad

Lifestyle and Property

Prof. Dr. Jesús Adrián Escudero
Universidad Autónoma de Barcelona¹

RESUMEN

Ser y tiempo se ocupa mayoritariamente de la descripción de las diferentes modalidades de existencia del Dasein. Su existencia se caracteriza por la oscilación entre la propiedad y la impropiidad, el anonimato cotidiano y la mismidad, el abandono de sí y la reapropiación de sí. *Ser y tiempo* analiza en profundidad estas dos formas constitutivas de ser inherentes a todo individuo. Así, la Primera Sección desarrolla una rica hermenéutica de la cotidianidad, mientras que la Segunda Sección elabora una sugestiva hermenéutica de sí. A la luz de esta doble hermenéutica, el presente trabajo expone la posibilidad de una lectura de *Ser y tiempo* en clave de un cuidado de sí. Por una parte, se ofrece una interpretación de esta obra en el marco de la tradición clásica de la ética del cuidado. Y, por otra, se brinda una explicación de lo que Heidegger entiende por “sí mismo”, enmarcándola en el contexto de algunas teorías contemporáneas de la mismidad. A nuestro juicio, su concepto de mismidad remite en última instancia a un estilo de vida.

PALABRAS CLAVE

Ser y tiempo; Heidegger; Cuidado; Sí Mismo; Propiedad

ABSTRACT

Being and Time offers a description of the different modalities of existence of Dasein. Its existence oscillates between authenticity and inauthenticity, anonymity and selfhood, expropriation and reapropriation of itself. *Being and Time* analyzes in depth those constitutive modes of being of each person. Thus, Section One develops a rich hermeneutics of everydayness, while Section Two outlines a suggestive hermeneutics of the self. In light of this double hermeneutics, the present

¹ Email: jesus.adrian@uab.cat

paper makes the case that *Being and Time* can be read as an attempt to develop a peculiar ethics of care. On the one side, this major work is interpreted from the point of view of the classical tradition of the care for the self. On the other, Heidegger's notion of the "self" is analyzed in the frame of recent theories of selfhood. In our opinion, his concept of selfhood refers ultimately to a life-style.

KEYWORDS

Being and Time; Heidegger; Concern; Self; Property

INTRODUCCIÓN

Todavía hoy en día, *Ser y tiempo* sigue siendo un título mágico, compuesto de dos palabras intrigantes que, en su compleja sencillez, intenta repensar la pregunta fundamental de la historia de la filosofía: la pregunta por el sentido del ser. El secreto de *Ser y tiempo* y de su constante presencia cultural y filosófica radica en su particular estatuto. *Ser y tiempo* no elabora una teoría filosófica entre otras, sino que afronta el reto de pensar a fondo la crisis en la que se encuentra la filosofía. ¿Cómo afronta Heidegger este reto? Principalmente retomando el problema fundamental que ha caracterizado el pensamiento occidental: el problema del sentido del ser. Heidegger responde a este problema desde una perspectiva totalmente nueva: un análisis de la vida humana y su peculiar capacidad de hacer frente a su inherente tendencia a la caída. El análisis de la existencia humana que se lleva a cabo en *Ser y tiempo* y, por ende,

en las lecciones previas, es en el fondo un análisis que se vuelve contra la tendencia que muestra la vida a caer una y otra vez presa de las redes de la opinión pública con el ánimo de imprimirle una forma propia. La existencia humana es el lugar (*Da*) en el que se manifiesta el ser (*Sein*). De ahí que reciba el nombre técnico de "Dasein". El Dasein se caracteriza por poseer cierto grado de comprensión del ser, que Heidegger se esfuerza por articular y aprehender de una manera conceptualmente rigurosa. La aclaración del sentido del ser pasa, pues, por un análisis previo de las estructuras ontológicas del Dasein.

La parte publicada de *Ser y tiempo* se ocupa mayoritariamente de la descripción de las diferentes modalidades de existencia del Dasein. Su existencia se caracteriza por la oscilación entre la propiedad y la impropiiedad, el anonimato cotidiano y la mismidad, el abandono de sí y la reapropiación de sí. *Ser y tiempo* analiza

7

en profundidad estas dos formas constitutivas de ser inherentes a todo individuo.

La Primera Sección elabora una *hermenéutica de la cotidianidad*, que consiste en la descripción de las estructuras ontológicas que constituyen nuestra vida cotidiana. Antes de pensar sobre el sello que nos gustaría imprimir a nuestra existencia, nuestra relación con el mundo y las demás personas está inicialmente gobernada por la esfera pública. La corriente de esa colectividad anónima llamada “el uno” determina inmediata y regularmente el curso de nuestras decisiones, acciones y deliberaciones hasta el punto de que en muchas ocasiones nos diluimos en la masa homogénea de la gente.

La Segunda Sección despliega lo que podríamos llamar una *hermenéutica de sí*. En ella se plantea la posibilidad de una existencia propia como *contramovimiento* a la tendencia a dejarnos llevar por los parámetros de la cotidianidad, como modificación de sí, como ejercicio de transformación creativa de uno mismo. Aquí es donde el lector puede establecer una interesante conexión con la noción clásica del cuidado de sí. El cuidado de sí despierta en el individuo la responsabilidad hacia uno mismo, lo que indefectiblemente le obliga a reflexionar sobre su propia existencia. El cuidado de sí remite en última instancia a un estilo de vida. A fin de cuentas, dar cumplimiento a la máxima pindárica “¡Llega a ser el que eres!”

equivale a una elección de vida, a lograr una existencia plena en el contexto de una inercia natural a caer preso de los excesos, de la rutina, de los hábitos sociales y de la opinión pública. En el fondo se trata de una lucha con uno mismo. Y de todas las victorias posibles, la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo. La filosofía se convierte así en un eficaz instrumento de autorrealización. *Ser y tiempo* nos invita a emprender un viaje filosófico en el que acabamos descubriéndonos como temporalidad.

A continuación, se exponen dos elementos de una lectura de *Ser y tiempo* en clave de una hermenéutica de sí. 1) Por una parte, se expone la posibilidad de interpretar esta obra en el marco de la tradición clásica del cuidado de sí. 2) Y, por otra, se ofrece una explicación de lo que Heidegger entiende por “sí mismo”, enmarcándola en el contexto de algunas teorías contemporáneas de la mismidad. A nuestro juicio, su concepto de mismidad remite en última instancia a un estilo de vida.

1. SER Y TIEMPO Y LA TRADICIÓN DEL CUIDADO DE SÍ²

Heidegger huye de la definición clásica del hombre entendido como animal racional. La existencia humana es fundamentalmente cuidado (*Sorge*).

² Retomamos aquí a lo expuesto en Adrián Escudero (2015, p. 19-31).

Esta concepción de la naturaleza humana puede que sorprenda al lector de *Ser y tiempo*, pero en ningún caso es nueva, sino que se remonta a la tradición antigua del cuidado de sí y del cuidado del alma. El mismo Heidegger reconoce haber encontrado el concepto de “cuidado” en los antiguos y señala su importancia para la filosofía grecolatina y la espiritualidad cristiana.³ Así, por ejemplo, a propósito de un comentario a la última carta de Séneca, en concreto la epístola CXXIV, escribe: “La *perfectio* del hombre – el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto) – es ‘obra’ del ‘cuidado’”. (HEIDEGGER, 2000; 2003)⁴ Desde esta perspectiva, *Ser*

y *tiempo* puede leerse en el marco de una larga tradición del cuidado de sí, inaugurada por Platón, practicada por las diferentes escuelas helenísticas, luego olvidada por la filosofía de la época escolástica, recuperada otra vez por autores como Michel de Montaigne, Blaise Pascal, Arthur Schopenhauer y Friedrich Nietzsche y que, finalmente, alcanza su máxima expresión contemporánea en la ética del cuidado de Michel Foucault.⁵

Aquí no es el lugar de exponer con precisión las determinaciones concretas y las etapas de florecimiento de esta tradición.⁶ Basta con recordar su

9

³ Recuérdense a este aspecto las referencias a la fábula de Higinio sobre la diosa Cura que encontramos en las lecciones del semestre de verano de 1925 *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo* y en *Ser y tiempo* (HEIDEGGER, 2000, p 261-263; HEIDEGGER, 2003, p. 219-221). Por otra parte, la publicación de las primeras lecciones de Friburgo muestra que el joven Heidegger dedicó un esfuerzo interpretativo considerable al fenómeno de la *cura*, tal y como reflejan sus interpretaciones del libro X de las *Confesiones* de Agustín en el marco de las lecciones del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo* (cf. HEIDEGGER, 1995).

⁴ Aquí citamos *Ser y tiempo* a partir de la edición publicada en el marco de las *Obras completas*, la cual incluye las notas marginales de la copia personal de Heidegger. Asimismo, añadimos la paginación de la nueva edición revisada y corregida

de Jorge Eduardo Rivera publicada por Trotta en 2003.

⁵ Véanse, por ejemplo, *La escritura de sí* (1983), el volumen tercero de la *Historia de la sexualidad* y, sobre todo, el curso monográfico del Collège de France *La hermenéutica del sujeto* (1982). Y para una exposición sistemática de las principales aportaciones de las escuelas helenísticas y de su actualidad en el discurso ético-filosófico contemporáneo, resulta obligado remitirse al libro de Martha Nussbaum *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística* (NUSSBAUM, 1994), donde se desgranar las diferentes técnicas terapéuticas, retóricas, argumentativas y discursivas empleadas por autores como Epicuro, Séneca, Epicteto, Lucrecio, Crisipo y Marco Aurelio y dirigidas a proporcionar un arte de vivir comprometido con la verdad.

⁶ De entre la abundante literatura existente destacan, por una parte, los trabajos de André-Jean Voelke *La filosofía como terapia del alma* (VOELKE, 1993) y Pierre Hadot *La filosofía como una forma de vida* (HADOT, 1995), en los que la filosofía de la época helenística y romana se nos presenta como

idea central, simplificada en la sencilla afirmación platónica de que el alma humana está en movimiento.⁷ En la mayoría de los casos, los hombres viven absortos en sus preocupaciones diarias, víctimas de sus deseos y pasiones, encadenados a sus ambiciones profesionales y dependientes de los factores económicos y materiales. El movimiento del alma, empero, permite volver la mirada sobre uno mismo, es decir, provoca una conversión de la mirada, posibilita un cambio interior. Sin embargo, este cultivo de sí no está motivado por intereses narcisistas y criterios estetizantes (acusación, por otra parte, frecuentemente lanzada contra Foucault). La atención al mundo interior no excluye, sino que, de hecho, lleva directamente a prestar atención a los males de la sociedad. En este sentido, la intensificación de sí viene acompañada de un movimiento de liberación de las perspectivas y exigencias siempre limitadas del yo. El joven Heidegger ya era bien consciente de esta posible confusión cuando en su curso de 1921 sobre Agustín señala que “[...] la preocupación por uno mismo (*Selbstbekümmern*) parece fácil y

un modo de vida, un arte de vivir, una manera de ser y, por otra, el estudio de Juliusz Dománski *La filosofía: ¿teoría o manera de vivir?* (DOMÁNSKI, 1996), el cual muestra cómo la noción antigua de filosofía, parcialmente arrinconada por la concepción medieval de la filosofía entendida como instrumento de la teología, resurge con fuerza en el Renacimiento.

⁷ Cf. Platón, *Leyes* X, 896a.

cómoda, [incluso] interesante cuando adopta la forma del “egoísmo”. [...] En realidad, esto es justamente la cosa más difícil cuando uno se da a sí mismo cada vez menos importancia, entronizándose a la vez tanto más: es entonces cuando se ofrece una “objetividad” frente a la cual “todo el mundo” aparece como un juego fútil, un comfortable dejarse llevar por las cosas mismas.” (HEIDEGGER, 1995, p. 241).

La exhortación a que el Dasein tenga cuidado de sí mismo, que preste atención a su propio ser, incluso la posterior idea de dejarse llevar por un temple de ánimo como la serenidad (por cierto, muy próxima a la *ataraxia* epicúrea), invitan a una lectura de *Ser y tiempo* desde la sugestiva perspectiva del cuidado de sí. ¿Acaso la similitud entre Dasein y alma sugerida por Heidegger no autoriza una lectura de este tipo?⁸

A primera vista, pues, se pueden apreciar considerables rasgos de parentesco entre *Ser y tiempo* y la

⁸ Cf. SuZ, 19; GA 19, 23 y 579; GA 22, 107; GA 24, 155, 171 y 318. Sobre este tipo de lectura en sintonía con la tradición antigua de la *epimeleia heautou* y la *cura sui* remitimos a Larivée, 2002. Por otra parte, Krämer señala con acierto que el concepto de «cuidado», aparentemente asociado al paradigma moral antiguo, sufre una transformación ontológica en Heidegger. (KRÄMER, 1992, p. 192). Y, finalmente, cabe mencionar la sugestiva tesis de Franco Volpi, quien desde finales de los años ochenta viene insistiendo y documentando la posibilidad de leer *Ser y tiempo* como un tratado de filosofía práctica (cf., VOLPI, 1988, 1994 y 2009).

tradicción antigua del cuidado de sí (en su doble vertiente griega y latina de la *epimeleia heautou* y la *cura sui*, respectivamente). En ambos casos, se trata de desplegar la posibilidad de un sí mismo más intenso, esencial y propio que toma conciencia de la tendencia humana a perderse entre las cosas, a quedar atrapado por el torbellino de los quehaceres cotidianos y a dejarse llevar por las opiniones públicas. Precisamente, esta doble posibilidad de existencia de la vida entre la propiedad y la impropiedad, la caída y la salvación, la ignorancia y la sabiduría es una parte constitutiva de la ambivalencia fundamental del cuidado. Haciéndose eco de otra dimensión básica de la tradición del cuidado de sí, Heidegger habla de una “conversión”, de un “giro”, de un “volver hacia atrás” (*Hinkehr*) del Dasein de la inicial situación de huída (*Abkehr*) de sí mismo que posibilita un cambio de dirección del cuidado (HEIDEGGER, 2000, p. 244-246; HEIDEGGER, 2003, p. 206-207). Como se sabe, Heidegger insiste en la idea de que el Dasein se encuentra regularmente lejos de sí. Por utilizar una expresión muy querida por él, el hombre está con más frecuencia lejos de sí (*weg-sein*) que ahí (*da-sein*). Por eso habla de un “estar atento”, de un “estar despierto” (*Wachsein*) para describir la finalidad secreta (y, en última instancia, ética) del análisis de la vida humana desarrollado programáticamente por

primera vez en el conocido curso de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. (HEIDEGGER, 1988, p. 10).⁹ El *Wegsein* es una modalidad, bien que deficiente, del Dasein. Es este abandono de sí, este distanciamiento el que busca combatir Heidegger, quien – como buen fenomenólogo – quiere, por una parte, activar la capacidad de abrirse a sí mismo y, por ende, al ser y, por otra, combatir la obstrucción que las hablaturías (*Gerede*) ejercen sobre esta apertura.

De manera similar al grueso de los filósofos antiguos, Heidegger no sólo muestra un interés ocasional por la propensión de los individuos a alejarse de sí, sino que interpreta este movimiento como una verdadera huída ante sí mismos. En este contexto, se emplea la expresión “torbellino” (*Wirbel*) para describir “este constante sacar fuera de la condición de propio”. (HEIDEGGER, 2000, p. 237; HEIDEGGER, 2003, p. 201). A partir de los ácidos comentarios de Pascal sobre la huída de uno mismo, Heidegger remonta la raíz de este fenómeno al movimiento de caída (*Verfallen*) en el mundo de las cosas. (HEIDEGGER,

11

⁹ Para más información sobre la cuestión del *Wegsein* y sobre los motivos éticos de la hermenéutica de la facticidad, véanse Grondin (1996, p. 188-189) y Grondin (1994, p. 89-102), respectivamente.

1985, 93).¹⁰ Este es un *leitmotiv* tanto de la obra temprana de Heidegger como de *Ser y tiempo*, que se expresa en la diferencia bien conocida entre propiedad (*Eigentlichkeit*) e impropiedad (*Uneigentlichkeit*). En efecto, la propiedad y la impropiedad no designan nada más que las dos orientaciones posibles que el Dasein puede dar a su existencia: bien la huída ante sí mismo y de sus posibilidades más propias, bien la apropiación de estas posibilidades que se manifiesta como responsabilidad en la forma de un querer-tener-conciencia. En pocas palabras, la presencia del tema del conocimiento de sí, que Heidegger rebautiza como transparencia (HEIDEGGER, 2000, p. 195; HEIDEGGER, 2003, p. 170)¹¹, nos coloca

¹⁰ En las lecciones del semestre de invierno de 1921-1922 *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*, Heidegger ya abordó con cierto lujo de detalles las consecuencias y los fenómenos asociados a este movimiento de caída (*Verfallen*), tales como ruina (*Ruinanz*), distancia (*Abstand*), oclusión (*Abriegelung*), prestrucción (*Praestraktion*) y relucencia (*Reluzenz*) (cf. HEIDEGGER, 1985, p.100-106; 117-123 y 131-147). Un asunto que cabe entender como una profundización del fenómeno de la tentación (*Versuchung*) abordado a propósito del minucioso análisis de la *disperiso* y *tentatio* descritos en el libro X de *Las confesiones* de Agustín (cf. HEIDEGGER, 1995, 210-238).

¹¹ En *Ser y tiempo*, Heidegger elude conscientemente el término “conocimiento de sí” o “autoconocimiento” (*Selbsterkenntnis*) y prefiere hablar de transparencia (*Durchsichtigkeit*) para evitar cualquier tipo de lectura en clave solipsista. Conocerse a sí mismo no consiste, por tanto, en un retroceder especulativo sobre la identidad de un sí mismo interior y aislado del mundo, sino que

ante una de las tareas más importantes de la *epimeleia heautou*: concebir el poder-ser-sí-mismo propio como “estabilidad de sí” o “mantenimiento de sí” (*Selbst-ständigkeit*) en el doble sentido de firmeza y constancia.¹²

El fenómeno del poder-ser propio abre también la mirada para la *estabilidad del sí-mismo* en el sentido de haber alcanzado un cierto estado. La *estabilidad del sí-mismo*, en el doble sentido de la constancia y de la firmeza de estado es la contraposibilidad *propia* de la inestabilidad del sí-mismo de la caída irresoluta. La *estabilidad del sí-mismo* no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora. La estructura ontológica de la resolución precursora revela la existencialidad de la mismidad del sí-mismo. (HEIDEGGER, 2000, p. 427; cursivas del autor).

Obviamente, no son pocos los críticos que rechazan esta línea de lectura de *Ser y tiempo*, incluso el mismo texto heideggeriano ofrece ciertas resistencias. La primera y más clara objeción es que Heidegger, al contrario

permite al Dasein tener clara, es decir, hacer transparente la situación en la que vive. La situación que nos es propia no se limita al ámbito de nuestras preocupaciones personales; antes bien, se enmarca en el horizonte del mundo del que nos cuidamos. Y es precisamente el cuidado el que abre ese horizonte del mundo como trasfondo de toda significatividad.

¹² Esto evoca, como ha remarcado Greisch, el tono estoico del cuidado de sí. (GREISCH, 2003, p. 310).

de los pensadores antiguos, no analiza las características concretas de una vida, no establece ninguna prescripción, no formula ningún imperativo. Su análisis es puramente formal. Uno no puede olvidar que “la analítica existencial es fundamentalmente incapaz de dilucidar a qué cosa se resuelva *de manera fáctica* el Dasein en cada caso” (HEIDEGGER, 2000, p. 506; HEIDEGGER, 2003, p. 399). Sin embargo, cabe recordar que los autores antiguos defensores de una *epimeleia heautou* no se caracterizan por someterse a sí mismos a una serie de prescripciones por la cual el cuidado de sí quede definido universalmente. Más que prescribir reglas de conducta universales, ofrecen indicaciones de cómo ejecutar, realizar, consumir una vida plena. La tradición del cuidado del alma devuelve al individuo a su situación particular, despierta el sentimiento de responsabilidad hacia uno mismo. Las prácticas de sí remiten en última instancia a una elección de vida, es decir, no se presentan como un imperativo categórico que se impone de manera universal, sino que –en términos heideggerianos – poseen un carácter indicativo-formal que establece los modos de ser del Dasein.

En última instancia, ¿no se puede decir que “una ontología fenomenológica universal, que tiene su punto de partida en la hermenéutica del Dasein [en cuanto] analítica de la

existencia” (HEIDEGGER, 2000, p. 51; HEIDEGGER, 2003, 61), trata de establecer las condiciones de posibilidad de la existencia propia? ¿En qué consiste si no “la ‘universalidad’ trascendental del fenómeno del cuidado?” (HEIDEGGER, 2000, p.265; HEIDEGGER, 2003, p. 221). Es cierto que el análisis ontológico de *Ser y tiempo* no está guiado por un ideal de vida particular, esto es, “no reposa en una concepción óptica determinada de la existencia propia.” (HEIDEGGER, 2000, p. 411; HEIDEGGER, 2003, p. 329). Pero, paradójicamente, ¿no es *Ser y tiempo* la encarnación de una tarea concreta como la cuestión del ser y el establecimiento de sus condiciones de posibilidad? En este sentido, *Ser y tiempo* se puede leer como una obra que invita a conducir la vida de una manera autónoma. Esto abre la posibilidad de una ética, a la que el propio Heidegger remite en su último curso de Marburgo de 1928. En el contexto de una metafísica metontológica de la existencia se habla de una ética, cuya ausencia en *Ser y tiempo* ha sido tan frecuentemente criticada. (cf. HEIDEGGER, 1990, p. 199). La ética fundada en el Dasein se asienta, por tanto, en la metontología que se construye a partir de la ontología fundamental.

Así pues, podemos decir que el Dasein es un ente todavía no determinado, siempre abierto a nuevas

y cambiantes posibilidades, el cual, por una parte, tiende a perderse a sí mismo, pero que, por otra parte, contiene la posibilidad de recuperarse de su dispersión. La filosofía se convierte, pues, en un eficaz instrumento para la autorrealización de la vida humana. La filosofía no sólo construye enormes edificios teóricos y resalta el aspecto del conocimiento; también aporta un conjunto de enseñanzas sobre la vida en forma de un saber sapiencial que invita a una transformación de la vida: el paso de la ignorancia a la sabiduría, del pecado a la salvación, de la opinión a la verdad, de la impropiedad a la propiedad. En este caso, la filosofía va de la mano de una forma de vida, de una comprensión práctica de la realidad humana que implica cierta sabiduría vital y cierto cuidado por uno mismo.¹³ El saber filosófico no sólo proporciona un conocimiento teórico puro; también cumple una función consoladora, orientativa, consultiva. De

¹³ Pierre Hadot, Juliusz Dománski y Michel Foucault han aludido en diferentes ocasiones a la obsesión que la filosofía occidental muestra por el conocimiento racional de realidad a costa, en muchas ocasiones, de un olvido de la cuestión del cuidado de sí. Estos autores creen que la filosofía antigua no debe entenderse tanto como una búsqueda del conocimiento como un cuidado del alma, que arranca de Platón a través de la figura de Sócrates. De hecho, de un extremo al otro de la cultura antigua es fácil encontrar testimonios de la importancia concedida al cuidado de sí (*epimeleia heautou*) y de su conexión con el tema del conocimiento de sí (*gnothi seauton*). (DOMANSKI, 1996; HADOT, 1981 y 1993; FOUCAULT, 1999a).

ahí que la filosofía también pueda considerarse como terapia, como antídoto de una cultura decadente como la alemana, magistralmente retratada por Nietzsche, Spengler, Weber, Mann y Heidegger entre otros. En todos ellos encontramos el programa de una formación humana (*Humanitätsbildung*) que, con distintos acentos y desde diferentes perspectivas, defienden una educación estética, literaria y filosófica del hombre. El filosofar genuino permite dar a la propia existencia una forma lograda, al igual que el artista imprime una forma bella a su obra de arte.

Esta búsqueda de una formación humana integral queda magníficamente reflejada en la máxima que Nietzsche coloca como subtítulo de su autobiografía *Ecce homo*: “¡Llega a ser el que eres!” (*Werde, der Du bist!*). Esta máxima, que se remonta a Píndaro,¹⁴ está muy presente en la cultura grecorromana. También Sócrates, Platón, Aristóteles y las escuelas helenísticas universalizaron esta máxima pindárica, la cual no se aplica sólo al atleta y al militar, al comerciante y al navegante, al político y al terrateniente, sino a cualquier persona cuya vida se interpreta en términos agonísticos, es decir, como *agón*, como una lucha constante para conseguir una vida lograda conforme a la naturaleza

¹⁴ Cf. Píndaro, *Pítica* II, 73.

propia de cada individuo.¹⁵ La autorrealización del hombre consiste en atreverse uno mismo a seguir su propia naturaleza. Los estoicos, por ejemplo, utilizan la teoría de la *oikesis*, de la tendencia que muestra todo individuo a quedarse en su casa (*oikós*) y si no está en su casa, la tendencia a regresar a ella. A fin de cuentas, la tarea de “llegar a ser el que eres” equivale a una elección de vida, a una forma de realización que implica dar cumplimiento a una existencia plena en el marco de una inercia natural a caer preso de los excesos, de la molición, de los hábitos sociales, de las rutinas cotidianas y de los rumores. En el fondo se trata de una lucha con uno mismo. Y, sin duda, de todas las victorias posibles, la más gloriosa es la que se obtiene sobre uno mismo.

La resolución que invocará Heidegger después en *Ser y tiempo* se inscribe, a fin de cuentas, en el terreno de la pregunta práctica por el sentido que queremos dar a nuestra existencia, la cual siempre se halla abocada a una

¹⁵ Así, por ejemplo, el texto póstumo de *La lucha de Homero* (1871/72) deja ver que el propio Nietzsche aprendió de su colega Jakob Burckhardt que el espíritu heleno es agonal, lo que significa que el talento debe desplegarse en la lucha. Como muy bien reflejó Burckhardt en su conocida *Historia de la cultura griega*, el concepto agonal no se aplica sólo al mundo de las batallas y de los juegos olímpicos, sino que se extiende a todas las esferas de la vida cotidiana desempeñadas por los griegos.

doble posibilidad: bien una existencia impropia bien una existencia propia. Aquí se pone nuevamente de manifiesto que la pregunta práctica obliga a la confrontación con uno mismo. Eludir la libertad significa tanto como huir de uno mismo. El espacio de elección abierto por la pregunta práctica tiene el carácter de un “elegir por sí mismo” que ofrece la posibilidad de una autodeterminación de nuestro ser, libre de prescripciones normativas; una apreciación que está en sintonía con el fenómeno de singularización que sufre el Dasein ante la angustia que “le revela la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser”. (HEIDEGGER, 2000, p. 253; HEIDEGGER, 2003, p. 212). Existe, por tanto, un ámbito de decisión en el que me planteo cómo realizar mi ser.

La misma composición de la obra en dos grandes secciones intenta expresar conceptualmente el hiato existencial en el que vive el hombre contemporáneo: en la primera sección se desarrolla una compleja *hermenéutica de la cotidianidad* que analiza los diferentes modos de extrañamiento y huída de sí mismo, mientras que la segunda propone una hermenéutica de la responsabilidad mediante la cual el individuo toma conciencia crítica de su situación real de desorientación. En ambos casos, Heidegger propone toda una *hermenéutica de sí*. Al igual que sucede con las filosofías helenísticas y

con el Foucault tardío que desarrollan una hermenéutica de las prácticas de sí paralela a la hermenéutica bíblica, Heidegger ofrece primero un diagnóstico completo de los males de la época para luego proponer una terapia adecuada.¹⁶ Se trata de reflexionar sobre uno mismo para conocerse en los propios límites, en sus relaciones con los demás, en su trato con el mundo y, en definitiva, en sus posibilidades para diseñar la propia vida según criterios elegidos libre y resueltamente.

La vida, en definitiva, está sometida a una prueba constante.

¹⁶ Quizá desde la evolución interna del propio proyecto foucaultiano, que pasa del estudio de las técnicas de poder y dominación que producen al sujeto (como en el caso de las instituciones educativas, la mirada médica, los regímenes carcelarios, los imperativos sexuales y los mecanismos reguladores de la población) a las prácticas culturales que los seres humanos emplean para modelarse a sí mismos como sujetos libres en el marco de una ética del cuidado, se entienda mejor la sorprendente frase de la última entrevista a Foucault: "Ciertamente. Heidegger ha sido siempre para mí el filósofo esencial. [...] Tengo todavía aquí las notas que tomé [en torno a 1951 y 1952] sobre Heidegger cuando lo leía – ¡tengo toneladas! Todo mi devenir filosófico ha estado determinado por mi lectura de Heidegger. Pero reconozco que es Nietzsche quien la ha arrastrado." (FOUCAULT, 1999b, p. 388) Más allá de la similar preocupación por la cuestión del cuidado, la ontología del presente que Foucault tanto invocaba en sus escritos se remonta a la idea heideggeriana de que el pasado está vivo en el presente, de que la historia no consiste en regresar al pasado sino en revelar la verdad del presente. Para una comparación entre las propuestas de Heidegger y Foucault en torno al cuidado de sí, remitimos al estudio de McNeill (1998).

Ninguna situación se repite siempre igual. Cada situación vital requiere ser sopesada con calma y analizada por sí misma para ofrecer una respuesta acorde a las circunstancias del momento. Éste es sin duda el ideal del hombre prudente y sabio retratado por Aristóteles. Y ello explica, en parte, la fascinación que ejerció en el joven Heidegger la lectura de la *Ética a Nicómaco*, a la que dedicó un encomiable esfuerzo exegético (como muestran sus brillantes interpretaciones del libro sexto en el transcurso de las primeras lecciones del semestre de invierno de 1924/25) (HEIDEGGER, 1993, p. 21-187).¹⁷ Las pruebas a las que estamos sometidos a diario no forman parte de un determinado período de formación de la persona; por el contrario, se integran en una actitud general ante la vida, se convierten, por decirlo así, en un estilo de vida. Un estilo de vida que encaja muy bien con la metáfora clásica de la navegación, la cual aporta una serie de elementos dirigidos al control y pilotaje de una existencia que flota constantemente en un océano de deseos y tentaciones. La vida no deja de ser un trayecto, es decir, un desplazamiento efectivo de un punto a otro. El desplazamiento implica, a su vez, tener una idea clara del puerto

¹⁷ También cabe mencionar el conocido *Informe Natorp*, de 1922, por muchos considerado el primer escrito programático de Heidegger, y las sugerentes páginas del curso de 1924 dedicadas a analizar los fenómenos de los sentimientos y del habla expuestos en la *Retórica* de Aristóteles.

de llegada y, por tanto, precisa de un conjunto de saberes y técnicas asociadas al pilotaje que se pueden extrapolar fácilmente al destino de nuestra propia existencia. Este modelo del pilotaje - muy próximo al control médico de las enfermedades, a las habilidades militares del guerrero y al gobierno político de la ciudad - está íntimamente ligado a la actividad del gobierno de uno mismo.

2. ¿QUÉ SIGNIFICA “SI MISMO”?

Heidegger realiza una distinción entre la existencia propia e impropia para designar dos modalidades fundamentales de ser del Dasein. Dos modalidades que cada una de las dos secciones publicadas de *Ser y tiempo* analizan de manera pormenorizada: la Primera Sección desarrolla una compleja hermenéutica de la vida cotidiana que pone de manifiesto las formas impropias de comportamiento, mientras que la Segunda Sección despliega una profunda hermenéutica del sí-mismo que analiza las formas propias y genuinas de ser del Dasein. Y, a su vez, “ambas modalidades de ser, *propiedad* e *impropiedad*, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-en-cada-caso-mío.” (HEIDEGGER, 2000, p. 57; HEIDEGGER, 2003, p. 68). El Dasein se caracteriza por el ser-en-cada-caso-mío

(*Jemeinigkeit*), es decir, posee una peculiar mismidad (*Selbstheit*). Eso equivale a decir que la existencia y la experiencia humanas ya siempre pertenecen a una persona. Pero de acuerdo con Heidegger, no es obvio *quién* es esa persona.

Siempre es posible, claro está, decir de este ente [de esta persona, J.A.], sin error óptico, que “yo” lo soy. Pero la analítica ontológica que usa esta clase de proposiciones debe someterlas a reservas de principio. El “yo” debe entenderse solamente como un *índice formal* y sin compromiso de algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su “contrario”. “No yo” no significa entonces, en modo alguno, un ente que carezca esencialmente de “yoidad”, sino que se refiere a un determinado modo de ser del mismo “yo”: por ejemplo, la pérdida de sí. (HEIDEGGER, 2000, p. 155; HEIDEGGER, 2003, p. 141).

Heidegger está dispuesto a aceptar que la palabra “yo” designe en cada caso al “propietario” de la existencia (o, en términos fenomenológicos, al portador de las vivencias), si bien rechaza de manera categórica el lastre subjetivista que este término trae consigo. El sí-mismo que yo soy en cada caso no es una esfera de la subjetividad ni una interioridad

encapsulada, ni una región autoconsciente. Antes bien, el “yo” es en cada caso el ente que: o bien puede abrazar y apoderarse de su existencia, o bien puede perder y desapoderarse de ella. El contraste entre apropiarse y desapropiarse, apoderarse y desapoderarse la existencia refleja muy bien el sentido de los términos “propiedad” e “impropiedad”.

2.1 TEORÍAS CONTEMPORÁNEAS DE LA MISMIIDAD

Los términos “propio” y “propiedad” se han utilizado en muchos sentidos en las discusiones contemporáneas sobre el sí mismo (*Selbst*) y la mismidad (*Selbstheit*).¹⁸ En la extensa literatura anglosajona encontramos diferentes interpretaciones de estos dos conceptos heideggerianos. A grandes rasgos podemos identificar cinco aproximaciones.¹⁹

1. *Aproximación expresivista.* Según las propuestas de Isaiah Berlin y Charles Taylor, la modernidad tardía

de finales del siglo XVIII y principios del XIX desarrolla una teoría expresivista del sujeto.²⁰ Rousseau y Herder, Schelling y Schiller, Kant y Hamann, Hegel y Marx, Kierkegaard y Dilthey ayudaron a transformar el concepto moderno de ser humano en términos de un sujeto autónomo que autorrealiza su existencia de manera auténtica a través de diferentes formas de expresión histórica, literaria, filosófica y estética. A primera vista, el término heideggeriano de “propiedad” muestra huellas del discurso romántico. Pero a pesar de este aparente parentesco con la noción romántica de un sujeto libre, creativo y autónomo, la analítica del Dasein se desmarca claramente de cualquier tipo de expresivismo. Como ha mostrado de manera persuasiva Carman, la descripción heideggeriana de la existencia humana no encaja en la dicotomía unidad-fragmentación, todo-partes, completitud-incompletitud, real-ideal²¹ En cuanto proyecto arrojado, sometido a un constante proceso de realización y atravesado por la temporalidad, el Dasein nunca puede ser completo, pues siempre está en

¹⁸ Sin duda, Charles Taylor es quien ha explorado con más detalle el concepto de *Self*. (TAYLOR, 1991). En el capítulo final se ofrece una panorámica general de las principales teorías contemporáneas sobre la mismidad con el propósito de enmarcar la hermenéutica heideggeriana del sí mismo.

¹⁹ Cf. Blattner (2013, p. 321-322). Hemos desarrollado esta temática en Adrián Escudero (2016: 85-91).

²⁰ Cf. Berlin (1999, p. 58-60) y Taylor (1981), cap. 21.

²¹ Cf. Carman (2005, p. 285-296). Como también comenta Carman, el tratamiento heideggeriano de la mismidad no es incoherente sino incompleto, ya que olvida describir cómo nos comprendemos a nosotros mismos desde la perspectiva de la comprensión que los otros tienen de nosotros.

camino de sí mismo y abierto a nuevas posibilidades.²² Lo que distingue a Heidegger de la tradición romántica es su rechazo de que el Dasein pueda completarse a través de la realización de un ideal normativo de existencia.

2. *Aproximación existencialista.* Según esta aproximación, la propiedad se entiende como una forma de vida liberada de las ilusiones y distorsiones de la existencia cotidiana. Ser auténtico implica asumir las contingencias de la vida y resolverse lúcidamente hacia una comprensión de uno mismo como un todo.²³ La aproximación existencialista a la propiedad enfatiza la tensión entre el hecho de encontrar un propósito que dé sentido a la existencia de cada cual y tomar conciencia de que el mundo de la vida cotidiana sólo puede ofrecer un sí-mismo contingente y fragmentario.

3. *Aproximación aristotélica.* En este tipo de aproximación se establece una conexión entre la propiedad y la noción aristotélica de prudencia (*phronesis*). El Dasein propio se comporta como el hombre prudente, es decir, como aquel que orienta sus acciones y toma sus deliberaciones guiado por la sabiduría práctica

acumulada. Gadamer fue uno de los primeros autores en reconocer esta proximidad, en la que luego ha profundizado Kisiel.²⁴ La idea básica es que la autenticidad consiste en la habilidad de adaptarse sabiamente a las circunstancias cambiantes de la vida. Las lecciones de juventud muestran que Heidegger dedicó un enorme esfuerzo interpretativo orientado hacia la filosofía práctica aristotélica, tal como testimonian las lecciones de semestre de verano de 1924, *Conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica*, y de las del semestre de invierno 1924/25, *Platón: El Sofista*, respectivamente. En ellas analiza con gran lujo de detalles pasajes de la *Retórica* y la *Ética a Nicómaco*, poniendo un especial énfasis en los conceptos de *logos*, *aletheia*, *praxis*, *theoria* y *phronesis*.

4. *Aproximación cristiana.* Aquí se pone el énfasis en las similitudes entre el lenguaje de la propiedad y las interpretaciones heideggerianas de las fuentes cristianas de Pablo, Agustín, Lutero y Kierkegaard.²⁵ Que términos como “culpa”, “conciencia”, “caída” y “tentación”, por citar algunos ejemplos,

²² Como se muestra en el capítulo final, la noción heideggeriana de mismidad no tiene nada que ver con una metafísica del sí mismo, sino que más bien concierne a la irreductibilidad de la perspectiva de la primera persona.

²³ Cf. Guignon (2004, p. 130).

²⁴ Cf. Respectivamente, Gadamer (1985, p. 230-249) y Kisiel (1993, p. 221-308).

²⁵ John van Buren ha explorado con minuciosidad este tipo de aproximación a partir de las lecciones del semestre de invierno de 1920/21 *Introducción a la fenomenología de la religión* y de las del semestre de verano de 1921 *Agustín y el neoplatonismo*. (BUREN, 1994, p. 157-201).

tienen una connotación religiosa es algo que no pasa desapercibido a ningún lector. Una parte importante del vocabulario de la impropiedad se inspira en la exégesis de las fuentes cristianas.

5. *Aproximación transcendental.* Esta línea de interpretación ve la propiedad como condición de posibilidad de la acción.²⁶ La conciencia resuelta y propia atestigua la posibilidad de la propiedad. Heidegger caracteriza la resolución como un “querer-tener-conciencia”, y la conciencia es una condición transcendental de la posibilidad del Dasein de ser responsable. La conciencia es la respuesta del Dasein a las normas en general. En la resolución, el Dasein es consciente de que no está sujeto a las normas de la misma manera que los objetos físicos están sujetos a las leyes de la naturaleza. El Dasein, más bien, participa de una esfera de normatividad que lo libera de la obediencia y la servidumbre de la vida anónima de la colectividad del uno cotidiano al mismo tiempo que le brinda la posibilidad de elegir su modo de vida y decidir quién quiere ser.

2.2 ESTILO DE VIDA, MISMIIDAD Y PROPIEDAD

²⁶ Autores como Crowell (2001, p. 433-454) y Haugeland (2000, p. 43-78) defienden este tipo de aproximación.

El hecho de que el Dasein se comprenda primariamente a partir del entramado de normas públicas condensadas en el uno no significa que sea constitutivamente impropio, no excluye la posibilidad de un sí mismo genuino.²⁷ De hecho, tanto la impropiedad en la forma de un huir-de-sí-mismo (*vor-sich-selbst-fliehen*) como la propiedad en la forma de un elegirse-a-sí-mismo (*sich-selbst-wählen*) sólo son posibles sobre la base de una mismidad constitutiva (*Selbstheit*), que es más originaria y fundamental que los dos modos de ser de la impropiedad y la propiedad, respectivamente.

El Dasein no es sólo meramente consciente de su identidad, a diferencia de una cosa natural, sino que el Dasein tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de una mismidad. Es de tal manera que, en cierta forma, *se posee en propiedad, se tiene a sí mismo*, y sólo por esto puede *perderse*. (HEIDEGGER, 1989, p. 242).

La mismidad (*Selbstheit*) es una estructura ontológica de nuestro estar-en-el-mundo, una posibilidad existencial que puede realizarse propia o impropriamente. Sólo en la medida en que el Dasein ya es sí mismo puede ser él mismo o no ser él mismo.

²⁷ Hemos desarrollado esta temática en Adrián Escudero (2015, p. 227-231).

Explicación negativa. ¿En qué consiste esa mismidad? ¿Qué significa “sí mismo”? El sí mismo *no* es una substancia que permanezca idéntica en el transcurso de las vivencias y los comportamientos. Si el Dasein se concibe como una substancia, entonces se le está adscribiendo el rango ontológico de la simple presencia (*Vorhandenheit*) y se malinterpreta su constitución originariamente temporal. Heidegger introduce el concepto de “existencia” para evitar cualquier tipo de cosificación del sí mismo. Lo que está en juego es mi propio ser, esto es, el ser que yo soy y que tiene el carácter del ser-en-cada-caso-mío (*Jemeinigkeit*). Este ser-en-cada-caso-mío es una forma peculiar de mismidad caracterizada por un tipo de auto-donación inmediata. No se trata de un sí mismo orientado primariamente de manera reflexiva y temática. Nos hallamos ante un sí mismo que opera a un nivel pre-reflexivo y aтемático. Como señala Heidegger en una nota marginal, se trata de la “auténtica mismidad frente a la miserable yoidad.” (SuZ: 155, nota a/SyT: 141, nota a) El yo reflexivo es sólo un modo posible de aprehenderse de sí mismo, pero no la forma primaria de descubrirse a sí mismo. Uno se descubre inicialmente en lo que hace, en lo que se ocupa, en lo que le rodea. En las lecciones del semestre de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de*

la fenomenología se expresa esta idea de una manera muy clara y gráfica:

El yo está presente al Dasein sin reflexión y sin percepción interna, *antes* de toda reflexión. [...] El modo en el cual el yo se devela a sí mismo en el Dasein fáctico puede, sin embargo, ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no debemos entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como significando la fascinación del yo que se repliega sobre sí mismo, sino como significando un contexto tal como el que se manifiesta en la acepción óptica de “reflexión”. En este caso reflejar significa refractar sobre alguna cosa, reverberar en ella, es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa. [...] El Dasein no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. *Se encuentra* primaria y constante-mente *en* las cosas, porque tendiendo a ellas o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Nos comprendemos a nosotros mismos partiendo de ahí porque el Dasein se encuentra primariamente en las cosas. (HEIDEGGER, 1989, p. 226, 227).

Sin embargo, esto no significa – como sostiene Dreyfus – que el sí mismo del Dasein quede reducido a un simple mecanismo de hacer frente a las

situaciones (*coping*) de acuerdo con normas sociales explícitas o con un trasfondo implícito de prácticas.²⁸

Explicación positiva. ¿Cuál es el criterio distintivo del sí mismo? ¿Qué diferencia a la mismidad del Dasein de la reflexión del yo? Lo que aquí está en juego no es la búsqueda de un principio de identidad (ontológicamente independiente y que permanece invariante en la corriente de vivencias y comportamientos), sino el descubrimiento de una forma de autoconciencia que se caracteriza por lo que Heidegger llama el “ser-en-cada-caso-mío” (*Jemeinigkeit*) o por lo que Husserl llama el “carácter de mío” (*Meinheit*).²⁹ La *Jemeinigkeit* y la *Meinheit* en cuestión no son cualidades como amargo, blando o rojo. No

²⁸ Cf. Dreyfus (1991, p.74-75).

²⁹ Este es un planeamiento muy común en la tradición fenomenológica y hermenéutica, en la que se distingue entre autoconciencia reflexiva y autoconciencia prerreflexiva, entre sí mismo temático y sí mismo atemático, entre sí mismo como vivencia y sí mismo como construcción narrativa. Para una visión de conjunto de estas diferentes formas de abordar la cuestión de la mismidad resulta muy útil la consulta del libro de Dan Zahavi *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective* (ZAHAVI, 2008). Para un recorrido histórico del concepto de sí mismo véanse Seigel, 2005 y Sorabji, 2006; para una presentación de las diferentes formas de tratar el sí mismo desde las perspectivas analíticas, fenomenológicas y budistas remitimos a Sidertis y Thompson, (2011). Y en el capítulo final se enmarca la hermenéutica de sí desarrollada por Heidegger en el Segunda Sección de *Ser y tiempo* en el contexto de las teorías contemporáneas de la mismidad.

remiten a un contenido vivencial específico, a un *qué* concreto; antes bien, aluden a *cómo* se dan las vivencias (en el caso de Husserl) y ejecutan los comportamientos (en el caso de Heidegger); aluden al hecho de que experimento mis vivencias y mis comportamientos de una manera diferente (aunque no necesariamente mejor) que cualquier otra persona.³⁰ Nos hallamos, pues, ante una forma peculiar y distintiva de autodonación en primera persona.

El sí mismo bajo consideración, que en recientes estudios sobre la conciencia en los campos de la neurociencia, las ciencias cognitivas y la filosofía analítica de la mente también se llama *core* or *mininum self*, se convierte por decirlo así en el propietario de las vivencias, en el lugar de engarce de vivencias y comportamientos. Cuando comparo dos vivencias, digamos, por ejemplo, la percepción de un tomate rojo y el recuerdo de una manzana verde, puedo señalar sus diferentes modos de presentación, pero también puedo llamar la atención sobre lo que estas dos vivencias tienen en común, a saber, la donación en primera persona, el hecho de que en cada caso la vivencia

³⁰ Sartre, por ejemplo, relaciona este tipo de sí mismo con la autoconciencia prerreflexiva. Henry captura esta relación de una manera muy sugestiva: la forma más básica de mismidad es la constituida por la misma automanifestación de las vivencias (cf. HENRY, 1963, p. 581; HENRY, 1965, p.53).

se da como mía.³¹ Es cierto que este es un ejemplo que se adapta muy bien al análisis husserliano de las vivencias de la conciencia, pero desde un punto de vista fenomenológico se puede aplicar sin mayores dificultades al análisis heideggeriano de los diferentes tipos de comportamientos que el Dasein establece con el mundo: bien en la forma de la ocupación con cosas (*Besorgen*), bien en la preocupación por los demás (*Fürsorge*), bien por el cuidado de sí (*Selbstsorge*).

El mismo Heidegger insiste en las primeras lecciones de Friburgo que debemos mirar a nuestras vivencias si queremos estudiar el sí mismo. A su juicio, nuestras vivencias y comportamientos están intencionalmente vinculados al mundo. Cuando nos relacionamos con el mundo se da la presencia de un sí mismo. En palabras de las lecciones del semestre de invierno de 1919/20: “En el modo en que se da vivencia se expresa la rítmica de nuestra propia existencia. La experiencia fáctica de la vida está literalmente ‘dispuesta *de manera mundana*’, vive siempre en un ‘mundo’, se encuentra en un ‘mundo

de la vida’.” (HEIDEGGER, 1992, p. 250). Sin embargo, afirmar que la copertenencia de sí mismo y mundo, afirmar que ambos están unidos por un mismo lazo umbilical, afirmar que la relación entre ambos es cambiante y dinámica, no significa que se trate de dos realidades diferentes. Consideremos el ejemplo del límite constantemente cambiante de la playa y el mar. El hecho de que ese límite esté sometido a un cambio constante no es razón para negar la diferencia entre ambos. Lo mismo sucede con el Dasein: el hecho que el Dasein esté inmerso en el mundo no significa que carezca de una mismidad, que tenga conciencia de sí como algo diferente del mundo y de los otros; pero esa conciencia de sí, como ya se ha señalado, no es de tipo reflexivo y teorético, sino prerreflexivo y ateorético. Esta dimensión prerreflexiva y preteorética no es un *addendum*; al contrario, es un momento constitutivo de nuestra vida intencional y de nuestra apertura al mundo. El sí mismo heideggeriano no vive separado del mundo, no está encapsulado en sus propias representaciones, no es un sujeto reflexivo que toma conciencia de sí mismo por medio de un ejercicio de introspección, no es una precondition transcendental inefable, no es un mero constructo social. El sí mismo se ha de entender más bien como una parte

³¹ Con todo, hay que evitar substancializar este tipo de donación en primera persona. De lo contrario, se volvería caer en la paradoja de la autorreflexión de la filosofía moderna de la conciencia. Sobre el tema de la donación en primera persona en *Ser y tiempo*, remitimos a Crowell (2001, p. 433-454); Carman (2003, p. 299-313) y Zimmerman (1981, p. 24-42).

constitutiva de nuestra vida consciente en la realidad mundana en la que vivimos de manera inmediata y regular.

El Dasein está por lo general sometido a la maquinaria del uno público, lo que plantea el dilema de si el Dasein tiene la posibilidad de ser sí mismo de una manera propia, auténtica y genuina. A nuestro juicio, esa posibilidad entra en juego cuando se produce un colapso del uno mismo (*Man-selbst*), cuando experimentamos situaciones de divergencia, cuando se produce una ruptura con el mundo, cuando un estado de ánimo como el de la angustia se apodera repentinamente de nosotros. En ese momento se abre la posibilidad de una modificación existencial del uno y de un descubrimiento de mi propia *Jemeinigkeit* por medio de un saber de mí mismo (*Ge-wissen*).

Al final del parágrafo 31 de *Ser y tiempo* encontramos algunos elementos de cómo el Dasein se autocomprende, es decir, se ofrecen los primeros indicios de una hermenéutica de sí que parece inspirarse en la tradición clásica del cuidado de sí (*Selbstsorge*). Dasein significa preocuparse por uno mismo, inquietarse por la propia existencia. Y lo que uno es no depende de lo que uno diga o piense, sino de cómo vive, de cómo se proyecta en posibilidades (HEIDEGGER, 2000, p. 193; HEIDEGGER, 2003, p. 169). Por ejemplo, tengo la posibilidad de ser padre, un profesor de filosofía, un triatleta, seguir siendo una persona

poca habilidosa en cuestiones de bricolaje doméstico y otras muchas cosas más. Ser poco habilidoso en asuntos de bricolaje depende en buena medida de cierto grado de destrezas y conocimientos que uno puede poner en práctica de cuando en cuando. Ser padre, en cambio, es más que una simple cuestión de destrezas y conocimientos acumulados. La manera en que me comprendo a mí mismo como padre no depende tanto del cumplimiento de ciertas obligaciones sociales y legales como de la manera en que vivo la posibilidad de ser padre, de la forma como integro el ser padre en mi identidad personal. Como dicen los sociólogos de la familia, uno puede ocupar la posición legal y cumplir la función social de padre, pero no vivir el ser padre como una posibilidad de su existencia. El por-mor-de no es la misma cosa que un papel o función social. El por-mor-de define nuestra identidad, expresa *quiénes* somos, muestra *cómo* vivimos y *cómo* damos sentido a nuestra existencia. Eso significa empuñar la posibilidad de ser padre.

Sin embargo, existir de esta manera no significa planificar y organizar nuestra existencia de acuerdo con las normas de la posición social, sino proyectarse en esa posibilidad, vivir de acuerdo con ella. De esta manera, Heidegger escribe:

La posibilidad que el Dasein es siempre existencialmente se

distingue tanto de la vacía posibilidad lógica como de la contingencia de algo que está-ahí presente, en cuanto que con éste puede “pasar” esto o aquello. Como categoría modal del estar-ahí, posibilidad significa lo que *todavía no* es real y lo que *jamás* es necesario. Ella es el carácter de lo *meramente* posible. (HEIDEGGER, 2000, p. 191; HEIDEGGER, 2003, p. 167).

Decir que soy padre significa que tengo ciertas convicciones y formas de vivir mi vida que puedo ejercer en cada caso y frente a las cuales me puedo posicionar de una manera o de otra. De nuevo, hay que distinguir entre características factuales (*tatsächlich*) de mi existencia (como mi peso, estatura y localización espacio-temporal) y lo que fácticamente (*faktisch*) soy y puedo ser. No se trata de cuántos kilogramos peso y de cuántos centímetros mido, sino de *cómo* vivo mi peso y mi estatura, de *cómo* afectan mi vida.

Lo mismo sucede con el hecho de ser padre: “El proyecto es la estructura existencial del ser del ámbito en que se mueve el poder-ser fáctico. [...] El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en que éste *es* sus posibilidades como posibilidades.” (HEIDEGGER, 2000, p. 193; HEIDEGGER, 2003, p. 169). Soy lo que decido ser en el marco de un conjunto de posibilidades ya siempre arrojadas. Soy un padre, un profesor de filosofía,

un triatleta, etcétera. Estas formas de ser son mis *posibilidades* de existir. Son lo que yo soy, el modo como me comprendo a mí mismo, incluso cuando no pienso en mí mismo en esos términos. Es por eso que Heidegger dice que “el Dasein es constantemente más de lo que factualmente es”. (HEIDEGGER, 2000, p. 193; HEIDEGGER, 2003, p. 169). Soy más que este peso concreto y esta estatura concreta; soy lo que soy capaz de ser, lo que puedo llegar a ser. En un lenguaje muy cercano al de la tradición pindárica del cuidado de sí, leemos que sólo “porque el Dasein *es* lo que llega a ser o no llega a ser, puede decirse a sí mismo: ¡sé lo que eres!” (HEIDEGGER, 2000, 194; HEIDEGGER, 2003, 169). El movimiento de la existencia no es una simple cuestión de cambio de posición. La existencia se define más bien por cómo nos proyectamos en el futuro, por cómo realizamos nuestro poder-ser, por cómo realizamos nuestras posibilidades.

25

CONCLUSIONES

A la luz de lo expuesto, parece quedar claro que la propiedad es un modo de existencia, una forma en la que el Dasein puede conducir su vida o, si se prefiere, imprimir un *estilo* de vida. No se trata, sin embargo, de un estilo de vida particular, como pueda ser el

caso del estilo de vida noruego, el estilo de vida americano o el estilo de vida urbano. Estos estilos son formas de vida culturales concretas y fácticas, que pueden cambiar en el transcurso de la historia, que tienen una localización geográfica concreta, que poseen un alcance cultural limitado. Se trata, pues, de posibilidades concretas para el Dasein. En cambio, el autopoderamiento (lo que la literatura anglosajona llama *self-ownership*) es una posibilidad intrínseca del Dasein, es decir, es una posibilidad formal (lo que equivale a decir no fácticamente contingente). Por ello, *propiedad* e *impropiedad* son dos *modos formales de existencia*, dos *estilos de vida* independientes de las posibilidades concretas al alcance de uno.

En definitiva, apropiarse la vida, apoderarse de uno mismo, tenerse en propiedad son actos que están estrechamente vinculados con los fenómenos de la conciencia y la resolución. La resolución nos abre posibilidades alternativas a las fabricadas por el uno-mismo (*Man-Selbst*). El querer-tener-conciencia significa romper con el conformismo de una vida rutinaria y sin alicientes, como la del protagonista de *American Beauty*: Lester Burnham, un hombre esclavo de un trabajo anodino, atrapado en un matrimonio puramente convencional y sin motivación alguna. En contraste, vivir resuelta y propiamente significa asumir riesgos y usar la imaginación. La resolución

devuelve al Dasein a la cotidianidad, en la que siempre existe, pero con una comprensión diferente de sí-mismo (*Sich-Selbst*), con una mirada transformada de su existencia que le hace transparente la situación fáctica concreta. Así, la resolución y la propiedad son un estilo de vida, un modo de vivir en el uno-mismo, una modificación de la cotidianidad. No se trata del descubrimiento de un sí-mismo profundo y oculto detrás de la fachada de la cotidianidad (aproximación expresivista) ni del reconocimiento previo de una situación al que respondemos con diligencia y sabiduría práctica (aproximación aristotélica). De hecho, el Dasein resuelto ya está en la situación antes de cualquier acto de deliberación. El sí-mismo propio de la resolución es el mismo que el uno-mismo impropio de la cotidianidad, aunque en una actitud diferente y modificada. El sí-mismo resuelto no implica romper con el uno y lanzarse a una aventura prometeica de auto-descubrimiento en solitario, sino que más bien requiere de cierto grado de flexibilidad y capacidad de distanciarse críticamente de los hábitos y las obligaciones del uno-mismo. En otras palabras, uno tiene que estar abierto a la vulnerabilidad de la existencia o, como lo expresó Milan Kundera en una de sus novelas, uno tiene que ser capaz de asumir la insoportable levedad del ser. De ahí que en el párrafo 64, Heidegger describa la estabilidad del sí-mismo

(*Selbstständigkeit*) como persistencia y constancia. Ser constante no significa tanto permanecer inamovible e incólume como ser leal; leal a uno mismo tal como se encuentra en la situación. De nuevo nos encontramos con la invocación pindárica: “¡Llega a ser el que eres!”

REFERENCIAS

- ADRIÁN ESCUDERO, J. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (vol. 1). Barcelona: Herder, 2015.
- _____. *Guía de lectura de Ser y tiempo de Martin Heidegger* (vol. 2). Barcelona: Herder, 2016.
- BERLIN, I. *The Roots of Romanticism*. Princeton, NY: Princeton University Press, 1999.
- BLATTNER, W. Authenticity and Resoluteness, In: WRATHALL, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 320-337.
- BUREN, J. *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Bloomington/Indianápolis: Indiana University Press, 1994.
- CARMAN, T. *Heidegger's Analytic*. Interpretation, Discourse, and Authenticity in “Being and Time”. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. Must We Be Inauthentic? In: Wrathall, M y Malpas, J. (eds.), *Heidegger, Authenticity, and Modernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 13-28.
- CROWELL, St. Subjectivity: Locating the First-Person. In: *Being and Time, Inquiry* 44 (2001), p. 433-454.
- DOMANSKI, J. *La philosophie, théorie o manière de vivre? Les controverses de l'Antiquité à la Renaissance*. Fribourg y París: Éditions Universitaires Fribourg y Éditions du Cerf, 1996.
- DREYFUS, H. L. *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- FOUCAULT, M. El retorno de la moral (entrevista del 29 de mayo de 1984 publicada en *Les Nouvelles littéraires*). In: *id.*, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Paidós, Barcelona, Buenos Aires y México, 1999b, p. 381-392.
- _____. *L'Herméneutique du Sujet*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. La hermenéutica del sujeto (1982), In: *id.*, *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*. Barcelona, Buenos Aires y México: Paidós, 1999a, p. 275-288
- GADAMER, H. G. Praktisches Wissen, en *Gesammelte Werke* (vol. 5). Tubinga: J.C.B. Mohr, 1985, p. 230-249.
- GREISCH, J. *Ontologie et temporalité*. Esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris: PUF, 1994.
- GRONDIN, J. L'herméneutique dans *Sein und Zeit*, en COURTINE, J.-F. (ed.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*. Paris: Jean Vrin, 1996, p. 179-192.
- _____. Das junghegialinische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität. In: *Der Sinn für Hermeneutik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994b, p. 89-102.
- GUIGNON, Ch., Becoming a Self: The Role of Authenticity in *Being and Time*. In: *id.* (ed.), *The Existentialists: Critical Essays on Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, and Sartre*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2004.

HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*. París : Agustinienes, 1981. (Trad. cast. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid: Siruela, 2006.)

_____. La philosophie Antique: une éthique ou une pratique? In: *Problèmes de la morale antique*. Amiens : Paul Demont, 1993.

_____. *Philosophy as a Way of Life*. Cambridge (MA) y Oxford (UK): Blackwell Publishers, 1995 (edición inglesa ampliada de *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*).

HAUGELAND, J. Dasein's Disclosedness. *The Southern Journal of Philosophy*, XXVIII/Supplement (2000), p. 51-73.

HEIDEGGER, M. *Augustinus und der Neuplatonismus* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1921). In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por Carl Strube), Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1995, p. 160-302. (Trad. cast. de Jacobo Muñoz. *Agustín y el neoplatonismo*, en Heidegger; M., *Estudios de mística medieval*. Madrid: Siruela, 1997.)

_____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1927 [GA 24, editado por F.-W. v. Herrmann]). Frankfurt del Meno:² Vittorio Klostermann, 1989. (Trad. cast. de Juan José García Norro. *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.)

_____. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1920-1921). In: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (GA 60, editado por Carl Strube). Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1995, p. 3-159. (Trad. cast. de Jorge Uscatescu, *Introducción a la fenomenología de la religión*. Madrid: Siruela, 2005.)

_____. *Grundbegriffe der antiken Philosophie* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1926 [GA 22, editado por F.-K.

Blust]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1993.

_____. *Grundprobleme der Phänomenologie* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1919-1920 [GA 58, editado por H.-H. Gander]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1992.

_____. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (lecciones de Marburgo del semestre de verano de 1928 [GA 26, editado por K. Held]), Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann,² 1990. (Trad. cast. de Juan José García Norro, *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis, 2008.)

_____. *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de verano de 1923 [GA 63, editado por K. Bröcker-Oltmanns]), Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1988. (Trad. cast. de Jaime Aspiunza. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.)

_____. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (primeras lecciones de Friburgo del semestre de invierno de 1921-1922 [GA 61, editado por Walter Bröcker y K. Bröcker-Oltmanns]). Frankfurt del Meno: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. *Sein und Zeit* (texto sin modificaciones con las notas marginales del autor extraídas del *Hüttenexemplar*), Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1977 (GA 2, editado por Friedrich-Wilhelm von Herrmann). (Trad. cast. de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003).

HENRY, M. *Philosophie et phénoménologie du corps*. París: PUF, 1965.

_____. *L'essence de la manifestation*. París: PUF, 1963.

KISIEL, Th. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Ángeles, 1993.

- KRÄMER, H. *Integrative Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 1992.
- LARIVÉE, A.; LEDUC, A., Le souci de soi dans *Être et temps*. L'accentuation radicale d'une tradition antique?, *Revue Philosophique de Louvain* 100/4 (2002), p. 723-741.
- MCNEILL, W. Care of the Self. Originary Ethics in Heidegger and Foucault, *Philosophy Today* 41/1 (1998), p. 53-64.
- NUSSBAUM, M., *The Therapy of Desire*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- SEIGEL, J., *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe Since the Seventeenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- SIDERTIS, M.; THOMPSON, E.; ZAHAVI, D. (eds.). *Self, or No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- SORABJI, R. *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life and Death*. Oxford: Clarendon Press, 2006.
- TAYLOR, Ch. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- VOELKE, A-J. *La philosophie comme thérapie de l'âme*. París: Editions Universitaires, 1993.
- VOLPI, F. *Being and Time: A Translation of the Nichomachean Ethics?* In: KISIEL, Th. y BUREN, J. (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press, 1994, p. 195-212.
- _____. *Ser y tiempo: ¿Una versión modernizada de la Ética a Nicómaco*. In: ROCHA, A. (ed.), *Martin Heidegger. La experiencia del camino*, Uninorte, Barranquilla, 2009, p. 3-31.
- _____. *Dasein como praxis. L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristotele*, In: VOLPI, F. et al. (eds.), *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, 1988, p. 1-44.
- ZAHAVI, D. *Subjectivity and Selfhood. Investigating the First-Person Perspective*, Cambridge University Press: Cambridge, 2008.
- ZIMMERMAN, M. E. *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Londres: Ohio University Press, 1981.

Sometido: 19 de diciembre 2016

Aceptado: 13 enero 2017

El Camino Desdibujado. *Ser y Tiempo* en los *Cuadernos Negros*

The Blurred Path. *Being and Time* in the *Black* *Notebooks*

Prof. Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP¹

RESUMEN

Tras el inicio de la publicación de los llamados *Cuadernos negros* de Martin Heidegger, a partir de 2014, se pueden constatar, con mayor claridad, algunos aspectos autocríticos frente a lo expuesto en *Ser y tiempo*, de 1927. A partir de un análisis de los documentos hasta ahora conocidos es posible reconstruir a detalle cuáles fueron los motivos por los que Heidegger, entre 1931-1932, planteó una crítica al proyecto de la ontología fundamental y abandonó el plan de redacción de la segunda parte de *Ser y tiempo*, en favor de un camino que lo llevaría a la senda del pensar ontohistórico. Con base en los nuevos materiales aportados por los *Cuadernos negros* es posible cuestionar una serie de interpretaciones apresuradas que rápidamente hablaron de un “fracaso” en el proyecto de *Ser y tiempo*.

PALABRAS CLAVE

Ser y tiempo; Heidegger; *Cuadernos negros*; Pensar Ontohistórico

ABSTRACT

After the publication of the called Martin Heidegger's *Black Notebooks*, from 2014, it could note with more clarity, some self-critical aspects about of the exposed on *Being and Time*, on 1927. From an analysis of the documents until now known, it is possible to rebuild with precision what were the reasons of Heidegger to propose, between 1931 to 1932, a critic to the project about fundamental ontology and left the plan of redaction of the second part of *Being and Time*, in favor of a road that would take him to the path of *seynsgeschichtliche Denken*.

¹ Email: angel.xolocotzi@gmail.com

Basing on the new materials given from the *Black Notebooks* it is possible to question a series of early interpretations that quickly spoke of a “failure” in the project of *Being and Time*.

KEYWORDS

Being and Time; Heidegger; *Black Notebooks*; Onto-Historical Thought

A Maricarmen García,
con amistoso afecto

INTRODUCCIÓN²

La publicación de los primeros *Cuadernos negros* de Martin Heidegger en 2014 ha revivido discusiones y ha aclarado perspectivas. Entre ellas se encuentra precisamente la interpretación filosófica de su obra. Pese a los matices, se puede seguir hablando de dos grandes momentos: la ontología fundamental centrada en *Ser y tiempo* y el pensar histórico del ser aglutinado alrededor de los tratados ontohistóricos a partir de 1936, especialmente *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*³. Las anotaciones en

los *Cuadernos negros* aportan de modo importante elementos para comprender de otra forma la relación entre ambos momentos de su pensar y así mostrar la famosa “*Kehre*” desde otras perspectivas. A continuación abordaré algunos aspectos de la interpretación que Heidegger lleva a cabo en los *Cuadernos negros* respecto de lo contenido en *Ser y tiempo*.

Desde que surgieron las primeras noticias de la magnitud de la obra de Martin Heidegger, iniciaron también las elucubraciones en torno a la estructura y momentos de la obra. Comenzó lo que Heidegger mismo llama un “parloteo desencaminado” por parte de los “scriptores” que hacen un oficio de lo nuevo que se consigue en torno a la obra de un pensador (cf. HEIDEGGER, 2015, p. 44). Concretamente se comenzó a hablar del famoso “giro” de la ontología fundamental, plasmada en *Ser y tiempo*, al pensar ontohistórico,

31

² Agradezco al Mtro. Jean Orejarena la revisión del texto.

³ En los últimos años y gracias a la publicación de la *Gesamtausgabe* y de otros documentos, la clásica separación de dos grandes momentos en la obra de Heidegger ha sido matizada. Aunque en lo general se acepte tal interpretación, queda claro que hay núcleos temáticos que permiten cierta autonomía para el análisis de los problemas. Tal es el caso de las primeras lecciones en Friburgo y Marburgo y el correspondiente despliegue de la “vida fáctica”. Asimismo, la “metafísica del Dasein” al final de la década de 1920 se centra en aspectos no desarrollados en otros momentos y constituye una especie de “preámbulo” para la irrupción

del pensar ontohistórico ya en la década de 1930. Respecto de esto último, encontramos, a su vez, diversos momentos que, en el transcurso de las publicaciones restantes, mostrarán sus diferencias temáticas. Una muy clara es la tematización de la “esencia de la técnica” en un primer momento a partir de la “maniobra” (*Machenschaft*) y posteriormente a partir de la “composición” (*Gestell*).

plasmado en los *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. A partir de ahí inició el “parloteo” del “fracaso” de *Ser y tiempo*⁴.

1. TRES SENTIDOS DE SER Y TIEMPO

Sin embargo, el discurso en torno al fracaso de *Ser y tiempo* es ambiguo porque en la mayoría de los casos no se especifica si se está hablando del libro publicado, del proyecto planteado o del modo de tratamiento horizontal-trascendental. *Ser y tiempo* puede ser entendido, pues, en tres sentidos: 1) Como las dos secciones publicadas bajo el título *Ser y tiempo*: “Etapa preparatoria del análisis fundamental del Dasein” y “Dasein y temporalidad”. 2) Como la totalidad de la estructura de la obra planeada, es decir, las tres partes tal como fueron proyectadas en el parágrafo 8 de la primera sección. 3) Como el título para la copertenencia trascendental-horizontal de ser y Dasein. Este último sentido puede ser

⁴ Muchos interpretes han hecho referencia al supuesto fracaso de *Ser y tiempo*. Uno de ellos es Günter Figal, quien para justificar esto se apoya en aquella famosa carta de Heidegger a Max Kommerell del 4 de agosto de 1942 en la que escribe que “*Ser y tiempo* fue un fracaso”. Sin embargo, Figal sólo toma esa frase y no indica el contexto de la expresión, en el cual Heidegger hacía referencia a toda obra filosófica respecto del “actuar directo”. Heidegger quería indicar la diferencia del lenguaje filosófico y el poético. En este sentido, toda obra filosófica puede ser vista como un “fracaso”. La influencia de FIGAL se ha dejado ver de tal forma que trabajos dirigidos por él hablan incluso de un “fracaso productivo”. (Cf. FIGAL, 1992; RUBIO, 2006; XOLOCOTZI, 2004).

equiparado al título “ontología fundamental”. (XOLOCOTZI, 2004, p. 25).

El parloteo desencaminado ha señalado el “fracaso” de *Ser y tiempo* sin aclarar el sentido. Si se habla de fracaso sólo respecto de lo publicado, se intenta destacar con ello la imposibilidad de Heidegger para tematizar el carácter temporal de los entes que no son Dasein, lo que estaba reservado para la tercera sección *Tiempo y ser*. En un apunte de “Reflexiones II”, Heidegger mismo hace referencia al “libro”: “Se trata de eclipsar a *Ser y tiempo* en cuanto que libro, llegando a efectuar en la ‘obra’ real lo que en ese libro se quería pero que tantas veces se malogró”. (HEIDEGGER, 2015, p. 37). Esta idea de fracaso puede disiparse si se toma en cuenta el intento del propio Heidegger por tematizar esta tercera sección en el curso *Problemas fundamentales de la fenomenología*, tal como lo señala en “Reflexiones IV”:

Desde luego que el tercer apartado de la primera parte, acerca de *Tiempo y ser*, que en la primera versión es insuficiente, habría que destruirlo. Un reflejo suyo configurado de coram crítica e histórica lo contienen las lecciones del semestre de verano de 1927. (HEIDEGGER, 2015, p. 37).

Sin embargo, si se asumiera que *Ser y tiempo* no fracasó en el primer sentido porque la tercera sección apareció en otras lecciones, se puede cuestionar en su totalidad el fracaso del

proyecto al tomarse en cuenta lo publicado después del libro *Ser y tiempo*. Heidegger mismo hace referencia a ello en "Reflexiones II":

El *fracaso*: ni con *Ser y tiempo* ni con el resto de los textos se ha logrado en lo más mínimo siquiera apremiar en dirección al preguntar, por no decir ya acabar gestando una comprensión de la pregunta que conduzca a un preguntar reiterado. En lugar de eso, nada más que un parloteo desencaminado. (HEIDEGGER, 2015, p. 44).

Precisamente la idea del fracaso en este segundo sentido podría ampliarse para hablar de fracaso en toda la dimensión en la que se movió la tematización de *Ser y tiempo*, es decir, como el "fracaso" de la ontología fundamental. Este "fracaso" indicaría las limitaciones del comportamiento del Dasein respecto del ser: como trascendencia. Y a la vez el tipo de relación que se establece entre el ser y el Dasein: como horizonte. De esta forma, la ontología fundamental partía del hecho de que el Dasein comprende su ser y el ser en general trascendiendo; mientras que su ser se muestra extáticamente y el ser de lo que no es Dasein se presenta horizontalmente. En momentos posteriores habrá anotaciones que cuestionen este modo de proceder trascendental-horizontal de la ontología fundamental. En los *Aportes a la filosofía* HEIDEGGER señala que "[...] la representación de 'trascendencia' tiene que *desaparecer* en

todo sentido". (HEIDEGGER, 2003, p. 180), y en una anotación marginal a *Ser y tiempo* habla de la "superación del horizonte en cuanto tal". (p. 62).

2. EL AFÁN DE CIENCIA

Pero ¿acaso Heidegger mismo vio la ontología fundamental como un fracaso? Me parece que aquí y con apoyo de lo escrito en los *Cuadernos negros* podemos enfatizar que efectivamente hay una fuerte crítica en torno a las pretensiones y supuestos contenidos en el modo de tratamiento trascendental-horizontal, ya que en el fondo, el intento de *Ser y tiempo* buscaba un contraste con algo incontrastable. Eso mantuvo de cierta forma la vigencia de una dimensión científica no cuestionada. Más abajo veremos, no obstante, que en el intento de *Ser y tiempo* centelló algo desplegable en el pensar ontohistórico.

Así, *Ser y tiempo* es visto por Heidegger en los *Cuadernos negros* como una obra todavía "[...] recubierta del ropaje de la 'investigación' y de la 'mostración'". (HEIDEGGER, 2015, p. 394). En una de sus reflexiones señala claramente la dimensión en la que se desplegó la problemática:

El esfuerzo al que se aspiró antes en *Ser y tiempo* para pasar de una comprensión preconceptual del ser a un *concepto* del ser no es lo bastante original ni necesario, sino

que se queda en un esfuerzo extrínseco y formal y en un equivocado afán de “ciencia”. (HEIDEGGER, 2015, p. 84)⁵.

Ya varios autores han detectado cierta incompatibilidad entre el proyecto de una ontología fundamental que busca tematizar la ciencia del ser con la descripción fenomenológico-hermenéutica en donde hay un acercamiento a los fenómenos a partir de su carácter de apertura⁶. La histórica apertura del ser contrasta pues con el esquema y estructura que en cierta forma persigue HEIDEGGER: “La interpretación ontológica proyecta hacia el ser que le es propio el ente que le está dado, con el fin de llevarlo a concepto en su estructura”. (HEIDEGGER, 1998, p. 330).

Llevar a concepto en una estructura la interpretación ontológica se inserta en una dimensión científica en la que se moverá la propuesta ontológica fundamental. Tanto en *Ser y tiempo* como en textos inmediatamente posteriores se deja ver con cierto énfasis la línea de trabajo en la cual pretende

⁵ Los *Cuadernos negros* han abierto la posibilidad de repensar algunos aspectos de la idea de fenomenología que Heidegger sostuvo desde su inicio y que paulatinamente fue contrastada con lo trabajado por su fundador Edmund Husserl. Uno de esos puntos de distanciamiento será precisamente la idea de ciencia en la que se apoya la fenomenología husserliana. En “Reflexiones II” ve la “cientificidad” de la fenomenología como una de las “tentaciones” que acechaban los alrededores de *Ser y tiempo*. (HEIDEGGER, 2015, p. 67).

⁶ Cf. por ejemplo, Thurnher (1997).

Heidegger caracterizar su trabajo ontológico. Por ejemplo en la lección *Problemas fundamentales de la fenomenología*, redactada durante el proceso de publicación de *Ser y tiempo*, Heidegger habla de una “ciencia crítica y trascendental del ser”, en donde ciencia “es un tipo de conocimiento con vista al estar-develado como tal”. (HEIDEGGER, 2000, p. 380). Así, el estar-develado como tal que se buscaba al pensar al ser en su diferencia con el ente podría ser aprehendido con cierto grado de objetivación al ser tematizado como un tipo de conocimiento. Como ya indicamos, la dimensión de objetivación de la ciencia y la posibilidad de la ontología como ciencia temporal del ser contrasta con la descripción de los fenómenos cada vez en su pertenencia a la condición respectiva en un mundo histórico tal y como se muestra en los detallados análisis que presenta Heidegger a lo largo de *Ser y tiempo*.

Ya en textos provenientes del pensar histórico del ser, Heidegger expresará de modo muy claro su crítica al proceder ontológico fundamental. Por ejemplo, en la *Carta sobre el humanismo* indica que el problema de la ontología, incluyendo la de *Ser y tiempo*, es que proviene de la ontología metafísica. Tal ontología:

[...] no está supeditada a la crítica por el hecho de que piense el ser de lo ente y al hacerlo constriña al ser a entrar en el concepto, sino porque no piensa la verdad del ser, y de este modo pasa por alto que existe un pensar que es más

riguroso que el conceptual. (HEIDEGGER, 2007, p. 291).

Como bien se sabe, en ese texto es en donde Heidegger señala una posibilidad de la *Kehre*, del giro de su pensar, a partir de las limitaciones del lenguaje de la metafísica. Así, la asimilación del rigor a la dimensión conceptual enmarcó su propuesta en el ámbito de la “ciencia” y la “investigación”. Esa dimensión con tales términos, dice Heidegger en el mismo texto, “tenía(n) que conducir irremediamente y directamente al error”. (HEIDEGGER, 2007, p. 291). En esa medida se entiende que el pensar que pregunta por la verdad del ser no puede ser ontología. Quizás por ello Heidegger señale al inicio de “Reflexiones II” que “[...] era una opción errónea de *Ser y tiempo* pretender que se podía superar directamente la ‘ontología’”. (HEIDEGGER, 2015, p. 17). De hecho “la ‘ontología’ ni siquiera conoce la pregunta por el ser”. (HEIDEGGER, 2015, p. 79).

3. DESTRUCCIÓN HISTORIOGRÁFICA

El intento de superación de la ontología se concretó, inicialmente, en *Ser y tiempo* en términos de una destrucción de la historia de la ontología. Heidegger incluye en la introducción a *Ser y tiempo*, concretamente en el famoso parágrafo 6

tal tarea. Ahí parte del hecho de que la historia de la ontología es la historia de la pregunta por el ser. La tematización de tal pregunta exige que ésta se “haga transparente en su propia historia”. (HEIDEGGER, 1998, p. 46). Para ello, dice Heidegger, será necesario “alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella”. (HEIDEGGER, 1998, p. 46). Lo señalado en el parágrafo 6 anticipa análisis desarrollados a partir de los parágrafos 73, especialmente remite a los parágrafos 74 y 76 en donde se trata la constitución de la historicidad y el origen de la historia como ciencia.

En el parágrafo 74, Heidegger parte de la historicidad como constituyente de la historia fáctica del Dasein. Sin embargo, se trata, como él mismo señala, del “problema ontológico de la historia, en cuanto problema existencial”. (HEIDEGGER, 1998, p. 398, traducción modificada). Lo que busca nuestro autor es diferenciar de modo preciso el acontecer de lo histórico a partir de la temporalidad misma. Esta diferencia la encuentra al descubrir una forma en que se expresa la temporalidad: como *legado*. Éste sería una forma en que se vive el pasado existencial del Dasein. A partir de ahí es que el Dasein extrae las posibilidades en las que se proyecta fácticamente. Como sabemos, la proyección fáctica sólo es posible a partir de la dimensión temporal que la enmarca. Se proyecta desde el advenir y la facticidad se aprehende en tanto algo sido. El modo

en que esto se temporiza es en un llegar a sí en la posibilidad que retorna a sí en la facticidad. Sin embargo, como analiza a lo largo del parágrafo 74, no se trata sólo de una descripción de la temporalidad misma, sino que este proyectar fáctico se realiza en lo legado en tanto ampliación del carácter de lo sido. Por eso Heidegger indicará en el parágrafo 6 que el Dasein es su pasado. (HEIDEGGER, 1998, p. 44). Éste es accesible sólo mediante el movimiento que cuida el estar-en-el-mundo, es decir, proyectando fácticamente al llegar a sí retornando a sí. Por ello añade que “[...] ‘acontece’ siempre desde su futuro”. (HEIDEGGER, 1998, p. 44). El hecho de que el propio pasado no va detrás del Dasein, sino que se le anticipa, expresa la estructura del cuidado, especialmente en los modos temporales de apertura. Así, la temporalidad sería la condición de la historicidad, tal como lo destaca el mismo Heidegger.

Ahora bien, en el mismo parágrafo 6 se indica que el carácter histórico del Dasein puede ser tácito o expreso. En el primer caso, la historicidad queda oculta para el Dasein; mientras que en el segundo, dice nuestro autor que “[...] puede descubrirse en cierta manera y volverse objeto de un peculiar cultivo”. (HEIDEGGER, 1998, p. 44). La historicidad tácita es la propia tradición, mientras que la historicidad expresa se lleva a cabo al “[...] descubrir la tradición, conservarla e investigarla explícitamente”. (HEIDEGGER, 1998, p. 44). Aquí yace

la diferencia entre la historicidad como modo temporal del Dasein y la historiografía como saber histórico.

La tematización del origen de la historiografía a partir de la historicidad no es un asunto arbitrario, sino que servirá, como lo indica al final del parágrafo 75, “como preparación para aclarar [...] la tarea de una destrucción historiográfica de la historia de la filosofía” (HEIDEGGER, 1998, p. 407). Sin embargo, como ya anticipamos, tal proceder estará determinado por una visión limitada por las pretensiones científicas en las que se movía la tematización historiográfica. Por ello Heidegger indicará en sus “Reflexiones” II que:

La destrucción (cf. *Ser y tiempo*) no es más que una tarea subordinada al servicio de esa exposición recordatoria de la historia de la incapacitación, porque, al fin y al cabo, la propia pregunta por el ser no es la pregunta fundamental, sino que no es más que la primera detención de la incapacitación y la preparación del viraje hacia la capacitación del campar [*wesen*]. (HEIDEGGER, 2015, p. 79).

4. EL SUPUESTO FRACASO DE LA ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

En este punto podemos retomar aquello que Heidegger destaca de la ontología fundamental, no precisamente como fracaso, sino como centelleo de algo que será desglosado posteriormente. A esto hace referencia nuestro autor muchos años después al

escribir a W. Richardson sobre el camino de su pensar:

La distinción que Vd. hace entre 'Heidegger I' y 'Heidegger II' sólo se justifica a condición de que se tenga siempre en cuenta que sólo desde lo pensado como I puede accederse a lo que debe pensarse como II. Pero el I sólo es posible si está contenido en el II. (HEIDEGGER, 1996, p. 18).

El mencionado centelleo es señalado en los *Cuadernos negros* como la tematización de la verdad del ser (HEIDEGGER II) mediante la temporalidad del Dasein (HEIDEGGER I). En "Überlegungen XI" así lo señala:

Uno lee la temporalidad del Dasein (en *Ser y tiempo*), se toma como determinación de la "fugacidad" del ser humano; uno le da así una interpretación "antropológica" y además "cristiana", en lugar de ver que la "antropología", el "cristianismo" y la metafísica han caducado - ya de entrada mediante la actitud interrogativa - mediante la pregunta por el ser, la cual en principio debe hacerse aprehensible como "tiempo" (en la rememoración de la interpretación del ser como entidad en el marco de toda la metafísica occidental). (HEIDEGGER, 2014, p. 367).

Ya la cita indica que el centelleo de la temporalidad como verdad del ser no fue vista en su momento. En "Reflexiones IV" Heidegger indica

claramente que *Ser y tiempo* no es ni una filosofía sobre el tiempo ni sobre la temporalidad del ser humano, sino:

[...] un camino para la fundamentación del ser [...] lo que en ello guía es el adelanto hacia la "temporeidad" [*Temporalität*], que es aquello donde el tiempo originario impera junto con el espacio originario *en cuanto que* ambos son despliegues de la esencia de la verdad, de su claro y de su encubrimiento [...]. (HEIDEGGER, 2015, p. 213, traducción modificada).

Así, la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del Dasein desplegada en las dos primeras secciones de *Ser y tiempo* ya anticipaban la necesidad de pensar la temporeidad (*Temporalität*) como el tiempo de aquello que no es Dasein en la medida en que éste no puede entenderse como movimiento reflejo tal como se piensa el sujeto respecto del mundo, sino como el espacio de apertura en donde se abren los entes que no son Dasein. Por ello Heidegger insiste en que su pensar no debe ser visto como "subjetivismo" (HEIDEGGER, 2015, p. 385) o como "filosofía existencial" (HEIDEGGER, 2015, p. 66-67). En estos casos se recae nuevamente en el esquema de la subjetividad y no se reconoce el carácter existencial del Dasein como un modo de ser que se comprende sólo respecto de eso en lo que está temporalmente. Por ello la tematización de la temporalidad del

Dasein en las secciones publicadas adelantaba ya la necesidad de la temporeidad en la parte no publicada inicialmente, es decir, anticipaba *Tiempo y ser*.

Sin embargo, como ya indicamos, la redacción de la tercera parte en la lección de 1927 no exime a Heidegger de hablar nuevamente de “fracaso” en la medida en que no se había desplegado la radicalidad de la verdad del ser, aunque sí se anunció en la temporalidad del Dasein y en la temporeidad de los entes que no son Dasein. Esto, a partir de 1932 se irá consolidando como el juego espacio-temporal planteado desde la verdad del ser.

En este sentido, Heidegger no aceptaría que la ontología fundamental fuese vista como un rotundo fracaso. Más bien lo que se cuestiona a lo largo de los *Cuadernos negros* es el poco alcance que se tuvo en las lecturas al convertir lo que fue planteado como “medio y camino” en “objetivo y resultado”: “lo que en esa obra es medio y camino para plantear por vez primera la pregunta por el ser, todos aquellos que hacen pasar el propósito como ‘filosofía existencial’ lo convierten en objetivo y resultado”. (HEIDEGGER, 2015, p. 66).

Todo esto provocó que *Ser y tiempo* no fuese comprendido en su radicalidad. A eso Heidegger remite en múltiples momentos, por ejemplo en una carta a Julius Stenzel en 1928:

El objetivo no es una antropología (cf. la introducción), no es una determinada ética, ni mucho menos

una cosmovisión dirigida contra la Antigüedad, sino que el único problema es la pregunta universal por un posible suelo para una estricta interpretación del ser de acuerdo con todas sus posibles transformaciones y regiones. (HEIDEGGER, 2000, p. 11).

Con esto volvemos al “parloteo desencaminado” al que hace referencia Heidegger cuando menciona las lecturas que se hacen de *Ser y tiempo*. Por un lado se presentan las mentadas interpretaciones sobre lo publicado en *Ser y tiempo*, respecto de las cuales Heidegger reacciona de modo sorpresivo, tal como escribe a Löwith en 1929: “Es totalmente indiferente para mí si alguien sigue *Ser y tiempo*. Nunca esperé, ni un solo instante, que mi trabajo provocaría impulsos reales de modo directo e inmediato” (HEIDEGGER en XOLOCOTZI, 2013, p. 68). Es sorpresivo porque el autor está conciente de lo publicado y del proyecto general de *Ser y tiempo* de tal modo que, por un lado, busca solucionar las lecturas contemporáneas que se hacían del texto y, por otro, continúa trabajando hasta por lo menos 1932 de modo cuidadoso en la redacción de la “segunda parte” de *Ser y tiempo*.

Una de las soluciones que Heidegger propone para “remediar” la mala comprensión del texto es redactar, para la segunda edición que tenía la intención de ser “edición

revisada”⁷, una introducción: “El libro *Kant y el problema de la metafísica* fue pensado como una introducción a *Ser y tiempo*: Puesto que el escrito ha de ser a la vez una introducción a *Ser y tiempo*, tengo que darle una configuración más fácil” (HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 143).

Al momento de la publicación de las dos primeras secciones de *Ser y tiempo*, Heidegger trabajaba en la redacción de la tercera sección, tal como se lo hace saber a Bultmann:

[...] He mejorado en tramos la segunda parte de *Ser y tiempo*. Sin embargo, debo escribir todo nuevamente, ya que hay cosas importantes que a menudo no son aprovechadas. Me tomo mi tiempo; pues lo que ocasionalmente escucho es que “se” tiene particular gana de estudiar lo publicado hasta el momento.

(HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 41).

Por lo menos hasta 1931 Heidegger continúa con el proyecto *Ser y tiempo*: “La publicación de mi conferencia ‘De la esencia de la verdad’ no está de entrada en mi plan, ya que las preguntas ahí tratadas serán ampliamente fundamentadas en la segunda parte de *Ser y tiempo* [...]” (HEIDEGGER a KLOSTERMANN, 21

de enero de 1931, inédita, en XOLOCOTZI, 2013, p. 84). Todavía a finales de ese año se mantiene en tal dirección: “Entretanto me muevo bajo la máscara de ‘el que escribe el segundo tomo’. Cubierto por este escudo puedo hacer lo que me place, es decir aquello a lo que me conduce una necesidad interna”. (HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 211).

Para la primavera de 1932 Heidegger rompe con el proyecto general *Ser y tiempo* al suspender la redacción de la tercera sección “Tiempo y ser” e inicia el “giro” hacia el pensar ontológico: “Desde la primavera de 1932 consta en rasgos fundamentales el plan, que en el proyecto *Acerca del evento* gana su primera figura”. (HEIDEGGER, 2006, p. 353). Esto mismo lo confirma en “Reflexiones II”:

Hoy, en marzo de 1932, estoy con toda claridad ahí desde donde se me ha vuelto extraña toda esa producción anterior de escritos (*Ser y tiempo*, *¿Qué es metafísica?*, el libro sobre Kant y *De la esencia del fundamento* I y II). Extraña como un camino que ha quedado fuera de servicio y que se ha ido desdibujando llenándose de hierbas y matorrales; un camino que, sin embargo, conserva para sí el hecho de que conduce hasta el ‘ser ahí’ como temporalidad; es un camino en cuyo margen hay mucho de contemporáneo y mendaz, sucediendo a menudo que estas “marcas” se toman como si fueran

⁷ “En el próximo mes tengo también que imprimir la segunda edición que publico como “revisada” [de *Ser y tiempo*] (HEIDEGGER; JASPERS, 2003, p. 82).

más importantes que el camino mismo. (HEIDEGGER, 2015, p. 24).

A finales de ese mismo año, Heidegger hace referencias a *Ser y tiempo* como un camino ya dejado de lado, así lo indica a E. Blochmann:

Por el momento estoy estudiando mis manuscritos, esto es, me leo a mí mismo, y debo decir que esto, en lo positivo y en lo negativo, es mucho más fructífero que otras lecturas [...] Ya hay especulaciones y se hacen discursos sobre el hecho de que estaría escribiendo *Ser y tiempo* II. Está bien así. Pero, puesto que *Ser y tiempo* I era para mí un camino que me conducía hacia algún lugar, y este camino ahora ya no es transitado y está cubierto de malezas, no puedo escribir ya *Ser y tiempo* II. Tampoco estoy escribiendo otro libro. (HEIDEGGER; BLOCHMANN, 1988, p. 53-s.).

De ese modo, la ontología fundamental gira hacia el pensar ontohistórico. Sin embargo tal giro va acompañado por una simplificación en su pensar que remite cada vez más a la filosofía griega. Ya desde 1931, concretamente a partir de septiembre, Heidegger retomará de modo decidido su lectura de los griegos: "Constato una y otra vez qué raquítico es lo poco que entendemos realmente de la filosofía ya establecida; y a ese respecto pienso especialmente en la Antigüedad" (HEIDEGGER; BULTMANN, 2011, p. 211). A finales de ese año también busca relacionar su trabajo sobre los

griegos con la situación que se vivía en ese momento y, como sabemos, lo conducirá a sus compromisos políticos a partir de 1933:

Cada vez se me hace más claro que y de qué manera el inicio de nuestra filosofía occidental debe convertirse nuevamente en presente para nosotros. [...] No creo que nos vamos a reencontrar en tanto andemos tras la 'situación actual' en lugar de darle la espalda al saber que eso que podemos ser en tanto existentes debe decirlo el inicio de la historia de nuestra esencia en la Antigüedad. (HEIDEGGER; BLOCHMANN, 1988, p. 46)⁸.

A partir de agosto de 1932 Heidegger no tendrá el acostumbrado contacto académico y social ya que pasará casi todo el tiempo en su cabaña de Todtnauberg y esas estancias se extenderán al solicitar un semestre sabático en invierno de 1932/33: "Trabajo muy bien aquí, rodeado de montañas y bosques, lejos de toda contingencia, entre praderas y arroyos, con profunda indiferencia por todo lo prescindible" (HEIDEGGER, 2008, p. 192). De esa forma, a finales de ese año concluirá lo siguiente: "Mientras más me meta en mi propio trabajo, más seguro estoy esta vez de retornar obligadamente al gran inicio en los griegos" (HEIDEGGER; BLOCHMANN, 1988, p. 55).

⁸ El entrecruzamiento del proyecto "Ser y tiempo", el retorno a los griegos y el compromiso político de Heidegger ha sido trabajado en Xolocotzi (2015).

Alrededor de 1938, en Reflexiones VI, HEIDEGGER remite nuevamente al camino que condujo a *Ser y tiempo* y el tipo de preguntar posterior:

Desde aquellos años en que andaba a tientas con la preparación de *Ser y tiempo* he avanzado algo, pero en filosofía eso significa siempre haber retrocedido. Aquella pregunta por el "sentido", es decir, por el ámbito del esbozo y por tanto por la verdad de la diferencia de ser, se ha vuelto más sencilla en su necesidad, mientras que el diálogo histórico con los grandes se ha vuelto más esencial y el otro comienzo más luminoso (HEIDEGGER, 2015, p. 402).

Unos años antes, alrededor de 1935, Heidegger confirmó a E. Blochmann la necesidad de que la pregunta por el ser planteada en *Ser y tiempo* efectivamente tenía que ser planteada "de modo más originario" (cf. HEIDEGGER; BLOCHMANN, 1988, p. 87-88). Sin embargo, esto provenía del "descuido" que se hallaba en *Ser y tiempo* y la necesidad que exigía a dar un salto, apoyado, como señala en la cita anterior, retrocediendo hacia los griegos. En esas fechas, y por diversos medios, indicaba que "lentamente" iba comprendiendo aquello publicado una década antes.

Con todo esto queda claro que *Ser y tiempo* no fue simplemente un fracaso, sino un texto y un proyecto que abrió camino, aunque, como indica en

citas anteriores, ese camino se haya desdibujado "llenándose de hierbas y matorrales" o "cubierto de maleza". A pesar de la maleza que lo cubría y que quizás impedía avanzar por esa vía, el retroceso con la mirada en los griegos posibilitó la claridad exigida para continuar por un camino con señalamientos ontológicos definidos.

CONCLUSIONES

Frente a múltiples interpretaciones que a lo largo de décadas han buscado nuevos elementos para decir algo conclusivo en torno a los momentos de la obra heideggeriana, hoy nos encontramos con un panorama que enmarca tales intentos en su justa dimensión. La publicación de los primeros volúmenes de los *Cuadernos negros* ha colocado en el centro de la discusión una serie de elementos que confirman, en algunas ocasiones, o anulan en otras, las interpretaciones heredadas. En general la publicación de la *Gesamtausgabe* ha cumplido el papel de juez en torno a lo publicado. Incontables monografías y artículos han tenido un lugar a partir del nivel de atrevimiento interpretativo que contenían. Así, algunos intentos como los de Franco Volpi desde la década de los años 70 hicieron pensar en la importancia de Aristóteles para Heidegger, lo cual se confirma con la publicación del volumen 62 en 2005 y de otros textos cercanos.

Precisamente el asunto de la *Kehre*, concretamente del paso de la

ontología fundamental al pensar ontológico, ha alimentado a gran parte de las interpretaciones sobre Heidegger. Cada interpretación se nutría de “algo nuevo” que aparecía en alguna carta o lección. Sin embargo, como ya anticipamos, este modo de proceder está llegando a su fin. Los *Cuadernos negros* han iniciado la conclusión de ese modo de publicar. Con gran parte de lo publicado en la *Gesamtausgabe* y, especialmente, en las reflexiones que remiten a los años de la transición en el pensar de Heidegger, contamos con otra forma de acceder a la cuestión. La tradición que se alimentaba de algún dato nuevo trataba principalmente de justificar el “fracaso” de la ontología fundamental, en referencia concreta a *Ser y tiempo*, para así hablar de un pensador con dos etapas o épocas. El intento de analizar con detalle los elementos que se conservaron y aquellos que fueron desechados parecía una empresa infructuosa o insuficiente a partir de los elementos con los que se contaba. Los *Cuadernos negros* han remediado este último caso al proporcionar mayores elementos interpretativos para abordar la *Kehre* y de manera concreta el papel de *Ser y tiempo* en el marco general de la obra heideggeriana.

REFERENCIAS

FIGAL, Günter. *Heidegger zur Einführung*. Hamburg: Junius, 1992.
HEIDEGGER, Martin. *Cuadernos negros (1931-1938)*: Reflexiones II – VI. Madrid: Trotta, 2015.

_____. *Überlegungen VII-XI*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.
_____. ; BULTMANN, Rudolf. *Correspondencia 1925-1975*. Barcelona: Herder, 2011.
_____. *¡Alma mía! Cartas a su mujer Elfride 1915-1970*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
_____. *Hitos*. Madrid: Alianza, 2007.
_____. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos, 2006.
_____. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2003.
_____.; JASPERS, Karl. *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis: 2003.
_____. Briefe an Julius Stenzel (1928-1932). In: *Heidegger Studies* 16, Berlin, 2000, p. 11-33.
_____. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Trotta, 2000.
_____. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.
_____. Carta al Padre William Richardson. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 1996, p. 11-18.
_____.; BLOCHMANN, Elisabeth. *Briefwechsel 1918-1969*. Marbach: Deutsche Schillergesellschaft, 1990.
RUBIO, Roberto. *Zur Möglichkeit einer Philosophie des Versteehens. Das productive Scheitern Heideggers*. Tübingen: Attempto, 2006.
THURNHER, Rainer. *Wandlungen der Seinsfrage. Zur Krisis im Denken Heideggers nach „Sein und Zeit“*. Tübingen: Attempto, 1997.
XOLOCOTZI, Ángel. De la metafísica del Dasein a la metapolítica del pueblo histórico. Aspectos del giro político en Heidegger. In: *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, No. 36, 2015, pp. 7-25.
_____. *Heidegger y el nacionalsocialismo: Una crónica*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.
_____. *Fenomenología de la vida fáctica: Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México: Plaza y Valdés, 2004.

Sometido: 20 de enero 2017

Aceptado: 13 febrero 2017

Para além do Liberalismo: O Pensamento Político de Martín Heidegger

Beyond Liberalism: Martín Heidegger's Political Thought

Prof. Dr. Alexandre Franco de Sá

Departamento de Filosofia da Universidade de Coimbra¹

43

RESUMO

O presente artigo procura esclarecer os traços fundamentais da relação entre o pensamento de Heidegger e a política. No contexto da emergência do nazismo na Alemanha, Heidegger recusará a compreensão do povo como “raça” e como “valor supremo”. Nesta linha, apropriando-se da concepção de Ernst Jünger do “trabalhador”, procurará pensar a relação deste trabalhador com um mundo, ou seja, a “mobilização total” do mundo por uma “vontade de poder”, para lá daquilo a que chama a “metafísica da subjectividade”, à qual o próprio Jünger permanecerá amarrado. Por outro lado, confrontando-se com o conceito do político de Carl Schmitt, Heidegger procurará aceitar o desafio de pensar este mesmo político como algo irreduzível ao estatal. No entanto, se, em Schmitt, a tentativa de pensar o político como algo anterior ao Estado o conduzia a pensá-lo a partir da diferenciação amigo-inimigo, e a defender esta diferenciação como algo que deveria ser monopolizada pelo Estado, Heidegger procurava pensar o político fora da relação amigo-inimigo e, neste sentido, como uma instância que destituiria o Estado de um estatuto de “valor supremo”.

PALAVRAS-CHAVE

Heidegger; Metafísica da Subjectividade; Jünger; Política

ABSTRACT

The purpose of this paper is to approach the relationship between Heidegger's thought and politics. In the context of Nazism's arrival to power in Germany, Heidegger refuses to take the people as 'race' and 'supreme value'. In line with this, and taking Ernst Jünger's concept of 'the

¹ Email: alexandre_sa@sapo.pt

worker', he tries to think the relationship the worker and the world, i.e. the 'total mobilization' of the world by the 'will to power', beyond what he calls the 'metaphysics of subjectivity', to which Jünger himself remains attached. On the other side, in face of Carl Schmitt's concept of the political, Heidegger accepts the challenge of thinking the political itself as something irreducible to the state. However, if thinking the political as something prior to the state takes Schmitt to think it at the basis of the differentiation between friend and enemy, and to support this differentiation's monopolization by the state, Heidegger tries to think the political outside the relationship between friend and enemy and, accordingly, as something that would destroy the state's status as "supreme value".

KEYWORDS

Heidegger; Metaphysics of Subjectivity; Jünger; Politics

De uma forma geral, se quiséssemos identificar um ponto de partida para abordar a relação entre Heidegger e a política, este teria de ser encontrado naquilo a que se poderia chamar uma confrontação com o quotidiano da vida pública de uma sociedade moderna liberal, com o seu individualismo e o seu despojamento de laços comunitários. Para Heidegger, tal "vida pública" (*Öffentlichkeit*) consiste num esquecimento pelo homem do seu próprio ser, o qual é, ao mesmo tempo, expressão e intensificação da decadência (*Verfallen*) que já sempre caracteriza esse mesmo ser. Um tal ser é, na sua essência, existência. Tal significa que lhe é intrínseco um carácter *ek-stático* que, na dispersão e distração (*Zerstreuung*) centrífugas que perpassam pelas suas ocupações quotidianas, se traduz sobretudo, ao ser pensado politicamente, numa sociedade de produção, de entretenimento e de consumo, numa sociedade em que ninguém é si-

mesmo, mas existe precisamente na existência mediana, tranquila e alienada daquilo a que Heidegger chama "a gente" (*das Man*). Pensada a partir de uma perspectiva política, dir-se-ia que a análise por Heidegger da existência da "gente" na sua quotidianidade – uma existência em que cada um é individualmente tal como *se é* (ou como "a gente" é) – está já claramente direccionada. Ela dirige-se à rejeição de uma sociedade pensada como uma união contratual de vontades, na qual o Estado fosse reduzido a um simples meio para a conservação e prossecução dos objectivos dos indivíduos iguais e indiferenciados que o compõem.

Neste sentido, no contexto da chegada do nacional-socialismo ao poder, em 1933, poder-se-ia dizer que a relação de Heidegger com a política se traduz numa essencial rejeição do liberalismo. Se o liberalismo encontrava no fundamento da política a vontade do homem individual, e a concepção do homem, na sua essência,

como o suporte individual desta vontade, Heidegger procurará pensar politicamente a partir de um paradigma completamente alheio àquilo a que se poderia chamar uma concepção liberal da essência do homem. No século das luzes, talvez tenha sido o conceito de “vontade geral” de Rousseau aquele em que mais claramente se traduziu a noção de que a base da política se encontraria na concepção do homem enquanto substância individual dotada de vontade. Tal noção foi, como sabemos, contestada por Hegel. E é precisamente na recusa por Hegel da noção de Rousseau de que a sociedade se constituiria como um contrato, tendo por base, por fim e por limite a liberdade individual dos próprios indivíduos que o celebram, que a tentativa por Heidegger de pensar a política irá encontrar o seu mais próximo alicerce.

Num seminário leccionado no semestre de Inverno de 1933-1934, intitulado *Sobre a essência e o conceito de natureza, de história e de Estado*, de que só sobram protocolos de estudantes, torna-se explícita a referência crítica de Heidegger ao individualismo liberal da noção de uma sociedade instituída através do contrato:

Rousseau, por exemplo, acreditava que o Estado é apenas um *contrat social* celebrado com base no desejo de bem estar de cada singular. Este Estado já não seria Estado no sentido do político enquanto carácter fundamental do homem ocidental que existe a partir da filosofia, mas um meio

subordinado, uma associação de fins ao serviço do desdobramento da personalidade em sentido liberal, um âmbito entre outros. (HEIDEGGER, 2009, p. 79).

Esta rejeição da concepção liberal de sociedade como contrato destinado à protecção da personalidade individual é apresentada por Heidegger através da formulação de uma clara coincidência com a posição hegeliana. Tal como se pode verificar no seu seminário sobre a filosofia do direito de Hegel, do semestre de Inverno de 1934-35, para Heidegger, Hegel teria superado o carácter meramente negativo da noção de vontade geral em Rousseau, enquanto restrição e limitação da vontade individual (HEIDEGGER, 2011, p. 166), e, ao definir o Estado como a «realidade efectiva da liberdade concreta», no § 260 das suas *Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito*, teria fundado uma “ultrapassagem principal do liberalismo”. (HEIDEGGER, 2011, p. 167).

A rejeição do liberalismo seria, então, o pressuposto da relação de Heidegger com a política. Por outro lado, a evocação de uma atitude resoluta de decisão e de assunção por cada um de um destino comum, visível sobretudo no modo como Heidegger trata o conceito de “autenticidade” ou de “propriedade” (*Eigentlichkeit*) do Dasein no § 74 de *Ser e Tempo*, corresponde àquilo a que se poderia chamar o vislumbre de uma política alternativa à sociedade liberal. Heidegger fala aqui de uma existência fáctica a partir da herança e,

neste sentido, a partir da pertença a um espaço e a um tempo finitos. A pertença que aí está em causa é apontada através da evocação de uma impotência (*Ohnmacht*) proveniente de cada um, através de cada um, enquanto *Dasein*, estar entregue à sua finitude, a qual se constitui diante dele como uma supremacia ou uma superpotência (*Übermacht*). É para a descrição da assunção desta entrega que Heidegger usa frases como as seguintes:

Somente na comunicação [preferiríamos traduzir *Mitteilung* por participação] e na luta a força do destino comum torna-se livre pela primeira vez. O destino comum carregado de destino do *Dasein* na sua “geração” e com a sua “geração” é o que constitui o pleno e próprio gestar-se do *Dasein* (HEIDEGGER, 1996, p. 384-385)².

Descrições como esta tornam claro que a assunção da existência própria a partir da herança, a entrega de cada um à supremacia ou superpotência da finitude, poderia significar, numa primeira acepção, a proposta de uma política assente na subordinação do indivíduo ao colectivo. Se a política liberal encarara a sociedade como um contrato, e o indivíduo como fim e valor supremo deste mesmo contrato, uma política alternativa poderia ser baseada, antes de mais, na inversão desta relação, isto

é, na assunção do indivíduo como simples decorrência da sua situação espaço-temporal, como mero elo de uma geração ou de um povo, e na instituição desse mesmo povo como fim, valor e ente supremo. É esta substituição do homem individual pelo povo como valor supremo que, em 1933, está na base da posição política fundamental do nacional-socialismo. Como se pode ler, por exemplo, em Otto Dietrich, que em 1935 publicava um pequeno livro intitulado *Os fundamentos filosóficos do nacional-socialismo*: “O homem depara-se-nos no mundo não como ser singular, mas como elo da comunidade. O homem é, em todas as suas ações, ser colectivo, e só assim pode ser pensado”. (DIETRICH, 1935, p. 16). No entanto, apesar de a rejeição do individualismo de uma sociedade liberal parecer evocar a adopção de uma posição colectivista, é justamente esta sugestão de que a comunidade ou o povo substituíssem o homem singular como valor supremo que Heidegger rejeitará veementemente, criticando, a partir daí, o etnocentrismo, o nacionalismo e o racismo biologista do nacional-socialismo.

Por mais que autores como Emmanuel Faye se esforcem (num esforço que desemboca na distorção dos próprios textos) por encontrar em Heidegger uma adesão ao nacionalismo, ao etnocentrismo ou ao racismo, a mera leitura dos textos de Heidegger, particularmente das suas lições nesta época, tornam inviável

² Usamos, adaptada, a tradução portuguesa de Fausto Castilho, Heidegger (2012, p. 1041).

esta sugestão. Dou apenas um exemplo, entre vários que poderiam ser mencionados. No dia em que se comemorava o primeiro aniversário da chegada de Hitler ao poder, a 30 de janeiro de 1934, a Universidade de Freiburg, de que Heidegger era então reitor, recebia a visita de um dos principais literatos promovidos pelo regime nazi, Erwin Guido Kolbenheyer. Heidegger aproveita a ocasião para se confrontar, nas suas lições, com o nacionalismo neoromântico da tese de Kolbenheyer segundo a qual a poesia deve ser entendida como expressão da vida e das vivências originais de um povo. Ao fazê-lo, aproveita também para tecer considerações sobre um ideólogo nazi como Alfred Rosenberg, dirigente do Partido Nazi, seu Presidente durante o tempo que Hitler passara na prisão e autor de *O Mito do Século XX*, livro onde é exposta a doutrina racial do regime; ou sobre um filósofo da história e historiador consagrado e apreciado pelo regime como Oswald Spengler, autor de *A Decadência do Ocidente*, para quem a história ocidental teria de ser compreendida como expressão da vivência daquilo a que chamava uma cultura fáustica. E fá-lo nos seguintes termos críticos e mesmo irónicos:

Pode-se conceber estas vivências como vivências de um indivíduo singular – de forma “individualista” – ou como expressão de uma alma das massas – de forma “colectivista” – ou, com Spengler, como expressão de uma alma da cultura, ou, com Rosenberg, como expressão de uma

alma da raça ou como expressão de uma alma do povo. [...] O escritor Kolbenheyer diz: ‘a poesia é uma função do povo biologicamente necessária’. Não é preciso muito entendimento para notar: isso também vale para a digestão, também ela é uma função biologicamente necessária de um povo, e até de um povo saudável. Quando Spengler concebe a poesia como expressão da respectiva alma da cultura, isso também vale para a produção de bicicletas e automóveis. Isso vale para tudo, ou seja, isso não vale nada. [...] Se algo pode e tem de ser coberto com o muito mal usado título ‘liberal’ é este modo de pensar. (HEIDEGGER, 1983, p. 26-28).

47

A base da crítica de Heidegger àquilo a que se poderia chamar a elevação do povo a ente e valor supremo pelo nacional-socialismo encontra-se na noção de que uma tal elevação não seria senão uma espécie de movimento dialéctico negativo, no qual a tese ou a posição afirmada em primeiro lugar – a posição do indivíduo como valor supremo e a subordinação do colectivo ao individual – seria directamente invertida numa antítese ou contraposição: a colocação do colectivo como valor supremo e a subordinação do individual ao colectivo. Para Heidegger, passar da colocação do homem individual como valor supremo para a colocação do povo como este valor constituiria um movimento de inversão que decorreria dentro de uma mesma posição fundamental, caracterizada por uma

filosofia dos valores baseada numa subordinação dos entes a um ente supremo que os determinaria. Trata-se do mesmo processo que decorre naquilo a que Heidegger chamará a história do primeiro início do pensar ocidental: Nietzsche consoma a metafísica invertendo o dualismo platónico, mas mantendo precisamente o dualismo que constitui o fundamento metafísico do próprio platonismo.

No seu seminário do semestre de Inverno de 1933-34, apresentando este movimento de inversão num matiz político, Heidegger fala numa relação caracterizada pela presença de um poder absoluto e soberano. Segundo Heidegger, do mesmo modo que o absolutismo monárquico teria atribuído o estatuto de poder supremo ao Estado, ou ao príncipe que encarnava esse Estado, representando, governando e determinando o povo, a revolução democrática mover-se-ia dentro do mesmo absolutismo, atribuindo agora ao povo, outrora o elemento governado e dominado, o próprio poder absoluto.

Temos aqui o domínio que já não reconhece nada acima de si, ele torna-se aqui soberania, onde o poder supremo é captado como essência e expressão do Estado. A partir deste estado, no qual o Estado, enquanto poder supremo, é apenas de um ou de poucos, explica-se a tendência para passar esta soberania para o outro parceiro, o povo, o que necessariamente conduz ao outro extremo. Só a

partir do pensamento da soberania do absolutismo podemos compreender e explicar efectivamente a essência da Revolução Francesa enquanto contra-fenómeno. (HEIDEGGER, 2009, p. 84).

A partir destas considerações sobre a democracia, Heidegger não poderia deixar de pensar que, do mesmo modo que a democracia se move no mesmo plano de pensamento do absolutismo monárquico por ser a sua simples inversão, transferindo o poder absoluto do príncipe para o povo e não conseguindo ultrapassar esse mesmo absolutismo, também o colectivismo nacional-socialista, transferindo o estatuto de ente supremo da personalidade individual para o ente colectivo do povo, se moveria dentro do mesmo pressuposto metafísico do próprio liberalismo.

Para Heidegger, ao invés, tratar-se-ia de encontrar uma política que superasse esse pressuposto, fundando a política não na metafísica subjacente à noção de ente supremo e de valor, mas naquilo a que ele chamará um “outro início do pensar”, marcado pela ultrapassagem da hierarquia dos entes em função de um ente supremo. Se a essência do homem, enquanto Dasein, consistia na sua existência, se o homem, de acordo com o seu ser, não poderia ser considerado como um ente subsistente, como uma substância enquadrada numa hierarquia de substâncias, uma política que partisse do ser do homem não se poderia

traduzir na tentativa de fundamentar uma ordem hierárquica baseada na subordinação a um ente superior ou a um valor supremo. Longe de se centrar numa ordem em que a política estivesse colocada ao serviço do estabelecimento do indivíduo como valor supremo da vida política, ou do povo, seja sob que forma for, como “ser superior” ao qual o indivíduo se teria de subordinar, uma política baseada na análise da constituição ontológica do Dasein teria como ponto de partida uma noção contrária a esta: a noção de que o homem (tanto o indivíduo humano quanto o povo) não é, na sua essência, uma substância, mas uma relação ao ser, uma pertença originária à própria existência, que o caracteriza como finito e como entregue ao poder ou à “supremacia” (a *Übermacht*) de algo – o ser – que o ultrapassa e apropria. Noutros termos: para Heidegger, a política deveria partir do princípio de que o povo não é um valor supremo, mas a tradução da pertença do homem, enquanto Dasein, ao próprio ser cuja abertura constitui a sua existência. Como escreve Heidegger, nas suas *Contribuições à Filosofia*:

Só se pode conceber a essência do povo a partir do Da-sein, isto é, ao mesmo tempo, saber que o povo nunca pode ser meta e fim e que este opinar é apenas uma extensão “étnica” do “liberal” pensamento do “eu” e da representação económica da manutenção da “vida”. (HEIDEGGER, 1989, p. 319).

A rejeição por Heidegger da visão do mundo nacional-socialista, e daquilo a que chama o “pensar étnico” (*völkisches Denken*), não ocorre através de uma oposição ao regime nacional-socialista. Ela ocorre através de uma tentativa de pensar o nacional-socialismo como correspondendo a uma ultrapassagem de uma posição etnocêntrica. A base para tentar pensar o nacional-socialismo desta estranha maneira encontra-se em Heidegger sobretudo numa meditação em torno dos ensaios de Ernst Jünger *A Mobilização Total* e *O Trabalhador*, respectivamente de 1930 e de 1932. Nestes ensaios, Jünger tinha-se referido à categoria do trabalho como a base para a compreensão de uma nova relação entre o homem e o mundo, superando a concepção do trabalho como uma relação pela qual um sujeito humano se relacionaria com o mundo transformando-o crescentemente e colocando-o ao seu serviço. Esta compreensão liberal e burguesa do trabalho, pela qual este se constituiria como uma actividade de colocação do mundo ao serviço de uma vida humana cada vez mais cómoda e segura, seria crescentemente substituída, segundo Jünger, por um “carácter total do trabalho” (*totaler Arbeitscharakter*). Um tal conceito expressaria a “mobilização total” (*die totale Mobilmachung*), ou seja, a apropriação dinâmica do mundo, e do próprio homem dentro do mundo, por uma força elementar de crescimento de poder – Jünger refere-se-lhe através da expressão de Nietzsche “vontade de poder” – que se traduz

precisamente no carácter ininterrupto e imparável dessa crescente mobilização.

Na mobilização total, que encontra naquilo a que Heidegger chamará a maquinação (*Machenschaft*) e a técnica a sua máxima expressão, o homem torna-se cada vez menos o valor supremo e o centro do ente, e passa a não ser senão uma expressão da própria apropriação do mundo pelo trabalho. É neste sentido que o homem se torna, segundo Jünger, cunhado pela figura do trabalhador (*Gestalt des Arbeiters*). Enquanto trabalhador, o homem singular já não é propriamente um indivíduo, mas cada homem se converte, na sua singularidade, na mera expressão singular dessa figura, na expressão de um tipo (*Typus*) determinado por essa mesma figura. Tal quer dizer, noutros termos, que ele já não pode ser considerado a partir da dicotomia entre o individual e o colectivo. O homem já não é nem um indivíduo que obtém segurança no mundo através do seu trabalho nem o membro de um povo cuja vida é promovida por esse mesmo trabalho, mas, na sua singularidade enquanto trabalhador, ele é a expressão de um tipo que pertence ao trabalho e cuja essência é, por inteiro, por ele apropriada. Por outras palavras, tal quer dizer que, sob a figura do trabalhador, o homem já não é o “senhor do ente” (para usar a conhecida expressão de Heidegger da *Carta sobre o “humanismo”*), que o seu domínio já não pode ser pensado

como soberania e segurança, e que o seu poder coincide com a sua própria mobilização, isto é, com a sua entrega impotente a uma supremacia ou a uma superpotência que o mobiliza.

Na sua adesão ao nacional-socialismo, Heidegger procura interpretá-lo precisamente a partir da noção jüngeriana do trabalho, articulando-a com uma recusa do “pensar étnico” e do biologismo racista. É neste sentido que as referências ao *Trabalhador* de Jünger se tornam constantes no pensamento de Heidegger sob os primeiros anos do nacional-socialismo. No discurso de assunção do reitorado em 1933, *A Auto-afirmação da Universidade Alemã*, Heidegger, sob a evocação implícita da *República* de Platão, exorta os estudantes alemães ao cumprimento de três serviços concomitantes: o serviço de trabalho, o serviço militar e o serviço de saber. Tais serviços consistiriam na resolução para uma entrega do homem àquilo a que Heidegger, neste contexto, chama a “supremacia” do seu mundo espiritual. A ciência, pensada a partir do seu início grego enquanto questionar daquilo que é mais digno de ser questionado, consistiria em estar exposto e entregar-se a este mesmo mundo. E, por isso, seria sobretudo o serviço de saber que tornaria claro aos estudantes alemães, isto é, aos futuros “líderes” e “guardiães” do povo alemão, que a transformação da Alemanha de então consistiria não em o homem individual se submeter ao colectivo

enquanto valor supremo, mas em o homem assumir resolutamente a sua finitude e se entregar, no seu povo, à “supremacia” do ser, da sua história e do seu mundo: “Este povo actua no seu destino na medida em que coloca a sua história na manifestação da supremacia de todas as potências formadoras de mundo da existência humana, combatendo sempre de novo pelo seu mundo espiritual”. (HEIDEGGER, 2000a, p. 113). Do mesmo modo, num dos mais importantes discursos que faz na qualidade de reitor, intitulado precisamente *O Estudante Alemão como Trabalhador*, Heidegger insiste na ideia de que o trabalho consistiria não na entrega gradual do mundo ao domínio do homem, entendido tanto individual como colectivamente, mas na entrega do homem enquanto trabalhador, no seu povo, à supremacia da história, do mundo e do ser:

O homem coloca-se, enquanto *trabalhador*, em contraposição com o ente no seu todo. Nessa contraposição acontece a habilitação, imposição, concertação e ligação das potências despoletadas na configuração da Terra. [...] O trabalho desloca e concerta o povo com o campo de actuação de todas as potências do ser. A articulação que se configura *no* trabalho e *enquanto* trabalho da existência étnica [*völkisches Dasein*] é o Estado. O Estado nacional-socialista é o Estado do trabalho. (HEIDEGGER, 2000b, p. 205-206).

É sobretudo nos seus seminários sobre Jünger que Heidegger é claro relativamente à sua rejeição do “pensar étnico” como um pensamento que participa da mesma essência que o egoísmo liberal, isto é, como um pensamento baseado na subjectividade de um sujeito que se coloca diante do mundo como diante do seu domínio:

O homem não é menos sujeito, mas é-o mais essencialmente quando se concebe como nação, como povo, como raça, como uma humanidade que se estabelece sobre si mesma. Aqui deve ser notado particularmente que também e precisamente o pensamento da raça só é possível na base da subjectividade. (HEIDEGGER, 2004, p. 38).

E ainda,

Sujeito pode também ser um povo, uma “nação” que se coloca a si mesmo e os seus interesses vitais e o seu “padrão” como meta. [...] Sujeito pode ser uma humanidade planetária, uma nova raça. Raça – um conceito puramente subjectivo. (HEIDEGGER, 2004, p. 67).

No entanto, se Heidegger se apropria do conceito de trabalho em Jünger para através dele rejeitar como uma forma particular de liberalismo a visão do mundo etnocêntrica do povo como valor supremo, a sua apropriação não exclui uma confrontação com o pensamento jüngeriano como um pensamento que, determinado por Nietzsche, ainda se

move naquilo a que se poderia chamar o esquema metafísico da subordinação da totalidade dos entes a um ente supremo que a determina.

Jünger encontra no conceito de Nietzsche de vontade de poder aquilo que designa como o “elementar”. É esta realidade fundamental que se impõe como imperativo e que desponta num mundo crescentemente mobilizado e determinado pelo carácter total do trabalho. Tal quer dizer que, para Jünger, a vontade de poder não é a vontade do homem, mas a vontade que, configurando o homem segundo a figura do trabalhador, o torna objecto mobilizado pelo trabalho e pela vontade de poder que ele serve. Assim, para Jünger, já não é o homem que se encontra no lugar de ente supremo ou de valor fundamental, mas é a própria vontade de poder, uma potência elementar que constantemente se potencia numa mobilização crescente, que ocupa esse lugar. Daí que Heidegger situe Nietzsche no ponto culminante da metafísica ocidental, colocando também o trabalhador de Jünger nesse mesmo ponto: no ponto em que já não é o homem, mas a vontade de poder no homem o sujeito que domina o mundo e torna o próprio homem um objecto mobilizado. Como escreve Heidegger: “Na figura do trabalhador, a subjectividade do homem alcança a sua consumação no incondicional e a sua expansão no planetário”. (HEIDEGGER, 2004, p. 40).

Esta confrontação com a manutenção da metafísica da vontade de poder em Jünger permite a Heidegger abrir caminho para uma crítica política que se estende para além da rejeição do racismo biológico e etnocêntrico do “pensar étnico”. Para Heidegger, não se trata apenas de rejeitar, com base na convergência com a concepção jüngeriana do trabalho enquanto potência elementar mobilizadora do homem, a colocação deste mesmo homem como “valor supremo”. Trata-se sempre também de, pensando contra Jünger, ultrapassar a própria noção de que uma potência qualquer, estabelecida como sujeito fundamental ou como substância elementar, se constitua como ser superior ou “realidade última” à qual todas as outras realidades se devem subordinar. Assim, Heidegger não apenas pensa a política a partir da rejeição de uma perspectiva etnocêntrica e racista que colocaria o povo como valor supremo, mas procura pensá-la também a partir da rejeição de qualquer relação de subordinação. Tal quer dizer que, no pensamento político de Heidegger, não era apenas o povo que não deveria ocupar o lugar de ente supremo, tal como era estabelecido na Alemanha pelo movimento nacional-socialista, mas era também o próprio Estado, aquele que se determinaria na modernidade pelo monopólio do exercício de um poder supremo, soberano e indisputado, que não se poderia constituir segundo essa determinação. Neste contexto, ao

rejeitar uma política caracterizada pela colocação do Estado como ente supremo, Heidegger confronta-se sobretudo com Carl Schmitt e com o seu conceito do político enquanto algo que antecede e é pressuposto pelo conceito de Estado.

Num livro a que Heidegger atribui bastante importância no contexto da sua tentativa de pensar o conceito de Estado, em *O Conceito do Político*, Schmitt afirma logo na sua primeira frase: “O conceito de Estado pressupõe o conceito do político”. (SCHMITT, 2015, p. 41). Esclarecendo essa frase inicial, Schmitt refere-se depois à dimensão do político como a possibilidade de distinguir entre amigo e inimigo (SCHMITT, 2015, p. 51), a qual, não se podendo confundir com a dimensão estatal, deveria ser por ela assumida e protagonizada. O Estado não seria idêntico ao político e o político não se poderia reduzir, como sugeriam juristas como Georg Jellinek, àquilo que pertenceria ao Estado e se caracterizaria como estatal. No entanto, se o político se constituiria como uma realidade mais fundamental que o Estado, sendo irreduzível, por conseguinte, à sua essência, tal não quereria dizer que o Estado não se deveria apropriar desse mesmo político. Segundo Schmitt, se o político se caracteriza pelo grau mais extremo de uma cisão, abrindo a distinção entre amigo e inimigo, tal quereria dizer justamente que o Estado teria como missão capturar o político e circunscrever a relação de inimizade política numa esfera pública. Noutros termos: segundo

Schmitt, o Estado não seria confundível com o político, na medida em que outros âmbitos da realidade – o ético-humanitário, o económico, o estético, o religioso – poderiam estar na base de relações de inimizade. Uma religião, por exemplo, mover-se-ia no plano político se tivesse força suficiente para declarar a partir do seu critério religioso uma guerra santa e estabelecer a partir dele uma diferenciação amigo-inimigo. Mas se o político não se poderia confundir com o estatal, na medida em que âmbitos não estatais poderiam determinar relações políticas e agrupar os homens entre amigos e inimigos, o político, segundo Schmitt, dever-se-ia ainda associar privilegiadamente ao Estado, na medida em que este ocuparia o lugar central numa estrutura em que, se o Estado lograsse monopolizar o político, as relações de inimizade se circunscreveriam numa esfera pública.

Para que pudesse circunscrever a distinção amigo-inimigo a uma esfera pública, o Estado não poderia deixar de ocupar, no plano político, o lugar de um ente supremo. A *Teologia Política* de Schmitt, aliás, tinha explorado esta analogia entre um plano político, por um lado, e um plano teológico e metafísico, por outro, no qual o estado de excepção surgia como um análogo do milagre, o Estado como um análogo de Deus, etc. É a partir da colocação do Estado como ente supremo que o pensamento político de Schmitt se desenvolverá como uma defesa de que o Estado assumisse o monopólio do político, o monopólio da distinção entre amigo e

inimigo, assenhoreando-se do político enquanto “realidade elementar” que, caso o Estado não a monopolizasse, tenderia a estabelecer com toda a realidade uma relação de domínio, determinando politicamente e subordinando às relações extremas da distinção amigo-inimigo todos os âmbitos da realidade. Consequentemente, tal como Jünger tinha ultrapassado a colocação do povo como ente supremo, mas mantivera o esquema metafísico no qual uma vontade de poder determinava o ente no seu todo, assim também Schmitt ultrapassara a colocação do Estado como ente supremo, mas mantivera a estrutura política na qual o político constituiria um âmbito separado de outros âmbitos (um âmbito que deveria permanecer separado, mas que, no entanto, poderia tornar-se determinante de todos os outros). Assim, tal como a vontade de poder em Jünger, ao tornar-se mais originária do que o próprio homem, seria a consumação da subjectividade humana, assim também o conceito do político de Schmitt, ao remeter para um plano anterior ao Estado e por ele pressuposto, não seria senão a consumação da soberania e da estrutura de dominação estabelecida pelo próprio Estado.

Para o pensamento político de Heidegger, tratar-se-ia de ultrapassar não apenas a colocação do povo ou do Estado como um ente ou um valor supremo, mas a própria estrutura metafísica de dominação que estaria

na base dessa mesma relação. Tal corresponderia à ultrapassagem da noção liberal de que o político constituiria uma esfera entre esferas não políticas; um âmbito originário, elementar e determinante do qual a possibilidade de diferenciar amigo e inimigo seria o indicador fundamental. Daí que Heidegger possa escrever, no seminário de Inverno de 1934-35, que “Carl Schmitt pensa de forma liberal”. (SCHMITT, 2011, p. 174). Visando criticamente Carl Schmitt desta forma paradoxal, caracterizando-o como liberal, dir-se-ia que o pensamento político de Heidegger se dirige para aquilo a que se poderia chamar uma crítica do substancialismo político, assim como para a compreensão de que na essência do político se encontraria não a manifestação de um ente supremo, originário ou soberano, capaz de diferenciar amigo e inimigo, mas uma relação fundamental que decorreria da própria constituição ontológica do Dasein como ser-com e que, admitindo a possibilidade da diferenciação entre amigo e inimigo, não a poderia privilegiar enquanto relação política.

Heidegger procurará escapar a uma política liberal na medida em que intenta deslocar a política para fora de uma estrutura de pensamento substancialista, na qual uma substância ou um ente supremo surge como o elemento determinante da vida política. Tal como o Dasein é essencialmente ser-no-mundo e não algo substancial ou subsistente que

esteja aí presente, um *Vorhandenes*, tal como o *Dasein* é essencialmente relação enquanto algo já sempre lançado como ser-no-mundo, assim também uma política pensada a partir da estrutura originariamente relacional do *Dasein* não poderia deixar de ser relação. Mas que relação essencial acontece na política? Heidegger descreve a relação essencial que acontece na política a partir da noção de uma relação essencial e originária entre povo e Estado. Para Heidegger, se nem o povo nem o Estado podem ser compreendidos como valores supremos ou como um ser superior que funcionasse como núcleo central em torno do qual gira toda a realidade, povo e Estado constituem uma estrutura originariamente relacional que só pode ser pensada com base na reciprocidade da própria relação.

A partir da noção de uma reciprocidade originária entre povo e Estado, o pensamento político de Heidegger assentará no estabelecimento de uma analogia essencial entre a relação povo-Estado e a relação ente-ser. O *Dasein* é precisamente, no seu modo de ser, o eixo da articulação entre ente e ser. Da-sein quer dizer, precisamente, o ser que é "aí" no ente. Assim, do mesmo modo que o *Dasein*, ao constituir-se como o ente para o qual o seu próprio ser está em questão, abre o acesso ao ser a partir da sua diferença em relação a ele, do mesmo modo que o *Dasein* é, na sua essência, esse mesmo acesso, assim também o povo se deveria constituir

politicamente não como valor supremo, ou como estrutura elementar à qual se deveria referir toda a realidade política, mas como evocação de um cuidado que a cada passo deveria ser cultivado no seio do povo por um enraizamento na vida política que o Estado protagoniza. Para o pensamento político de Heidegger, o povo seria um ente político que teria a seu cargo o seu próprio ser, ou seja, o seu Estado. O povo é, então, o ente cujo ser é o próprio Estado; e o Estado, por seu lado, não é senão o ser do povo (HEIDEGGER, 2009, p. 74-75; HEIDEGGER, 2000c, p. 333). O pensamento político de Heidegger procurará extrair explicitamente desta relação originária entre Estado e povo todas as suas implicações: "O povo, o ente tem uma relação muito determinada com o seu ser, o Estado. Temos agora de reflectir sobre como esta relação povo-Estado e ente-ser estão essencialmente ligadas". (HEIDEGGER, 2009, p. 74). Colocada a questão nestes termos, dir-se-ia que seria possível caracterizar quatro características fundamentais que marcam o pensamento político de Heidegger enquanto tentativa de pensar o político para além de uma concepção liberal de Estado e povo.

Em primeiro lugar, Heidegger é extremamente claro na sua rejeição de que o povo ou a raça pudessem ser encarados como um valor supremo ou como um fim da vida política. Esta perspectiva seria, como já foi dito, a posição daquilo a que poderíamos chamar a ortodoxia racista e biologista

do nacional-socialismo, para a qual o Estado não seria senão um meio e um instrumento ao serviço da vida do povo ³. A defesa por alguns comentadores de que a filosofia heideggeriana teria um carácter racista ou etnocêntrico é explicitamente desmentida pelos próprios textos de Heidegger.

Em segundo lugar, na sua confrontação com o conceito do político de Schmitt, Heidegger é também claro na sua afirmação de que o Estado não poderia ser um ente político determinado por um valor supremo, assumindo o monopólio do político enquanto diferenciação entre amigo e inimigo. Para Heidegger, não seria esta a relação política originária, mas a relação entre povo e Estado que, a partir da sua reciprocidade originária, permitiria pensar politicamente para além do liberalismo.

Em terceiro lugar, poder-se-ia dizer que o pensamento político de Heidegger rejeita o conceito moderno de soberania e a estrutura metafísica da subordinação que o suporta. A abordagem do político a partir da relação povo-Estado implicaria a noção da responsabilidade de cada membro do povo assumir resolutamente a sua herança, fazendo com que o povo assumisse

resolutamente o cuidado do Estado que constitui o seu ser. Do mesmo modo que o homem, enquanto Dasein, tem uma relação privilegiada com o ser, sendo chamado a cuidar dessa relação e podendo esquecer-se dela, decaindo numa existência inautêntica, assim também o povo, enquanto ente que participa do modo de ser do Dasein, não apenas tem uma relação privilegiada com o seu ser, o Estado, mas tem de cuidar resolutamente dessa relação naquilo a que Heidegger chama uma relação erótica com esse mesmo Estado:

O homem é consciente do seu ser e do ser de outros entes, tem consciência. Esta consciência do homem não é apenas algo passível de ser sabido, algo que se pode saber ou não, mas é uma faculdade fundamental do seu Dasein. Trata-se, para o homem, do seu próprio ser, e em virtude da consciência ele pode ocupar-se dele. A elevação da consciência humana alberga em si a possibilidade da profunda queda na inconsciência. Na constante impotência da inconsciência e ausência de consciência moral, o homem afunda-se abaixo do animal. O animal não tem relação ao ser, não pode ser inconsciente, arruinado ou indiferente. Mas o homem perde, com a consciência e a consciência moral, a sua dignidade própria. Sem a consciência, o saber e o cuidar da elevação e profundidade, da grandeza e da impotência do seu ser no todo do mundo, ele já não é como homem, e como ele não pode ser nem animal, nem planta, nem

³ Cf., por exemplo, Alfred Rosenberg: "O Estado já não é hoje, para nós, um ídolo autónomo diante do qual todos se teriam de reduzir a pó; o Estado já não é um fim, mas é apenas um meio para a manutenção do povo". (ROSENBERG, 1933, p. 526).

objecto, ele não é, no fundo, absolutamente nada. Com a perda da consciência, o ser humano torna-se nulo. Assim como o ente homem é consciente do seu ser-homem, de como se relaciona com ele e se ocupa dele, assim também o ente povo tem uma relação fundamental de saber ao seu Estado. O povo, o ente que efectiva no seu ser o Estado, sabe acerca do Estado, ocupa-se dele e quere-o. Tal como qualquer homem quer viver, quer ser aí enquanto homem, tal como se mantém duradouramente e ama o seu Dasein no mundo, assim o povo quer e ama o Estado enquanto seu modo de ser enquanto povo. O povo é dominado pelo ímpeto, pelo *erôs* para com o Estado. (HEIDEGGER, 2009, p. 76).

Finalmente, em quarto lugar, o pensamento político de Heidegger assume explicitamente uma herança hegeliana, razão pela qual o seminário de 1934-35 é dedicado à filosofia do direito de Hegel. A partir desta herança, Heidegger encara o seu pensamento político como uma verdadeira superação dialéctica da contraposição entre a unilateralidade de um pensamento liberal individualista, por um lado, e, por outro lado, a unilateralidade de manter a estrutura do pensamento liberal invertendo o seu individualismo inicial num colectivismo. Assim, se Schmitt, no livro que marca a sua adesão ao nazismo – *Estado, Movimento, Povo* – afirmara que no dia da chegada de Hitler ao poder, a 30 de Janeiro de 1933, Hegel tinha morrido (SCHMITT,

1933, p. 32), significando com isso que teria desaparecido a dicotomia liberal entre Estado e sociedade, Heidegger escreve, contrapondo-se, mais uma vez, a Schmitt: “A 30.1.33, ‘Hegel morreu’ – não! Ele ainda não ‘viveu’! – só aí ele se tornou *vivo* – tal como a história se torna viva ou morre”. (SCHMITT, 2011, p. 85).

Com uma tal afirmação, Heidegger mostra perfeitamente a natureza das suas esperanças no então novo regime nacional-socialista. Este não só não corresponderia à morte de Hegel, isto é, à morte do Estado hegeliano e à sua transformação num instrumento ao serviço do povo e do movimento nazi, tal como Alfred Rosenberg ou juristas nazis como Otto Koellreutter tinham explicitamente afirmado (KOELLREUTTER, 1935, p. 11), mas deveria significar uma superação dialéctica da oposição entre individualismo e colectivismo.

Sob o ponto de vista político, tal implicaria tentar pensar um poder que já não correspondesse ao estabelecimento de um ente como detentor de um poder de governação absoluto e soberano: um poder que assentasse não na subordinação de homens a outros homens que os governassem, mas no exemplo em que cada um fosse chamado a assumir resolutamente a sua responsabilidade pelo seu próprio ser. É para a tentativa de pensar aquilo a que se poderia chamar um “outro início” da política, uma política que já não partisse do paradigma da soberania e da divisão entre governantes e governados, que a abordagem do político pelo

pensamento de Heidegger definitivamente se orienta.

REFERÊNCIAS

DIETRICH, O. *Die philosophischen Grundlagen des Nationalsozialismus*. Berlin: Ferdinand Hirt, 1935.

HEIDEGGER, M. ZIEGLER, S. (ed.). *Hölderlins Hymne "Germanien" und "Der Reihn"*. In: *Gesamtausgabe*. Vol. 39. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

_____; HERRMANN, F.-W. v. (ed.). *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. *Gesamtausgabe*. Vol. 65. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.

_____. Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. In: HEIDEGGER, H. (ed.) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. *Gesamtausgabe*. Vol. 16. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000a.

_____. Der Deutsche Student als Arbeiter. In: HEIDEGGER, H. (ed.) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. *Gesamtausgabe*. Vol. 16. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000b.

_____. Die gegenwärtige Lage und die künftige Aufgabe der deutschen Philosophie. In: HEIDEGGER, H. (ed.) *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. *Gesamtausgabe*. Vol. 16. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000c.

_____. TRAWNY, P. (ed.). *Zu Ernst Jünger*. *Gesamtausgabe*. Vol. 90. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.

_____. Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat. In: DENKER, A.; ZABOROWSKI, H. (ed.). *Heidegger und der Nationalsozialismus: Dokumente. Heidegger-Jahrbuch*. vol. 4. Freiburg / München: Karl Alber, 2009.

_____. Hegel. Rechtsphilosophie. In: TRAWNY, P. (ed.). *Seminare Hegel – Schelling*.

Gesamtausgabe. Vol. 86. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.

_____. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012.

KOELLREUTTER, O. *Volk und Staat in der Weltanschauung des Nationalsozialismus*: Berlin: Pan-Verlagsgesellschaft, 1935.

ROSENBERG, A. *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*. München: Hoheneichen, 1933.

SCHMITT, C. *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.

_____. *O Conceito do Político*. Trad. Alexandre Franco de Sá. Lisboa: Edições 70, 2015.

Submetido: 19 de janeiro de 2017

Aceito: 17 de fevereiro de 2017

A Subjetividade como Fundamento da Técnica

Subjectivity as the Foundation of the Technique

Prof. Marco Aurélio Werle

Associado Livre Docente do Departamento de Filosofia da USP¹

RESUMO

Partindo de uma abordagem da conexão entre a técnica e a subjetividade no pensamento de Martin Heidegger, a partir de *A questão da técnica* e *A época da imagem de mundo*, o artigo pretende tematizar o modo como o ser humano se coloca no mundo, de acordo com a questão do ser. Para tanto, é preciso recorrer ao ensaio *A origem da obra de arte*, no qual se indica uma noção "produtiva" de técnica (*techné*) a partir do fenômeno da arte e da poesia.

59

PALAVRAS-CHAVE

Heidegger; Questão da Técnica; Subjetividade; Arte

ABSTRACT

Starting from an approach of the connection between technique and subjectivity in Martin Heidegger's thought, from *The Question of Technique* and *The Era of the Image of the World*, the article intends to thematize how the human being is placed in the world, of according to the question of being. To do so, one must resort to the essay *The Origin of the Work of Art*, in which a "productive" notion of technique (*techné*) is indicated from the phenomenon of art and poetry.

KEYWORDS

Heidegger; Question of Technique; Subjectivity; Art

¹ Email: mawerle@usp.br

INTRODUÇÃO

O ponto central da abordagem que Heidegger realiza da técnica reside, a meu ver, no estabelecimento da diferença entre a técnica enquanto um fenômeno “visível” e real do mundo moderno, principalmente desde o século XIX, e a essência da técnica, que consiste num modo de pensamento que não é “visível”, mas que opera com uma espécie de quadro de atitudes, procedimentos e expectativas que estão “por trás” daquele fenômeno. Com isso desloca-se o problema ou a questão da técnica, desde um plano prosaico e específico para o plano filosófico de discussão. Esse deslocamento exige que se empregue, para efeito de discussão mais precisa, o termo “técnica” e não o termo “tecnologia”. Pois, a tecnologia, tal como se compreende usualmente esse termo, diz respeito a procedimentos de implementação, de gestão e de operação da técnica no nível visível e aparente, ao passo que a dimensão metafísica e filosófica por trás desse fenômeno não é de início um problema tecnológico. Por isso Heidegger afirma que “a técnica não é a mesma coisa que a essência da técnica”. (HEIDEGGER, 1997, p. 41).

No âmbito metafísico, torna-se decisivo perceber a conexão entre a técnica e a origem do termo, junto aos gregos, que a denominavam de *techné* e a aproximavam da *poiesis*. A dimensão filosófica envolve o questionamento do sentido mesmo do que vem a ser uma produção para o homem, ou seja, do que significa o ser

humano colocar-se no mundo ou estar colocado nele². O problema da produção não se refere apenas a um modo de operar do homem no mundo, como quando se fala de “modo de produção”, etc. e sim se refere ao próprio sentido de ser do ser humano, que necessita “produzir-se” quando entra na existência, o que significa instalar-se e deixar com que algo, a natureza e o mundo, se manifestem nele. No limite, o assunto envolve o próprio sentido do ser, o modo como o homem “resolve” ou “compreende” o ser do ente.

Com isso também fica claro que a tecnologia não pode ser compreendida por meio de uma discussão meramente técnica, feita por tecnólogos que se instalam no quadro de uma discussão de causas e efeitos. Heidegger mesmo começa sua abordagem da questão da técnica revendo o sentido que a doutrina das quatro causas tinha entre os antigos e o modo como a técnica moderna resulta de uma particular compreensão da causa eficiente deslocada de seu quadro originário de significação e de cumplicidade com as demais causas. O tecnólogo via de regra assume como óbvia a proeminência da causa eficiente sobre

² Remeto ao artigo “Heidegger e a produção técnica e artística da natureza” *Trans/Form/Ação*, 2011, vol. 34, pp. 95-108, no qual ressaltei o termo “stellen” e seus derivados verbais e nominais como decisivos para a reflexão heideggeriana. O que se segue é em larga medida uma retomada daquele artigo, um aprofundamento e um esclarecimento de algumas passagens.

as demais causas, a material, a final e a formal. Ele encontra-se desde sempre imerso e “dentro” do problema a ser enfrentado, sendo que carece do necessário distanciamento crítico. “A concepção corrente de técnica, segundo a qual ela é um meio e um fazer humano, pode, por isso, ser chamada de determinação instrumental e antropológica da técnica”. (HEIDEGGER, 1997, p. 43).

Para examinar esse remanejamento, operado pelo pensamento de Heidegger, precisamos inicialmente verificar alguns motivos temáticos do ensaio *A questão da técnica*. Num segundo momento, a saber, já no plano filosófico, temos que partir para o ensaio *A época da imagem de mundo*. E, por último, coloca-se o ensaio *A origem da obra de arte*. Esses são, a meu ver, os principais textos de Heidegger sobre o problema.

1.

Como mencionado, Heidegger afirma no início do ensaio sobre a técnica que “a técnica não é nada de técnico” e distingue a técnica da essência da técnica. Uma coisa é pensar a técnica tal como se mostra imediatamente aos nossos olhos, segundo a relação instrumental como um meio para fins, outra coisa é pensar a técnica pelo modo como ela se apresentou segundo a sua essência histórica, enquanto uma atitude decidida antes mesmo que a técnica se revelasse na prática e na existência. A palavra essência é então tomada

segundo o verbo *wesen* e a pergunta pela essência da técnica é a pergunta pelo modo de como se apresenta ou se essencializa a técnica em seu rasgo fundamental. Dito de outra forma: é preciso verificar que tipo de pensamento metafísico permitiu que a técnica se tornasse um fenômeno central de nossa existência, desde o fim do século XVIII.

Disso decorre um fato simples: a essência da técnica não reside no modo de surgimento da técnica industrial e de máquinas, no século XVIII, como algo posterior ao surgimento das ciências matemáticas, desenvolvidas no século XVII. Não se pode simplificar o problema considerando que a técnica seja meramente ciência aplicada. Essa concepção pode até ter uma validade no âmbito da concepção instrumental da técnica, enquanto uma consequência da implementação da técnica, mas não é suficiente para esclarecer a essência mesma da técnica, a qual está comprometida antes com a metafísica da época moderna. É essa metafísica que sistematizou a experiência antiga da técnica, calcada sobretudo num saber, em um modo de fazer sistemático e engrenado, que Heidegger denomina de *Ge-stell* e que eu traduzi por “armação”³. A armação exprime a essência da técnica moderna, que concatena o fazer, a causa eficiente

³ *A questão da técnica*. Tradução de Marco Aurélio Werle com apresentação de Franklin Leopoldo e Silva. Revista *Scientia Studia*. Departamento de Filosofia/USP, 2007/primeira impressão em Cadernos de tradução, Departamento de Filosofia da USP, 1997.

num amplo sistema de exploração, armazenamento, distribuição e consumo. O próprio fazer perde com isso o seu sentido específico de atuação e de ação, já que encontra-se diluído numa grande rede de dependências recíprocas. “Armação significa a reunião daquele pôr que põe o homem, isto é, que o desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência”. (HEIDEGGER, 1997, p. 67).

A época moderna, palco desta transformação, é situada no começo do ensaio *A época da imagem de mundo*, a partir de cinco características, que exprimem o propósito de o homem penetrar e dominar a natureza como sujeito. Num primeiro plano apresenta-se o fenômeno da ciência e juntamente com ela a técnica moderna, cuja realidade é a técnica de máquinas. Essa, porém, como já enfatizei, não deve ser compreendida como mera aplicação da ciência, pois implica uma transformação específica da práxis e da atitude humana, cuja origem é a metafísica moderna. No horizonte da metafísica moderna se apresentam as outras três características que exprimem desdobramentos no campo da moderna experiência artística, cultural e religiosa: a arte se desloca para o âmbito da estética e o fazer humano se transforma em cultura, no sentido de que a cultura é a realização dos valores supremos do homem e o cultivo dos mesmos. Por fim, apresenta-se a desdivinização do mundo, que não deve simplesmente

ser compreendida pela “morte de Deus” e por um afastamento humano do elemento divino, algo como um ateísmo, mas como a cristianização da imagem do mundo, tornada infinita. O próprio Cristianismo torna-se uma imagem de mundo. Essa delimitação da época moderna pela estética, pela atividade cultural e religiosa não deixa de ter sua importância para a compreensão do fenômeno da técnica, pois permite perceber interfaces de um mesmo problema. Técnica, estética, cultura e religião possuem elementos comuns, remetem a uma atitude comum do homem na época moderna, de modo que não se pode discutir um aspecto sem levar em conta outro.

No nosso caso, porém, interessa enfocar principalmente o fenômeno da técnica a partir do centro articulador da época moderna: a metafísica do sujeito, estabelecida em seus traços fundamentais por Descartes e que se manteve predominante até Nietzsche. Mesmo nos nossos dias, embora se fale da superação do sujeito, esse paradigma ainda é dominante, uma vez que o mesmo deita raízes profundas em nossa existência e atitude do ser do ente. Não se elimina a filosofia do sujeito proclamando simplesmente a sua superação.

Na época moderna o mundo assume seu sentido como presença diante do sujeito, isto é, como *Vorstellung*. “A natureza e a história tornam-se objeto do representar explicativo... essa objetificação do ente cumpre-se num re-presentar [*Vor-*

stellen], que tem como objetivo trazer para diante de si qualquer ente, de tal modo que o homem calculador possa estar seguro do ente, isto é, possa estar certo do ente. Só se chega à ciência como investigação se, e apenas se, a verdade se transformou em certeza do representar. É na metafísica de Descartes que o ente é, pela primeira vez, determinado como objetividade do representar, e a verdade como certeza do representar". (HEIDEGGER, 1998, p. 109-110). Mas, o que significa o termo sujeito e seu correlato, a representação? É preciso ressaltar nessa transformação o fato de que o homem se torna sujeito, o que significa que ele se torna a base, o *hüpokeimenon*, a partir do qual a verdade se determina. A identificação do sujeito com um "eu" é uma consequência dessa transformação, mas não a sua origem primeira, pois já nos gregos se tratava de um *ego*.

Heidegger considera que até Descartes, e isso no interior da metafísica estabelecida desde os antigos, todo ente era nele mesmo um *sub-jectum*, um *hüpokeimenon*, "algo subjacente por si mesmo, que, enquanto tal, está ao mesmo tempo na base das suas propriedades permanentes e dos seus estados que mudam". (HEIDEGGER, 1998, p. 131). Ou seja, desde a época antiga até o começo da época moderna, a subjetividade, aquilo que é a base de algo, era em grande medida pensada pelo paradigma da noção de substância, isto é, a partir de algo que subsiste por si e que de modo algum era tido como sendo o homem. A

tradução do *hüpokeimenon* para *subjectum* promove uma espécie de superexposição do ente, que passa a ser ex-posto como representação, ou seja, todo ente é deslocado de sua própria ipseidade e exposto no plano de uma presencialidade permanente e ininterrupta. Para os gregos, era antes a *physis* que assumia esse papel de acomodar o ente, de situar o ente tanto em sua particularidade quanto em relação ao que o cerca. E como Heidegger sempre insiste em outros textos, *physis* não pode ser traduzida simplesmente pelo termo natureza, já que indica o processo de algo que emerge no tempo, que se coloca no presente desde uma ausência, sem que seja desconsiderada a proveniência.

Na metafísica de Descartes, porém, esse *sub-jectum* se afirmará como libertação do homem como autodeterminação de si mesmo e como um *sub-jectum* destacado por si mesmo e relativamente a todas as outras perspectivas, a todos os outros entes, inclusive diante de Deus e do homem mesmo. Heidegger pergunta e responde. "O que é este algo certo que forma o fundamento e dá fundamento? O *ego cogito (ergo) sum*". (HEIDEGGER, 1998, p. 133). Note-se que a mudança de lugar da subjetividade não remete primeiramente a um fator antropológico, no sentido de que é o homem enunciador do cogito que assume o papel de sujeito, mas fundamentalmente que o pensamento representador assume o papel de sujeito no homem, um pensamento que se afirma relativamente autônomo

diante do homem que o enuncia. Eis aqui o grande perigo da subjetividade moderna: à primeira vista parece que o ser humano finalmente está tomando as rédeas de seu destino, mas, na verdade, é um certo tipo de pensamento apropriador que está se apossando do homem, nele e por meio dele. O grande perigo por trás da técnica é a representação, a *Vorstellung* à base da *Ge-stell*, a armação, a exigência de transparência e de disponibilidade absoluta exigida pelo cogito. A perspectiva do pensamento que ao mesmo tempo implica uma existência, um ser, permite o destaque da categoria da representação, que exprime a projeção do homem como pensamento calculador diante dos entes.

A representação não significa simplesmente pôr algo diante do homem, “representar algo”, como se se tratasse simplesmente de colocar algo diante de nossa representação mental, situação em que ficamos numa atitude passiva e neutra diante de que algo que ainda não existe e que é então representado pelo homem. Também não se trata de confirmar apenas o papel do homem como sujeito. Heidegger chama a atenção para o fato de que o representar tem o caráter do *coagitatio*, no sentido de que comporta um representar que é ao mesmo tempo um determinado projetar e, sobretudo, um controle desse projetar. A metafísica da modernidade confunde o caráter existencial humano de estar lançado ou jogado [*Geworfenheit*] com a

projeção da representação. O representar apenas aparentemente é uma apreensão do que está à frente e que se orienta por algo que vem à frente, à presença. “O representar já não é o pôr-se-a-descoberto para..., mas o agarrar e conceber de... não é o que-está-presente que vigora, mas o ataque que domina. O representar é agora, de acordo com a nova liberdade, um avançar, a partir de si, para a área ainda por assegurar do que está seguro. O ente já não é o que-está-presente, mas só o que está posto em frente no representar, que é objetivo [*Gegen-ständige*]. Re-presentar é objetivação que avança, que doma. O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objetivo. O representar é *coagitatio*”. (HEIDEGGER, 1998, p. 133).

Pode-se dizer que o processo de representação é simultaneamente duplo: é tanto a colocação de algo diante de si quanto a remissão do que é posto a uma relação de coação de quem pôs, no caso, menos o ser humano como agente do que o pensamento que opera por meio do homem. “Re-presentar significa aqui trazer para diante de si o que-está-perante enquanto algo contraposto, remetê-lo a si, ao que representa, e, nesta referência, empurrá-lo para si como o âmbito paradigmático”. (HEIDEGGER, 1998, p. 114). No momento em que o ente ingressa no campo da presença representativa e se torna objeto, ele imediatamente passa a oferecer uma resistência enquanto objeção e coação.

Essa apreensão do homem como sujeito pela representação, que possui o caráter de coação, significa que o representar é a partir de agora acompanhado pelo caráter da certeza fundamental do sujeito, que a cada representação se encontra na base como orientação representadora ou representativa. “Enquanto *subjectum*, o homem é *co-agitatio* do *ego*. O homem funda-se a si mesmo como medida para todas as escalas com as quais se mede (se calcula) aquilo que pode valer como certo, isto é, como verdadeiro, como algo que é”. (HEIDEGGER, 1998, p. 135). Diante disso, o essencial na afirmação do cogito cartesiano é menos a sua dimensão lógica de fundamentação epistemológica das ciências modernas do que o seu caráter histórico e sua implicação como nova atitude diante do mundo. Vale atentar para aquilo que se encontra por trás da afirmação do sujeito, tal como ressalta Paul Ricoeur, no capítulo “Heidegger e a questão do sujeito”, do livro *O conflito das interpretações*: “Digamos apenas isso: o Cogito não é um absoluto, ele pertence a uma idade, a idade do mundo como representação e como quadro. O homem põe-se a si próprio em cena, põe-se a si próprio como a cena sobre a qual o existente deve, a partir daí, comparecer, apresentar-se, em resumo, fazer-se quadro. A pretensão de dominar o ente como um todo, na idade da técnica, é apenas uma consequência, a mais temível, da emergência do homem sobre a cena de sua própria representação”. (RICOEUR, 1988, p. 220-221).

Se retornarmos agora à questão da armação, a *Ge-stell*, enquanto enquadramento de tudo o que é, pode-se considerar que ela é a efetivação plena da representação subjetiva na medida em que avança na organização do mundo. A *Ge-stell* surge como a expressão estruturada da atitude organizacional, volitiva e de coação da *Vorstellung*, ou seja, como a manifestação da representação como vontade no domínio da ciência e da vida. Obviamente esse traço fundamental da subjetividade como vontade apenas será levado à luz pelo pensamento de Nietzsche, que considera a vontade de poder como a essência do ser do ente e o eterno retorno do mesmo como sua existência. Mas, de alguma maneira já se encontra na base da metafísica moderna. Sem dúvida um dos grandes desafios para o pensamento consiste em explicitar os mecanismos que levaram a representação a se configurar e converter em princípio volitivo. Curiosamente, diante disso a fundamentação da filosofia moderna deixa de ser um problema epistemológico ou da teoria do conhecimento e da ciência e assume um aspecto decisivamente prático e ético. A questão da técnica é sobretudo um problema metafísico de posicionamento, de liberação do fundamento enquanto vontade. Na história da filosofia, essa liberação acontece especialmente a partir do idealismo alemão, mais precisamente, a partir de Fichte, com o primado da prática sobre a teoria. Por mais que o século XIX, a partir do predomínio das

ciências na vida, tenha procurado ressaltar a epistemologia enquanto positivismo, pode-se dizer que os principais problemas filosóficos passam inevitavelmente pelo campo da ação enquanto ativação da vontade. Esse é o destino da noção de técnica nos séculos XIX e XX.

A armação pode também ser pensada no horizonte da transformação da representação em imagem e em sistema. Pois, a essência da modernidade consiste no fato de que o mundo se torna imagem. “Fazer-se imagem de algo quer dizer pôr o ente mesmo, no modo como está no seu estado, diante de si, e, enquanto posto desta forma, tê-lo constantemente diante de si”. (HEIDEGGER, 1998, p. 112). E Heidegger acrescenta mais adiante; “é onde o mundo se torna imagem que o sistema chega ao domínio”. (HEIDEGGER, 1998, p. 125). A noção de sistema, embora tenha encontrado sua expressão mais clara no campo do pensamento, a partir do pós-kantismo e idealismo alemão, implica uma estruturação da objetividade do ente ao ser representado. No sistema se exprimem concatenados os dois aspectos do “pôr” como posicionamento humano: o homem se torna sujeito e o mundo se torna imagem. No idealismo alemão, esse esquema é traduzido na duplicidade do prático e do teórico, determinação e ser determinado, etc.

A consideração do homem como sujeito e do mundo como imagem se tornará cada vez mais forte e

“dramática” na época da consumação da metafísica, no horizonte da relação entre representação e vontade em Nietzsche e na poesia de Rilke. A técnica moderna é poetizada na oitava elegia de Duíno de Rilke, na postura do enfrentamento humano do “aberto”. (HEIDEGGER, 2003b, p. 288). Os primeiros versos dessa elegia afirmam: “Com todos os olhos a criatura vê o aberto. Apenas os nossos olhos são como que invertidos e colocados totalmente em torno dela como armadilhas, em torno de sua livre saída. O que está fora, nós o sabemos por meio do semblante do animal somente; pois já a tenra criança nós fazemos com que se volte e a forçamos para que veja configurações de modo invertido, não o aberto, que é tão profundo no rosto do animal”. (RILKE, 1996, p. 35). Esses versos de Rilke parecem remeter ao que Heidegger chama de destino do desabrigar [*Entbergen*], uma vez que a técnica é “um modo de desabrigar”. (HEIDEGGER, 1997, p. 53). Ou seja, a técnica moderna não é a produção de algo, a técnica mesma não produz nada, apenas remaneja e organiza algo, muda algo de lugar, coloca algo para fora da *physis*, dispõe de algo no sentido de tirá-la do abrigo e concatená-la num sistema. Se, de um lado, o ser humano desde sempre é um ser desabrigado e procura por todos os lados um abrigo, que parece alcançar quando adquire consciência, por outro lado, a acentuação da consciência, via subjetividade representativa, nada mais faz do que

acentuar esse desabrigo, obscurecê-lo. “Sempre voltados para a criação, vemos nela apenas o espelhamento do que é livre, por nós obscurecido”, diz Rilke na sequência da oitava elegia a Duíno. (RILKE, 1996, p. 36). Desabrigo que lembra o tema da errância, o fato de que o homem erra. Tornamo-nos cada vez mais desabrigados ao nos representarmos e nos pensarmos no nível do juízo enunciador. Não se trata de negar o carácter existencial do desabrigo, uma vez que a situação de desabrigo constitui o próprio modo de ser do homem, tal como Heidegger ressalta no canto coral da tragédia *Antígona*, interpretada em *Introdução à metafísica*. Segundo Sófocles, o homem é o mais estranho do que é estranho e cabe-lhe operar essa estranheza no mundo. Diante do paradigma da representação, porém, essa perspectiva fica distorcida. Por isso, Rilke referirá o fenômeno da morte a seguir na oitava elegia de Duíno, que podemos tomar como sendo o signo mais radical do desabrigo do homem e que se torna cada vez mais incompreensível para o homem moderno: “Pois próximos da morte, não vemos mais a morte e olhamos estarecidos [*starrt*] para o que está além [*hinaus*], talvez com um grande olhar de animal”. (RILKE, 1996, p. 35).

2.

No ensaio sobre a técnica, Heidegger cita em certo momento os versos de Hölderlin, do hino *Patmos*: “Mas onde há perigo cresce também a salvação”, visando situar uma

possível atitude humana diante da técnica, que se pode formular na pergunta: em que medida a técnica moderna, enquanto a matriz do modo como pensamos hoje o produzir, é um perigo para o homem?

E a resposta heideggeriana a esse questionamento, resposta que é ao mesmo tempo uma nova interrogação, consiste em explorar o sentido ambíguo da técnica moderna, pois de um lado a técnica moderna é a expressão continuada ou redirecionada da *techné* antiga comprometida com uma *poiesis*, ao passo que por outro lado, corresponde a algo radicalmente diferente e novo. Nesse sentido, a técnica não é um perigo, mas é o perigo, que no entanto contém ela mesma a “salvação”, para ficarmos no plano dos versos de Hölderlin do hino *Patmos*. Em que medida se pode compreender esse carácter de perigo e de salvação ao mesmo tempo?

Na medida em que o homem pode se enganar com a amplitude de seu “fazer”, querendo inclusive fazer-se de Deus e compreender tudo que o cerca como o efeito ou a possibilidade de algo a ser submetido a um fazer “humano”. (HEIDEGGER, 2007b, p. 389). Em nossa época (do século XX e do XXI) o ser humano é cada vez mais absorvido por aquilo que faz, é “usado” pela técnica como armação, a ponto de se confundir totalmente a humanidade do homem com a ideia da plena transparência do presente. Veja-se o modo como funciona a internet, com as suas redes sociais,

que parecem subtrair cada vez mais o sentido de um encontro entre os homens, uma vez que todo e qualquer encontro já se resolve de antemão, ou melhor, já está resolvido desde sempre. Com isso, há o perigo de a armação como essência da técnica moderna impedir a experiência do desabrigar como tal, impedir o homem de experimentar a relatividade desse modo de descobrimento e assim vislumbrar outro tipo de relação com o ente. (HEIDEGGER, 2007b, p. 390).

Justamente por isso e por mais paradoxal que possa parecer, Heidegger considera que a técnica em sua essência não é um perigo, e sim somente o ofuscamento ou a cegueira provocada pela atenção exclusiva à determinação instrumental da técnica. Segundo Heidegger, nunca iremos ter uma noção da técnica ou de uma outra possibilidade de conduzir nossa existência enquanto nos ativermos apenas ao nível instrumental da técnica, quisermos, por exemplo, realizar reuniões ou debates técnicos sobre a técnica. Pois, a atitude que se coloca no interior da técnica, simbolizada, por exemplo, no filme *Tempos modernos*, de Charles Chaplin, do operário que apenas vive em função de apertar os parafusos, impede a percepção da máquina como um todo. É preciso antes um distanciamento diante da técnica e isso significa enfrentá-la com sobriedade. Quando for feito isso, a técnica deixará de ser algo assustador e se revelará a partir de sua origem

poiética. E aqui de alguma forma poderão se reencontrar a técnica e a arte, o produzir artístico e o produzir técnico.

3.

Mas, em que medida mesmo o ensaio *A origem da obra de arte* pode ser considerado como uma espécie de resposta ao problema da técnica? Parece-me que para tanto é preciso considerar o tipo de pensamento que Heidegger procura ressaltar a partir do fenômeno da arte, para além do que a arte pode significar como fenômeno estético. Ou seja, a resposta não passa por ressaltar a arte como evento estético, no sentido de que no lugar da técnica pudesse na época moderna ser colocada como alternativa a experiência estética. Mesmo porque o próprio Heidegger critica a estética como disciplina e a situa, como vimos, como um dos rebentos do pensamento da subjetividade.

Ao mesmo tempo, é preciso considerar que o ensaio sobre a arte encontra um prolongamento nas interpretações que Heidegger realiza dos poetas, em particular de Hölderlin. O alvo final do ensaio sobre a arte é o conceito de poesia. Levando em conta tanto a arte quanto a poesia, trata-se de explorar um tipo de postura e de atitude, expresso nos versos de Hölderlin: "... poeticamente habita o homem" e "mas o que permanece é o poeta que institui" ("... dichterisch wohnet der

Mensch"/"Was bleibt aber, stiftet der Dichter").

Esses versos de Hölderlin são muito repetidos e citados por Heidegger, em muitos de seus textos, e interpretados em diferentes contextos de pensamento, embora sempre possuam uma matriz comum. Para finalizar, eu gostaria de tentar indicar essa matriz comum e condensar algumas ideias em torno desses versos, para tentar compreender como a arte e a poesia se apresentam diante do problema da técnica. Nesses dois trechos poéticos expressam-se basicamente duas concepções: a de uma existência poética e a de uma atitude poética, de uma ação poética. Os dois pontos estão profundamente entrelaçados, a saber, o fato de que o homem vive ou mora no mundo em termos poéticos, isto é, que encontra-se lançado na existência (vemos aqui como esse motivo já está presente em *Ser e tempo*) e que precisa, por assim dizer, produzir a cada momento a sua existência, reconstruí-la a cada hora. O que permanece na existência é algo que fica apenas na medida em que é instituído, produzido poeticamente. Ou seja, nada pode por assim dizer, ficar "eternamente" ou ser assegurado de antemão por um tipo de pensamento como aquele da subjetividade moderna. Eis aí o engano da subjetividade, o perigo, de desconhecer o caráter produtivo da existência e do homem, o fato de que o homem está situado entre terra e mundo. Isso não pode e não deve ser representado, pois não é da ordem da

representação, da presença em sentido físico e matemático. Antes deve ser deixado emergir a partir de sua dinâmica própria.

O percurso interpretativo ou ontológico do ensaio sobre a arte, na medida em que inicia um questionamento com a coisa, passa para a temática do instrumento para então chegar ao tema da obra enquanto poesia, pode ser tido como uma indicação de um certo retorno para a origem. Trata-se de recolocar a pergunta pela coisa e evitar a coisidade da coisa, a objetivificação, na medida em que a coisa é situada no retraimento da terra e na abertura de mundo enquanto uma luta. Essa luta [*Streit*] não pode ser resolvida pelo homem, e sim ele precisa conservá-la ou resguardá-la. O poético é no fundo isso: conservar o que permanece no modo de uma existência.

69

REFERÊNCIAS

HEIDEGGER, M. Der Ursprung des Kunstwerkes In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, 8. Aufl.

_____. Der Wille zur Macht als Kunst (1936/37) In: *Nietzsche I*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2008, 7 ed. (Vontade de poder como arte In: *Nietzsche I*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.).

_____. Die Frage nach der Technik In: *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen: Neske, 1959 (A questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle com apresentação de Franklin Leopoldo e Silva. Revista *Scientia Studia*. Departamento de Filosofia/USP, 2007/

_____. Die Zeit des Weltbildes In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, 8. Auflage (O tempo na imagem do mundo. Tradução de Alexandre Franco de Sá, In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Gulbenkian, 1998).

_____. "Wozu Dichter?" In: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2003, 8. Aufl.

RICOUER, Paul. *O conflito das interpretações. Ensaios de hermenêutica*, trad. de M. F. Sá Correa, Porto: Rés Editora, 1988.

RILKE, R. *Duineser Elegien/Die Sonette an Orpheus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p. 35.

WERLE, M. A. "Heidegger e a produção técnica e artística da natureza" *Trans/Form/Ação*, 2011, vol. 34, pp.95-108

_____. "Heidegger e a origem da obra de arte" In: *Contextura (UFMG)*, v. 2011/2, p. 70-78, 2011.

_____. "Heidegger e a arte de questionar" In: *Aprender (Vitória da Conquista)*, v. 10, p. 17-31, 2008.

_____. "Nietzsche e Heidegger: a arte como vontade ou fundada na origem?" *Cadernos Nietzsche*, v. 21, p. 77-89, 2006.

_____. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*, São Paulo: Editora da UNESP, 2005. 212p.

_____. "O encontro da analítica existencial com a arte e a poesia. Heidegger e sua época: 1930-1950". Porto Alegre: Clarinete, 2014, v., p. 129-143.

_____. "A pergunta e o caminho no pensamento de Heidegger". In: Roberto Wu; Cláudio Reichert do Nascimento. (Org.). *A obra inédita de Heidegger*. São Paulo: Liber Ars, 2012, v. , p. 151-165.

Submetido: 14 de novembro de 2016

Aceito: 16 de dezembro de 2016

Anotações sobre o Tema da Técnica Moderna (Devaneios, Cismas)

Notes on the Theme of Modern Technique (Reveries, Schisms)

Prof. Dr. Gilvan Fogel

Titular do Departamento de Filosofia da UFRJ¹

RESUMO

O texto discute a técnica moderno-contemporânea a partir de F. Nietzsche (espírito de vingança), F. Dostoievski (*l'homme révolté, bipede ingrato*) e M. Heidegger (terra, finitude, serenidade). O *tipo moderno (l'homme révolté)*, movido por *espírito de vingança* — isso constitui a essência da técnica amoderna. A retomada do *sentido da Terra* (finitude, limite, possível) abre a possibilidade da transformação do sentido da ação e da produção, justo a partir da vigência de tal experiência, a saber, Terra, finitude, serenidade.

PALAVRAS-CHAVE

Heidegger; Questão da Técnica; Espírito de Vingança; Sentido da Terra; Serenidade

ABSTRACT

The text discusses the modern-contemporary technique as viewed by F. Nietzsche (spirit of revenge), F. Dostoievski (*l'homme révolté, ungrateful biped*) M. Heidegger (earth, finitude, serenity). The *modern type (l'homme révolté)* guided by the spirit of revenge — that constitutes the modern technique. The regain of the *meaning of the earth* (finitude, limit, possibility) reveals a possibility of transformation of the perception of action and production, precisely in so far as such experience — Earth, finitude, serenity — rules.

KEYWORDS

Heidegger; Question of the Technique; Spirit of Revenge; Meaning of the Earth; Serenity

¹ Email: gilvanfogel@gmail.com

Oh pobreza, pobreza!
Dádiva santa desagradecida!
(CERVANTES, Don Quixote, II, XLIV).

1.

“Esta vida de bordo há de matar-me”, fala um poeta (PESSOA, 1974, p. 302). A verdade é que toda vida é “de bordo”, *a bordo*. Sempre. Sempre já vida de embarcado, sempre já em viagem. Embarcado no barco-vida e na viagem-história. Com o bonde sempre já andando, somos sempre herdeiros e assim, andando, legaremos. Na história e como história herdamos e legamos. E assim vai e assim é. O é o ir.

Nessa viagem, nós, filósofos, herdamos a filosofia assumindo o real tal qual ele, aqui e agora, nos é legado, passado ou repassado. Pois o pensamento, que é vida e, então, tal como a vida, é sempre agora e aqui. A filosofia só é verdadeiramente herdada ao nos medirmos com o real, que imediatamente nos circunda, que de cara nos é dado. A não ser ou não se fazer assim, nossa lida filosófica tende a se tornar diletantismo, erudição, historiografia, *cultura*. Tende a tornar-se distração para o tédio, um quinhão para “a volúpia do aborrecimento humano” — “uma das sensações mais sutis desse mundo”, no testemunho de outro poeta. (ASSIS, 1994).

E hoje, agora e aqui, o real que é, o real que nos circunda é técnico. O que é, tudo que nos rodeia é e há enquanto e como técnica. Hoje, tudo é técnica. Da singela, franciscana cenoura ao último computador ou ao aparato disparado e que pousa em Marte ou em Júpiter.

Para nos locomovermos em nosso mundo, para nos orientarmos no mundo que é o nosso, precisamos nos medir, nos confrontar com a técnica. Medir-nos e nos confrontar como quem a quer entender, ver. Mas ver como pensamento vê, ou seja, vendo essência — isto é, vendo geração e gênese. Sintonizando-se e sincronizando-se com o *tônus* e o *tempo* de nosso tempo. Isso é autêntica participação vital e real contemporaneidade.

No nosso tempo, na nossa época, Heidegger foi o pensador que pôs energicamente esta pergunta e, ao mesmo tempo, o que mais gravemente com ela se confrontou. Com ele, a partir dele, seguindo-o, vamos tentar entrever algo de essencial nisso que é o mais difícil de ser visto, a saber, o presente, o nosso presente, o que está na nossa cara, tão na cara que é até o nosso próprio olho.

Heidegger começa nos advertindo que a essência da técnica não é nada de técnico. Isso quer dizer: nenhum procedimento, nenhuma invenção, nenhum resultado, produto ou instrumento técnico, mesmo e

sobretudo o de última geração, há de nos dizer, de nos mostrar o que é a técnica — a técnica moderna ou a tecnologia, pois é esta que está em questão. Como já ficou indicado acima, por essência cabe entender gênese, geração — fundo gerador, a partir do qual e como o qual um fenômeno, no caso, a técnica moderna, é posto em movimento. Essência abre, inaugura um movimento e: “Proveniência é porvir”.

De início, um segundo aspecto que queremos marcar, é que, de acordo com Heidegger, a técnica moderna é um modo de verdade se fazer verdade. O *nosso* ou o modo contemporâneo de verdade fazer-se verdade. Verdade *fazer-se* verdade?! Verdade *se faz* verdade?! Ora, verdade não é?! Um breve circunlóquio para advertir que verdade, para Heidegger, a rigor, diz *alétheia* — desencobrimento. Isso pode parecer uma trivialidade, mas não é pouco. Em primeiro lugar, assim entendida, verdade jamais está se referindo a algum estado de fato, seja objetivo, seja subjetivo. Verdade, assim entendida, não é uma *coisa* ou um *estado de coisas*; não é um *dado*, um *registro*, uma *fixação*. Nenhuma *ocorrência*, seja da ordem do subjetivo ou do objetivo. Nada a ser, seja objetiva, seja subjetivamente, constatado, veri-ficado. Nenhuma certificação e nenhum controle ou asseguramento de nenhum fenômeno, evento. Nada de correspondência, adequação entre juízo, enunciado e

coisa, objeto, para ser fixado e passado adiante na *boa* comunicação.

Segundo, enquanto e como *desencobrimento* (desvelamento, desocultamento, *alétheia*), verdade fala de um modo de ser do vivente que é (i.é, vive, existe) no sentido e na determinação do ver, do aparecer — do mostrar-se e fazer-se visível. Ver e/ou aparecer que se dão *enquanto ou como tais*. Tal vivente é o homem e só o homem. Verdade, desencobrimento, fala, pois, de uma dimensão humana, que pode ser dita como uma tensão vital muito própria, um *tônus* existencial propriíssimo (sua *ipseidade*, costuma-se dizer na ágora), no qual, desde o qual e como o qual o aparecer ou o mostrar-se acontece, se dá, irrompe — *como tal*. É um acordar do homem e da vida para a vida e para o homem. “Acordar”, “despertar”, foi a palavra, o nome que Heráclito, na irrupção deste acontecimento, encontrou para dizê-lo, para mostrá-lo como tal. O homem, o ver, despertou para o homem, para o ver e, então, abre-se, abriu-se igualmente história. História e liberdade, melhor, história *como* liberdade ou como movimento insistente do ver *para... o ver*. Para a *verdade*. Isso é o Ocidente, a Europa. Nós.

O que marca, o que marcaria nossa contemporaneidade é a vigência de um ver, de um aparecer ou tornar visível que tudo vê, que tudo *já* vê ou antevê desde e como *reserva, energia para, estoque, capital, jazida, matéria prima, fonte de uso, de consumo*. Carvão, combustível para a sanha da fornalha,

para a caldeira-vida, pois, como caldeira e fornalha, é vista, é *sentida* a vida. A natureza, melhor, tudo, absolutamente tudo, se transforma num gigantesco posto de combustível para abastecimento, um “*einzigsten riesenhaften Tankstelle, für Energiequelle für die moderne Technik und Industrie*” — “um único e gigantesco posto de abastecimento, fonte de energia para a moderna técnica e indústria”, diz Heidegger, em *Serenidade*.

Este estranho modo de ser, de ser homem ou de viver, a saber, o moderno-contemporâneo, tudo propõe, prepõe, antepõe, dispõe, justapõe, contrapõe, enfim, de todos os jeitos e modos previamente ou por antecipação tudo põe *como* energia (fonte de, *para*; matéria prima), combustível, insumo, *reserva, estoque* — tudo a ser usado e abusado. O ab-uso é o uso excessivo e ávido e convulsivo e degenerativo e aniquilante ou niilizante do *usável*. O bom uso, o uso comedido, faz com que o usado seja e permaneça sendo isso que é no uso e *graças* ao uso. Abuso, porém, é uso sanhoso, *assanhado*, ávido, quando, no uso abusado, se esgota, se exaure o usado e ainda se fica longe, *muito* longe da saciedade. O abuso destrói, aniquila. À junção ou integração de todos estes modos de *pôr*, de *posicionamentos*, e que perfazem o modo próprio de ser da técnica moderno-contemporânea, sua velada ou calada essência (=gênese),

Heidegger denominou *com-posição*², *Gestell*, que, enquanto essência, é também uma *forma*, uma *estrutura*.

A arguta e funda análise de Nietzsche do modo de ser do moderno conhecimento representativo-conceitual, lógico-categorial, nos dá um esclarecedor aceno ao que está sendo pensado e subpensado na formulação de Heidegger. Nietzsche vê nas chamadas categorias da razão e na lógica não, como elas presumem a respeito de si mesmas, um critério, i.é, uma *medida* para a determinação de verdade e, então, de realidade, mas só e tão só um meio, um esquema, diz ele, “*zum Zurechtmachen der Welt zu Nützlichkeits-Zwecken*”, isto é, um meio, um *esquema* “para arrumar (*ajeitar*, preparar) o mundo com fins utilitários”. (NIETZSCHE, 2008, p. 303). O que Nietzsche chama “*zurechtmachen*” corre na direção do que Heidegger, para caracterizar a essência da técnica moderna, chama “*Gestell*”, “*composição*”, ou, talvez, *estruturação, armação*. Isso, porém, requer esclarecimento.

“*Zurechtmachen*” é *preparar para*, sim, mas no sentido de um *ajeitar*, de um *arrumar de jeito para*. Neste sentido, *armar*, isto é, *fazer uma armação*, no

² *Composição* é o modo como, aguda e oportunamente, afinando-se com o espírito da cunhagem heideggeriana, a partir das modulações do verbo *stellen* (*pôr*), Emmanuel Carneiro Leão traduziu, em *A Questão da técnica* (HEIDEGGER, 2002, p.11) o termo “*Gestell*”, com o qual Heidegger denomina/caracteriza a essência da técnica.

nosso sentido coloquial e matreiro de, astuta ou espertamente, previamente (com *cálculo*), preparar algo *ad hoc*, isto é, para um determinado fim ou propósito — *armar, armação*, p.ex., na nossa tupiniquim esperteza política. Neste sentido, assim operando, a razão, na atuação combinada (=juízo) de suas categorias, está fazendo uso de uma subterrânea astúcia. O nome desta astúcia é cálculo — *o pensamento calculante* ou *a lógica*. Ainda na formulação de Nietzsche, o verdadeiro propósito desta *operação* é “sich die Welt handlich und berechenbar zu machen”, isto é, “tornar o mundo manuseável (manipulável, à mão, “handlich”) e calculável”. (NIETZSCHE, 2008, p. 303). E cálculo, aqui, deve ser bem entendido. E não no sentido restrito de uma operação *matemática*, dedutiva, como um método para resolver problemas, p.ex., de aritmética ou de álgebra. Não. Cálculo, aqui, está falando de todo um procedimento empenhado em, *previamente ou por antecipação*, estabelecer as condições para o controle e a segurança (= certeza), melhor, o *auto-asseguramento*. Cálculo está, pois, dizendo: um procedimento que é uma *armação esperta*, uma *preparação de jeito* a/para (=“zurechtmachen”), previamente, *ter com certeza* todas as condições de certeza e de controle de todo o mundo, de toda *a natureza*. Cálculo, assim, é uma espécie de certeza da certeza, um controle do controle, um total auto-asseguramento na e da

vida, na e da existência. O método moderno, melhor, as modernas metodologias, vigentes nas atuais epistemologias, filosofias das ciências e das linguagens — as modernas metodologias, pois, marcam a dominação desta atitude calculante, deste modo moderno-contemporâneo de ser homem, de viver. As metodologias (filosofias das ciências e das linguagens, as epistemologias) *são* isso e existem a serviço *disso*. Por isso, continuando com Nietzsche, aguda e incisivamente ele diagnosticou: “Não é a vitória da ciência o que distingue nosso século XIX, *mas a vitória do método científico sobre a ciência*” (NIETZSCHE, 2008, p. 255). Esta é uma observação de alguém que realmente vê, viu. Onde está escrito “nosso século XIX”, leia-se: “nossa contemporaneidade”. *En passant*, “ciência”, na designação final da citação, está dizendo “saber” e não “ciência” no sentido canônico, vigente. E o método científico vence, triunfa, com o grassar das metodologias — as doutrinas do controle e do asseguramento ou *o caminho* para a realização do ideal cartesiano de certeza. Diria, diz Hegel: “isso não é filosofia (i.é, amor à verdade), mas medo de errar”. E, continua Hegel, no medo de errar — aí está o erro! (HEGEL, 1952, p. 64).

Na técnica, na técnica contemporânea, impera o cálculo, *este* tipo de cálculo aqui caracterizado. A matemática, diga-se ainda de passagem, a matematização (i.é, o projeto de *tudo* antecipar

numericamente ou *como* número) de todo real e, então, do saber e das ciências, em geral, na modernidade, é só um *feliz* acidente ou um oportuno recurso, um *bom expediente* a mais para a realização deste propósito moderno-contemporâneo — deste projeto ou programa de vida, de existência, desde ou a partir de certeza e de método (i.é, metodologia). Enfim, o ideal do cálculo. É isso que Heidegger marca em “Serenidade” ao falar, de um lado, de “pensamento meditante”, de outro, então para caracterizar o atual mundo técnico, de “pensamento calculante” ou, pura e simplesmente, *cálculo*. Deixemos, porém, de lado “meditação”, “Besinnung”. Interessanos, agora, técnica. A técnica moderno-contemporânea.

2.

Retomemos. Recordemos. A técnica atual, diz Heidegger, é um modo de verdade fazer-se verdade. Isso quer dizer: um modo possível, melhor, o modo possível vigente ou dominante de verdade, na contemporaneidade, se realizar. Pois verdade, entendida como *alétheia* (i.é, desencobrimento, mostraçã), diz realidade se realizando, isto é, se mostrando, se des-ocultando, fazendo-se visível, agora, porém, *como Gestell*, quer dizer, como *com-posição*, isto é, *desde* e como uma atitude (vital, existencial, histórico-contemporânea)

que prévia ou antecipadamente tudo pré- ou antepõe (*encomenda*), dispõe, propõe, repõe, justapõe *como* estoque, *jazida*, reserva de energia/combustível a ser consumida(o) no uso abusado de tudo — enfim, *cálculo*. O mundo, a vida, a *natureza* se transforma num grande almoxarifado (reserva, estoque, *capital*) e o homem no almoxarife, no chefe e no dono, no *gestor* do negócio, da empresa, do capital.

Bem, mas isso é um fato. Isso, esta situação, constata-se, verifica-se. No entanto, é preciso perguntar: e como isso, tal situação? Desde onde isso? Qual a *causa* disso? Heidegger responde: a *causa* (!!) é a metafísica. A *responsável*, a *culpada* é a metafísica! Isso, a saber, tal situação ou configuração histórica, se dá ou se faz desde e como metafísica, pois, ele calca e escandi a leitura/interpretação, a técnica atual é a cumulação, a plenificação ou consumação (“Vollendung”) da metafísica. Problema torna-se agora a metafísica — que é? E: *como* metafísica se consumando *como* técnica contemporânea? Por quê? E ainda: o que é e como é *consumação* (da metafísica)?

De início, um rápido aceno para o que, de modo geral, aqui, se deve entender sob metafísica. Trata-se de um saber, de uma compreensão que supõe, pressupõe que todo e qualquer real, melhor, o real enquanto tal se mostra e se define, *precisa* se mostrar e se definir desde e como fundo e

fundamento — *subjectum* e causa. Metafísica é o saber que vê, que organiza toda realidade possível, todo o real, desde e como *necessidade* de fundo e de fundamento — portanto, um saber que se faz desde e como *vontade de fundamento*. E: “Quem sempre vai aos fundamentos, ao fundo, acaba por afundar, por ir à pique ou à breca” (NIETZSCHE, 2003, p.252)... Nietzsche diz também, *vontade de verdade*, à medida que vê na verdade (correspondência, *adaequatio*) certeza, segurança, *conforto*. Assim sendo, tal atitude já é um modo de orientar-se pelo e para o certo e o seguro — ela e para a certeza. *Vontade de certeza*, de segurança.

E continuemos ainda com Nietzsche, não para nos desviar do tema, mas, ao contrário, para, supostamente por uma *boa* via, para ele nos enviar e mais *entrar* na coisa. Já em *O Nascimento da tragédia*, quando Nietzsche analisa a instauração do fenômeno do socratismo (ou platonismo, isto é, metafísica), ele tem esta formulação: “[...] então... surge uma profunda, louca, *delirante ideia* (“*tiefsinnige Wahnvorstellung*”), que com Sócrates primeiramente vem à luz, a saber, aquela inabalável crença segundo a qual *o pensamento, seguindo o fio condutor da causalidade, atinge os mais profundos abismos do ser e que o pensamento está em condições não só de conhecer o ser, mas mesmo de o corrigir*. Essa sublime ilusão metafísica é somada à ciência como um instinto [...]”. (NIETZSCHE, 2003, p. 93). Isso, a saber, que o pensamento, seguindo o

fio condutor da causalidade (isto é, no rastro da *consistente* conexão antecedente-consequente, isto é, segundo e seguindo a *lógica*) pode não só conhecer, mas mesmo *reformular, corrigir* o real, todo real — isso será a marca, a *essência* da metafísica (ouça-se, sua força ou gênese a pontuar sua geração histórica) e que Nietzsche, depois, denominará *espírito de vingança*. A *essência da metafísica é (o) espírito de vingança* — isso entra no saber, na ciência (=metafísica) como *instinto*, como o instinto (=atitude automática, mecânica, então, razão, *direito*) metafísico. *Espírito de vingança* apropria-se, apodera-se da *ciência, do saber*, da metafísica, isto é, faz-se, torna-se *instinto*. Esta é, deve ser, pois, igualmente a *essência da técnica*, à medida que assentirmos ser a técnica a *consumação* (“*Vollendung*”) da metafísica. Técnica (=“*Gestell*”, *composição*), assim, perfaz a *consumação do espírito de vingança*. Vingança está dizendo: *esforço, empenho de, seguindo o fio condutor da causalidade, se sentir no direito e no poder, não só de compreender e conhecer (i.é representar e dominar) os mais profundos abismos do ser (ouça-se, aqui: do real, de todo real, da vida), mas também de corrigi-lo, isto é, de reformá-lo, e hoje, na era da dominação da técnica como cibernética, também de substituir o real (a vida) pelo virtual, isto é, pela razão, pela lógica, pelo cálculo. O virtual, o número, o dígito impede o, imuniza do erro. É nesta direção e em razão desta compreensão/formulação,*

que Nietzsche caracterizará toda a metafísica como moral, quer dizer, como a vigência, a dominação de uma normatividade, de um dever ser, empenhado em corrigir, reformar e, por fim, substituir o real, todo real, toda a vida ou existência — pois este ou esta aparece, se mostra como o que *não deve*, *não devia ser*[...]?!... A metafísica, a ontologia, é lógica (=o fio condutor da representação causal finalística) e é, no fim e no fundo, moral, pois a convicção de precisar ser o dever ser da correção, da reforma e da substituição do real — que é mau, que é como não devia ser... Errado? Culpado?!... O homem, *este* homem, assim imbuído deste propósito e desta tarefa, torna-se *o homem bom*. O técnico moderno-contemporâneo é um, é *o homem bom*. *O homem bom* é o tipo que segue à risca, dócil e subservientemente, a norma, isto é, o prescrito que se tornou a norma ou prescrito por ser prescrição ou norma. Carlos Bovary, o mais perfeito idiota dentre os idiotas, é um homem bom.

Mas, na suposição que isso, que tal formulação, mereça algum crédito, isto é, que tenha algum direito de ser ou a ser, pergunta-se: como? Desde onde? Por quê? Ou ainda: qual, desde onde o direito a este direito, a saber, corrigir, reformar, substituir o real, a vida, a existência? Pois uma vez que se está no direito, que um ou alguém se *sente* no direito, este tem a razão, isto é, o fundamento, e, então, este pode (tem *o* ou está *no* direito de) tranquilamente continuar a *obra*, a

saber, no nosso caso, alimentar, fomentar, *dar corda* ao espírito de vingança. Por que, como, *desde onde* o real é como não deve ou não devia ser e, então, por isso, deve, *precisa* ser corrigido, reformado, substituído? Isso, este modo de ser, torna-se a sanha, a *hybris* moderno-contemporânea. E as perguntas acima esboçadas são perguntas que devem ser colocadas e realmente perguntadas — para que possamos viver com maior dignidade? Ouçamos a seguinte passagem de Nietzsche, escrita em pleno último quarto do século XIX — sim, do XIX! Ele escreve: “*Hybris* é hoje nossa atitude para com a natureza, nossa violentação da natureza com a ajuda das máquinas e da tão irrefletida invenção de técnicos e de engenheiros... *hybris* é nossa atitude para com *nós mesmos*, pois fazemos conosco experimentos que não nos permitiríamos fazer com nenhum animal, e alegres, divertidos e curiosos vivissecionamos nossa alma... Violentamos a *nós mesmos* hoje em dia, não há dúvida, nós, tenazes, quebra-nozes da alma, questionadores e questionáveis, *como se viver fosse apenas quebrar nozes*; assim nos devemos tornar cada vez mais passíveis de questionamento, cada vez mais *dignos de perguntar* e assim mais dignos talvez — de viver?[...]” (NIETZSCHE, 1998).³ Sim, para a técnica moderna, viver é *quebrar nozes* — só, tão só *quebrar nozes*. *A Terra é uma noz, a noz ...*

³ Cf. *Terceira Dissertação*.

E perguntemos: como, desde onde esta *hybris*, que move e promove a técnica moderna, isto é, que parece propriamente ser a sua essência, o seu modo de ser, denominado por Heidegger “Gestell”, “composição”, “armação”? Por quê? Há um porquê, uma *causa* nisso, disso?! E, assim perguntando, estaremos atrás da essência da essência?! Do fundo do fundo [...]?! *Quem ou aquele que sempre vai ao fundo, aos fundamentos [...]!* Vamos dar mais um salto e ver se, no fim, a *coisa* se amarra, se compõe...

3.

Abrimos estas anotações citando descuidadamente (foi um *jeito*, um pretexto ou *expediente* para começar!) o verso de um poeta, que falava da dureza desta vida de bordo. Ele fala da vida de embarcado neste duro ofício do viver, o osso que, cada um, precisa roer. E o nosso é roer o osso-técnica, pois, vimos, hoje, aqui e agora, tudo é técnico. A técnica é o *é* — o nosso *é*. E retomemos este poeta, que é Fernando Pessoa, na *versão* ou na *edição* Álvaro de Campos, o poeta engenheiro — então, todo sanha, todo *hybris*?! — e que é, sim, o poeta da máquina, da técnica moderna. Praticamente na abertura de sua coletânea de poemas, aparece um que, segundo o próprio Pessoa⁴, dá o tom,

⁴ Cf. carta de Pessoa a Adolfo Casais Monteiro, onde ele diz: “[...] E assim fiz o *Opiário*, em que tentei dar todas as tendências latentes do Álvaro de Campos [...]”. (PESSOA, 2005, p. 97).

o humor, o espírito (a *essência*) de toda sua (de Álvaro de Campos) poética, de todo o seu poetar, isto é, dizer e mostrar do tempo, da época, da hora de hoje e de agora. O Poema intitula-se *Opiário* e assim se abre:

É antes do ópio que a minh’alma é doente.
Sentir a vida convalesce e estiola
E eu vou buscar no ópio que consola
Um Oriente ao oriente do Oriente.
(PESSOA, 1974, p. 301).

Oriente evoca nascente, começo, origem. Buscar, *querer* um Oriente ao oriente do Oriente é buscar, é querer o começo do começo; a origem da origem; o fundo (fundamento) do fundo. Essa busca tem fim? Terá sucesso? A *coisa* é longe, remota demais... Sim, pois, o fim, este fim, esta meta se adia, se adia, se adia... Recusa-se, recusa-se, recusa-se... Adia-se e recusa-se indefinidamente, *in-finitamente*. Assim parece ser. Assim é. Sim, “para trás não há paz”, já disseram. Mas *isso*, a saber, tal busca — pensa, subpensa a vontade que quer tal querer — não *podia*, não *devia* fracassar, gorar. Tal ponto, tal lugar, tal *pátria* precisava, *devia* ser encontrada, atingida. *Ergo*, desencanto. Tédio. Lassidão. Ira, revolta, amuo, amargura, ânsia, sofreguidão, angústia, *insônia* — cansaço, aço, aço... Isso, este *tom*, este *humor*, é o que mais se ouve, mais se entreouve na fala do poeta da máquina, da técnica. Isso é gemido o

tempo todo por Álvaro de Campos. Isso — este humor, este tom — filtra, poreja, mais, vasa, transborda, de toda sua fala, de toda sua poética. Tal humor, na verdade, perfaz a sua poética, quer dizer, sua força, seu poder mostrador, revelador, instaurador — a *essência*. Será, seria isso e assim a essência da máquina, da técnica?! E querer assim, movido por tal vontade — seria isso a doença? Vontade de infinito — isso é doença?! E por quê? Como? “É *antes* do ópio que a minh’alma é doente [...]. Sentir a vida convalesce e estiola...”, diz o poeta. A doença, parece, é esta vontade, este élan de busca do fundo do fundo do fundo. *A doença é o infinito, a vontade de infinito*. A vida, diz o poema, na vigência da vontade de infinito, é isso, assim. Vida, então, é doença — *senti-la*, isto é, entrar nela, afundar no seu sentido revela isso, este *fundo* da vida, a saber o seu fundo sem fundo — e, ah, tédio, revolta, nojo...! O fracasso na empreitada da busca do fundo do fundo, do “Oriente ao oriente do Oriente”, parece ser compensado, melhor, dissimulado com, pelo ópio. O ópio, parece, alivia a dor do fracasso da busca, mitiga a inquietude, o desassossego desta ânsia, deste anelo. O ópio consola, substitui, compensa este inalcançável Oriente ao oriente do Oriente. Mas tal ópio, *o Oriente*, mostra-se sempre ser *pouco* ópio — *menos* ópio do que *deve*, do que *devia*? *A coisa* sempre além, além, além, e meu desejo, minha aspiração, minha ânsia sempre alguém,

aquém, alguém... Ah, nojo, nojo, nojo! Asco! Asco! Asco!

Fumo. Canso. Ah uma terra aonde, enfim,
Muito a leste não fosse o oeste já!

... ..

Não posso estar em parte alguma. A minha
Pátria é onde não estou. Sou doente e fraco.

... ..

Febre ... O fato essencial é que estou doente.

(PESSOA, 1974, p. 303, 304).

É *antes* do ópio que a alma é doente. Há, então, *um salto*. A alma, a vida, *já* é doente, isto é, ela *já* é ou *já* está no infinito, na vontade de infinito — na vontade, na busca do fundo do fundo do fundo... — uma vez que isso, a saber, vontade de infinito, configura-se como *a* doença. E, quando *já* se está na vigência da vontade de infinito, então, o finito *já* está censurado, *já* aparece como *menos*, como pouco, como deficiente, como *privação* e — então, *ergo*, como o que *não devia ser*. E, por outro lado, tal vida, tal alma, *já* está naquela *crença*, segundo a qual o pensamento (a *razão*) pode, deve, precisa não só compreender (i.e. representar) o real, todo real, mas também e sobretudo em condições e na *obrigação* de reformar, corrigir e, enfim, hoje, através do virtual, do digital (a cibernética, de modo geral) *substituir* o real, todo o real, toda a vida, pois... Pois o quê? Pois, *porque* o real, a vida *já* se mostra, mostrou-se,

como imperfeita, como pouca, como *falta*, como deficiente, *privação* (“stérisis”). Ainda como aparência, ilusão, falso, fugaz. Enfim e por fim *como dor*. A doença é a dor, que vida *parece* ser. Pois vida é (parece ser) como o que não deve, não devia ser. E, mais, a vida, a existência, nesta configuração, desde juízo moral, religioso (teológico) se mostrará *culpada* — ela é *culpa*. E imperfeita, deficiente (*culpada*), porque a vida, a existência mostra-se sendo transgressão (?!), corrosão, corrupção (*suja*), desgaste, desintegração, passagem, movimento, incerteza, insegurança, descontrole — enfim, perda, *morte*. Dor. Vida — dor e morte. Enfim e mais uma vez, *finita, pouca*. *A recusa do finito, a revolta contra o finito põe o direito ao infinito*. Lá atrás, *bem lá atrás*, em algum lugar, em alguma hora, deve haver *redenção*... Ou será lá adiante, à frente?...

4.

Pausa. Vamos, mais uma vez, devanear, divagar — até devagar. E, talvez, espera-se, no fim tudo convirja e as coisas se encontrem — ou não, né!

Mais ou menos no correr do segundo quarto do século passado, quando se começava a ver na técnica, na técnica moderna, uma *coisa séria*, um problema a ser gravemente discutido, apareceu o ensaio de Oswald Spengler, intitulado “O homem e a técnica”. Isso por volta de 1930. Forte ensaio onde, a rigor, é negada a compreensão instrumental

da técnica para caracterizá-la como um “Verfahren”, uma “Verfahrung” da vida, isto é, um “comportamento”, um “procedimento”, e, dirá Spengler, uma “tática” e uma “estratégia” da vida — em última instância, para corrigi-la, reformá-la, substituí-la? Deixemos Spengler. Pouco adiante, aparece o também ensaio de Ortega y Gasset, intitulado “Meditação da técnica” (1939), e que se constitui na reunião de uma coletânea de ensaios, publicados aqui na nossa vizinhança, sob a forma de artigos dominicais, no jornal “La Nación”, de Buenos Aires. Neste ensaio de Ortega, encontramos uma engenhosa definição de técnica, que diz: “A técnica é o esforço para economizar esforço”. (ORTEGA Y GASSET, 1998, p. 42). Estranha esta economia, esta poupança de esforço. Que ela não se torne avareza, sovinice, pois vida é esforço. Esforço, uma vez que vida, existência humana, é o modo de ser que é fazer, melhor, um constitutivo, um inalienável *por fazer, afazer ou quefazer*. A condição de finito, de finitude (morte, dor), põe e impõe tal situação ou condição. Melhor, o *fato*, o *acontecimento* finitude *abre, inaugura* tal modo de ser ou tal condição e, a partir de então, o homem, por ser homem e para ser homem, não pode não ser fazer, não pode não ser ação ou atividade. Assim e só assim se cumpre e se *preenche* o oco que é o homem, a vida ou a existência humana, enquanto e como a liberdade ou o livre *para*, o que põe, de novo em um mesmo e único ato ou acontecimento, liberdade, ação, tempo

e história. Isso é a vida, o homem, a *verdade (alétheia)* do homem.

Mas, estranho, justo esse modo de ser, que cresce e se faz desde a própria ou constitutiva dor (finitude), em alguma hora, passou a ser visto e considerado como mau, como ruim, como reprovável, como o que, sim, é, porém não *podia, não devia ser*. Vida, a existência finita, por ser pouca, por ser *pobre*, por ser um precisar fazer, por ser esforço, enfim, por ser constitutiva *indigência*, aparece como culpada, *é culpada* — ou *errada*⁵. E o esforço, a ação, a atividade, vira coisa penosa, isto é, vira *pena, expiação*. O trabalho, o *tripalium*, é tortura, maldição. Há que economizar, melhor até esquivar-se, furtar-se dele, contorná-lo, evitá-lo — bom, perfeito seria *eliminá-lo* do fundo da vida. O esforço para economizar esforço... Suponhamos que este ideal, que esta proposta ou que tal projeto se concretize, se realize plenamente, ou

⁵ Pode-se dizer, há um juízo, uma avaliação ético-religiosa ou teológica da vida, da existência, que diz ser a vida (existência) desvio, *queda*, transgressão, degeneração, deficiência, falta e, por fim, *culpa* e há um juízo ou uma avaliação *epistemológica, metafísica*, que diz ser a vida desvio, ilusão, engano, e que passa a ser definido como *erro* — desvio a ser retificado, erro a ser corrigido. Assim vai se pondo e se compondo o difícil conceito/determinação de “stérisis”, de “privação”, quando voltado para a vida, para a existência humana. Enfim, esta compreensão/determinação de vida (existência humana) como privação ou débito passa a ser vista ou como culpa a ser expiada e paga ou como erro a ser retificado, corrigido. Teologia cristã ou metafísica — mas teologia metafísica é! Em ambos os casos, vida não é lá coisa que preste, que valha a pena... Que gente mal humorada!

seja, que o ideal de economizar esforço triunfe e o esforço, por fim, acabe por ser *superado*. Mais e melhor, *abolido, eliminado*. E então? Isso é a morte. Morte como fim, como abolição e extinção da vida, da existência humana, pois vida, homem, desde e como a necessidade do finito, da finitude, não pode não ser ação, atividade, *esforço*. Já está em cena *l’homme révolté* ou o *bípede ingrato?!...*

5.

Bem, onde e como estamos? Recapitulemos. Façamos um balanço. A revolta contra a vida. A revolta contra a ação, a atividade, o trabalho. Revolta já é, já acontece desde mau humor, desde amargura, gastura — ou, no olhar de Dostoievski, puerilidade. Aquela ou *uma* vida que, o tempo todo, está a apertar a goela, a queimar e cortar o estômago. O que se come, se come sob censura. Já desce arranhando e queimando. Nada é digerido. Pior, tudo é mal digerido. Nada mais torturante do que má digestão, dispepsia. Tudo é *ruim*. Tudo amarga. Ou arde. Ou azeda. Tudo é, sim, gastura. Que gastura! Comer, o próprio comer já é um estorvo, uma agrura, coisa aziaga. Vida não *devia* ser comer... Ah, a saciedade! Ah, *se eu fosse um vagalume! Ou um carro de bois!...* A vida, a existência como o reino do *l’homme révolté*, como o domínio do *bípede ingrato*. São diagnósticos dostoievskianos. Mas é possível

imaginar Sísifo feliz?! Sísifo feliz deve ser Sísifo *gostando* de rolar pedra, *amando*, isto é, *querendo* trabalho, esforço. O cara é louco?! Deu a louca no mundo?! Gostar de trabalho?!...

Imagino a ação que é *feliz*, o trabalho que é *leve, alegre*. Vem a ser o que tu és. *Cumpra* teu poder ser. Pois ser, em *vem a ser o que tu és*, é poder ser. Que se o cumpra, pois! Como? Fazendo, agindo. Aqui, agora, poder ser é precisar ser, é não poder não ser. É não poder não fazer. Este esforço, esta *pena e penúria*, se faz alegria à medida que a ação se mostra como o exercício de liberação, de *libertação* de um próprio, de uma identidade — justo a possibilidade, o poder-ser que é. Ação, atividade, enquanto o imperativo de finitude, enquanto ação ou exercício de dor, torna-se, é dor transformada, *dor transfigurada*. Dor que, enquanto e como ação (atividade, *obra*), vem toda à tona; dor que, assim, transfigurada em ação, se faz superfície e, na e como superfície, alegria, jovialidade. Satisfação. Saciedade. Na ação, como ação, exercício de liberdade — na liberação de um próprio, na cunhagem de uma identidade. A alegria da criação. Por quê? Para que? Por nada e para nada, tal como o irromper de vida, de finitude ou de *dor* — desde nada, para nada. Pura gratuidade. Na ação gratuita, na ação que é liberdade para o poder ser necessário, acontece alegria, satisfação, saciedade enquanto o cumprimento de limite — o cheio do pouco, o pleno da e na indigência. Cheio e pleno, pois só quer o que

pode; só aspira e deseja o possível. Fica evidente que só pode e só deve ser o que pode — e isso precisa ser. Aí e assim a *casa*, a *pátria*, i. é, o *lugar*, a *essência* do homem. Sem nenhum além, sem nenhum aquém. O limite como o ab-soluto. O finito como o ab-soluto. Nenhum sentido para *fora*, nenhuma meta para *além*. Ou *aquém*. No âmbito do finito, na circunscrição da finitude — o absoluto — *todo o sentido*, o *só* sentido. O pleno, o todo, inteiro, *perfeito* — i.é, que se *per-fez* na ação, ao longo da ação, como ação. A *Terra*. A *Terra* do homem, a casa do homem. Cumulação. Mais uma vez, *perfeição*, enquanto e como o *perfazimento* de vida, de existência, na ação que lhe cabe, no trabalho ou esforço que é — o possível, isto é, o só e o único que pode, que precisa ser. Perfeição no pouco, pois não *quer*, não *pode*, não *precisa* mais. *O possível é tudo* — o absoluto. Ser e querer o possível, isto é, o necessário: conjunção perfeita de poder ser, dever ser e querer ser. A liberdade como liberação do próprio, da identidade que é o homem. Ser, querer ser e dever ser *só homem*. Só isso e assim é possível, isto é, necessário. Livre. *Possível*, aqui, está falando de constituição ontológica, da textura da vida ou existência, logo, de necessário. Nada a ver com a pueril contingência lógico-formal. E aí e assim a liberdade, pois a exposição/realização de uma identidade, de um próprio.

Estamos perdidos, destrambelhados, desencabrestados? Entramos no mundo de Calderón de

la Barca? *La vida es sueño?... Qué es la vida? Un frenesi. // Qué es la vida? Una ilusión, // una sombra, una ficción, // y el mayor bien es pequeño; // que toda la vida es sueño, // y los sueños, sueño son.* (BARCA, 1947).

Sonho, sim, mas desperto. O sonho que se sonha quando se acorda. Acordar para o finito, despertar para a só possível-necessária finitude. Sonho que é exercício de lucidez. Paixão fria. *Serenidade*. Voltemos, pois, a Heidegger.

6.

Serenidade é o nome de perfeição no, do finito. Serenidade é o nome da Terra cheia, plena, satisfeita. Alegre, jovial. Gaia. Gaiata. Sem por quê, sem para quê. Inútil — como as flores do campo e as aves do céu! Serenidade é, sim, *gaia ciência* — um saber alegre, jovial, *satisfeito*, isto é, que sempre, em fazendo o só possível, sempre fez e faz o suficiente, ou seja, *tudo!*

Na vigência da ingratidão, da revolta, isto é, na dominação da vontade de infinito (sanha, furor, *grima, hybris*), o homem está, é *fora de casa*, é um *expatriado*, um “heimatloser”. Ele é e está sem *estabilidade, sem assentamento* — “(ohne) *Bodenständigkeit*”. Está seriamente ameaçado o *assentamento das obras, dos fazeres e afazeres do homem* (“*die Bodenständigkeit menschlicher Werke*”). (HEIDEGGER, 1969, p. 26). Por *estabilidade, assentamento*, não se

entenda o conforto entulhado, a comodidade pachorrenta do burguês, o enfarado do bom burguês, na sua aposentadoria gorda, fomentadora do seu inchaço lerdo. Não. Estabilidade, melhor, assentamento (“*Bodenständigkeit*”) fala do centrado e concentrado no seu modo próprio de ser, a saber, no caso, o finito, a finitude, a *Terra*, a casa ou a pátria do homem — *isso*, então, como o suficiente, o *absoluto*. Um modo de ser todo centrado neste modo próprio de ser, de modo a ter e ser a jovialidade daquele que é o que é, sem “o baço da inveja nos olhos”, sem “a fresa do nojo no lábio”, diria, diz o *Zaratustra*. É, mais ou menos, o assentado da montanha nela mesma, o que lhe dá todo um tom, todo um *ar* de altivez e de sobrançaria no só que é e no nada além que deseja ou quer ser (Isso, é preciso que se diga, no recato do parêntese, é a impressão *subjetiva* de alguém que, três, quatro vezes por semana, há cinquenta anos, desce e sobe a serra de Petrópolis, sem se cansar de ver o corpo, o volume espesso, as cristas e os cumes das montanhas, todas vestidas de suave verde-escuro — mas também, às vezes, variando com o dia e com a hora, fortes, nítidas e precisas linhas, desenhando negras siluetas, que circundam o percurso, num horizonte muito próximo. Um *maciço*, uma cadeia de montanhas, “*Gebirge*”, onde tudo é cheio, parado, intenso, assentado em si, *sereno*. Quase uma *natureza morta...*). Bem, que se tenha

em mente este assentamento, que também e sobretudo perfaz serenidade — vida serena, *como montanha...*

7.

No texto *Serenidade*, Heidegger acusa o fenômeno contemporâneo do expatriamento da vida (i.é, vida apartando-se, extraviando-se de si mesma, de sua própria *essência* ou *gênese*), da existência humana, à medida que esta é regida pelo afã da técnica moderno-contemporânea (=metafísica, “*Gestell*” ou “*composição*”), o que, em sintonia com o clamor da hora (1955), é ali chamado “era atômica”. Na fala do texto, pronunciada em sua aldeia natal para seus *conterrâneos*, Heidegger, acentuando o que já mencionamos, acima, como a ameaça ao *assentamento das obras, das lidas ou dos afazeres humanos* (“*die Bodenständigkeit menschlicher Werke*”), pergunta se ainda há a possibilidade de uma vida, de uma existência assentada numa *terra natal*, numa *pátria*. No texto, a pergunta insinua e aponta para um *sim*.

Antes de entrarmos nestas considerações, porém, uma observação. Já falaram que “de coisas grandes há que se falar com grandeza ou se calar” (Nietzsche). Falar com grandeza de algo é pôr-se à altura, na dimensão deste algo e, então, a partir daí falar, para, assim, se ser *justo* com ele, com o *algo*. Quando Heidegger, no texto mencionado, fala de *pátria*, de

terra natal, que não se ouça aí o discurso de um provinciano tacanho e meio muito nacionalista, *conservador*, *reacionário*, enfim, simpático às coisas *nazis*. Isso e assim é, será sempre falar desde o tamanho e a altura de quem fala e não desde o tamanho e a altura do pensador, da *sua* fala. A pátria, a terra natal do homem é a *Terra*, *somente a Terra*, isto é, o *limite*, o *finito* ou a *finitude* — *sim*, esta a só *pátria* do homem, seu só *lugar*, enquanto e como a sua inalienável *essência* ou *determinação ontológica*, ou seja, seu *modo próprio de ser*. Disso e só disso deve, precisa ser, no texto em questão, a *compreensão*, o *discurso*. Assim sendo, à *busca*, à *espera* e à *escuta* (*sim*, *como* *espera* e *escuta* *faz-se*, dá-se esta *busca*) *deste* lugar (a *Terra*, o *finito*, a *finitude*) é que se precisa ouvir e entender o seguimento da fala, do *discurso*. À *busca*, à *espera* e à *escuta* do *lugar* que o homem é, pois o homem é este único e insólito modo de ser que precisa, a cada passo, a cada gesto ou ato, para ser e vir a ser o que é, conquistar e reconquistar seu modo próprio de ser, sua *essência* ou *gênese ontológica* — sob o risco do extravio, da *expatriação*, p.ex., no *sem Terra do in-finito*, da *hybris* ou da *sanha* técnica moderno-contemporânea. Tal tarefa e tal destino à *Sísifo feliz, alegre* (!), é justo imposição do *finito*, da *Terra*. À luz dessa observação, ouçamos rapidamente o que nos diz Heidegger nesta sua fala *doméstica, caseira*, na cozinha da *sua* casa, lá na roça de Messkirch.

Diz ele que o possível *novo* solo de assentamento no âmbito da própria era técnica — portanto, sem *renunciar* à técnica e sem *amaldiçoá-la*, no estilo de algum *verde* devoto e mesmo fanático do *orgânico* — reside no que ele chama, por um lado, “a serenidade para com as coisas (técnicas)” e, por outro, “a abertura ou a disponibilidade para o mistério”. (HEIDEGGER, 1969, p. 24, 25). Não se trata de *duas coisas* ou *duas atitudes*, mas, *ver-se-á*, no fundo, são consanguíneas ou cooriginárias, constituindo-se numa única e mesma *coisa* — um único e mesmo *modo de ser*. Um único e mesmo ato ou gesto. E o que seria isso? Caracterizando a serenidade para com as coisas, em geral, e as *coisas técnicas*, em particular, diz ele que podemos “usar os aparelhos e equipamentos técnicos adequada ou convenientemente e, ao mesmo tempo, permanecer livres deles, de tal modo que possamos, a qualquer momento, também largá-los” — portanto, sem ficar “escravos” deles (pensemos no nosso celular, no nosso *iphone*). Podemos usar os equipamentos técnicos e, ao mesmo tempo, como que *deixá-los, largá-los de lado*, como algo que não diz respeito àquilo que temos de mais “dentro de nós mesmos e mais *próprio*” — “als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht” (HEIDEGGER, 1969, p. 26). E, continua Heidegger, pode-se dizer *sim* e, ao mesmo tempo, também dizer *não* às coisas técnicas, de modo que elas não “dobrem (i.é,

submetam), confundam e, por fim, *desertifiquem* nossa *alma*, nossa *identidade* — “unser Wesen... veröden”. Com isso, diz ainda Heidegger, nossa relação com o mundo técnico se fará serena, *calma* (“ruhig”), vendo e considerando as coisas, os produtos técnicos, “não mais como um *absoluto*, mas dependentes de algo mais elevado” — a saber, “o que temos de mais *dentro e mais próprio* (“im Innersten und Eigentlichen”)? Assim, ainda, nesta ou desde esta postura ou atitude, “não se vê mais as coisas técnicas apenas tecnicamente”, como “nada absoluto”. (HEIDEGGER, 1969, p. 24). A vigência ou dominação do mundo técnico moderno-contemporâneo “transforma profundamente a relação do homem com a natureza e com o mundo”, ao mesmo tempo em que o “sentido que impera nesta transformação (ou seja, a *essência* da técnica), permanece obscuro”. (HEIDEGGER, 1969, p. 24). Desconcertante e paradoxalmente, observa ainda Heidegger, este obscuro que se oculta de nós, oculta-se justamente à medida que se mostra para nós e *porque ou graças* a este mostrar-se justo enquanto e como o que se oculta. *Precisamente este modo de ser caracteriza mistério*, o mistério. Então, em se mantendo *aberto*, isto é, *vulnerável* ao toque do mistério, dá-se, acontece o que ele, Heidegger, num segundo momento e como caminho para o encontro de um *solo*, de um *chão* (“Boden”) no âmbito e na vigência da própria técnica, chama “a

abertura ou a disponibilidade para o mistério” — “die Offenheit für das Geheimnis”. (HEIDEGGER, 1969, p. 25).

Até aqui, reproduziu-se, papagueou-se Heidegger, como se fôssemos seu ventríloquo. Foi um resumo apressado e grosseiro. Mas o que quer realmente dizer toda esta arenga? Como entendê-la, descrevê-la na sua fala silenciada, pois ela encerra, sim, um fundo calado, porém vibrante, eloquente?

8.

Começemos perguntando: o que é isso que temos “de mais *dentro* e mais *próprio*”? O que é isso que mais nos interessa ou mais nos diz respeito, ou seja, respeito a nós mesmos no nosso mais *dentro*, mais *imo*, “im Innersten”? A verdade é que este “mais dentro” é só, tão só um outro modo de dizer o *mais próprio*. “O mais dentro” (im Innersten) não está se referindo a alguma coisa muito íntima e muito ou inteiramente recôndita e referida à minha individualidade pessoal-subjetiva; não quer dizer o “mais interior”, “o mais íntimo”, no sentido de interioridades e enrustimentos introspectivos e, quase sempre, dissimulados. Isso seria, em alemão, mais na direção do “innerlich”, do “im Innerlichsten”. Não é o caso. É o *mais dentro* — com boa vontade, o *mais imo*, no sentido do

“mais próprio”⁶, onde *mais próprio* está dizendo o *mais fundo e profundo* e isso no sentido do mais *essencial*, da *própria essência*, e onde se entende essência como a inadiável e intransferível gênese ontológica ou a própria constituição de ser. E isso mesmo perfaz o próprio — cabe ao homem *apropriar-se* de seu *próprio*, para ser *inteiriço*, isto é, “innig”.

Neste sentido, o que se tem de mais próprio, de mais *dentro*, fundo e profundo, o de mais essencial ou radical e de mais inalienável e intransferível é a própria vida, a própria existência — meio no jargão da escola ou da confraria, Heidegger diz: o próprio ser, a própria verdade (“alétheia”) do ser. A rigor, tudo que o homem tem e tudo que ele é, ele o tem e o é tal como vida é, ou seja, tal como vida dá-se, faz-se, acontece. Vida, existência, dá-se, acontece, faz-se, isto é, o homem não é seu autor, sua causa ou sujeito. Ele a recebe — a rigor, *tudo que o homem essencialmente é, ele o recebe, ganha — de nenhum, ninguém, nada*. Puro dom. Pura doação. É preciso um olho limpo (sem inveja), um lábio doce (sem o amargo e a fresa ou dobra do nojo, do asco, da repugnância) para, na vida e desde a vida, receber, acolher tudo que é e há *como acontecimento de vida*, de existência gratuita, sobranceira e

⁶ O “mais espesso”, do qual fala um poema de J. C. Melo Neto — *O cão sem plumas*, IV, Discurso do Capibaribe. E *espesso*, está dizendo “denso”, “maciço”, no sentido de compacto, intenso, inteiriço. O *tedesco* diria, diz “innig”. (MELO NETO, 1995).

superabundante. Pura sobra, puro transbordamento *de nada* — assim, desse modo, vida é o jogado, o à toa. Em ultimíssima ou primeiríssima instância, o sem *por quê*, o sem *para quê*, o sem *de onde* e o sem *para onde*. Nenhuma arqueologia, nenhuma teleologia. A verdadeira, a autêntica *inocência do devir*. *Devir*, aqui, é tão só outro nome de vida, de existência, como o jogado, à toa. O que, além ou aquém deste acontecimento, *não vale nada, não presta para nada*. O salto, o proto-salto. Nada vale além ou aquém dela própria; além ou aquém dela própria, ela *não presta para nada* — mas no âmbito dela, que é o tudo e o todo, ela vale tudo, ela se mostra como o *absoluto*. Assim ela é o *mais próprio* e o que *mais nos diz respeito*. A se exigir, se cobrar o cuidar deste dom, desta graça — assim se é *inteiriço, todo, “innig”*.

Dizer, poder dizer, ao mesmo tempo, “sim” e “não” às coisas todas e, em particular, às *coisas*, aos aparelhos e equipamentos técnicos é *poder* também vê-las todas assim jogadas e à toa. Radicais acontecimentos de vida, da vida — da existência à toa e *sem vergonha!* Meio que olhá-las e *não* tê-las com o gosto, a alegria, a jovialidade e o desprendimento ou desapego (não é assim que se faz a serenidade em Eckhart, como “Abgeschiedenheit”?) do Sócrates passeando pela *Ágora*, pelo mercado público de Atenas, e, sem resignação, sem despeito e sem desdém, mas sereno e limpo de coração e de alma, dizer: “Quanta

coisa que eu *também não* preciso!” Imaginemo-nos com este humor, com este *bom humor* ou com esta alegria e leveza (“*Heiterkeit*”, reclama Nietzsche) vagando, vagueando e *errando* ou — quem sabe!? — passeando nosso tédio pelo *shopping*. Este *errar*, assim, pode ser, pode tornar-se um *encontro*, um *grande encontro*.

9.

Ver as coisas, mesmo e, principalmente, as coisas técnicas (o celular, o computador, o *i-phone*), não mais só desde a própria técnica (i.é, desde e como “*Gestell*” ou “*composição*” e, então, só *reserva*, só *insumo*; mundo e natureza só como *armazém e almoxarifado* e domínio e controle), com um caráter de absoluto, mas articuladas e em ressonância com *algo maior, mais elevado*. O que é isso? Como? O mais elevado, o maior, não podendo ser nada para além ou aquém — o *limite*, pois —, é o *mais dentro*, o *mais próprio*, a saber, a própria vida, a própria existência jogada e à toa. A *Terra* — a medida. Trata-se de ver, de *poder* ver tudo *assentado neste fundo sem fundo* — *neste abissal*, que é a vida, a existência, súbita ou abruptamente irrompida, saltada. A *Terra* — a medida. E como é isso possível? Para tanto, é preciso que tenha igualmente acontecido conosco algo grande, algo essencial e transformador. Sim, uma *virada*, isto é, uma *mudança de registro, de regência*. O

grande (i.é, essencial, radical) é tomar sobre si e para si o que é, o que não pode não ser — o mais dentro e mais próprio, a saber, a vida, a existência mesma, nela mesma e desde ela mesma. A Terra. A medida. E isso quer dizer: tem-se a vida nela mesma, habita-se realmente a Terra, quando o finito (isto é, a pobreza, a indigência ou o débito) passa a ser visto, *sentido e querido*, como absolutamente constitutivo da vida, da existência. Isso é tomado sobre si, *assumido*. Ser, viver, sob a regência do finito, sob o registro da ação finita. E isto quer ainda dizer: vive-se, habita-se a Terra, a pátria (=essência) do homem, quando vida deixa de ser regida pelo espírito de vingança (pela *revolta* e pela *ingratidão*) ou pela vontade de correção, de reforma e, enfim (hoje, via técnica, concretizando-se como cibernética), de substituição da vida, da existência, por esta, a saber, a vida, em sendo finita (débito, *indigência*), mostrar-se ou culpa a ser expiada e redimida, ou erro a ser corrigido, retificado, melhorado e ajustado, enfim, substituído, *extinto*. Tal *redenção* ou *correção* e, por fim, *substituição/extinção* (i.é, teologia, moral teológico-cristã, com a *salvação* no *além*, ou metafísica, i.é, *técnica*, com a supressão da ação, do *trabalho*, i.é, do infortúnio e da maldição, inventando o paraíso terrestre), fica sempre jogada para frente, para adiante, sempre adiada, sempre protelada para o *ainda não, ainda não, ainda não...* além, além... depois, depois... Enfim, a vida, assim, regida *pelo, desde, para* o in-finito. Com

isso e assim *hybris*, sanha, é promovida indefinidamente, infinitamente. A dívida, assim, é impagável, a culpa inexpiável; o erro incorrigível, irretificável, insubstituível. Sim, “para trás, não há paz”. Para *frente*, também não! A tarefa seria saltar para trás, *antes, aquém* (ou para frente, *depois*, além), da vida, da existência à busca do *antes* (ou do *depois*) do *mal feito*, do erro, do *desvio* — *aí e assim o certo, o acerto, a inocência!* Aí e assim a salvação, a redenção. De qualquer *jeito* ou forma, a *solução* é *fora* da vida *pouca*, da existência finita. Há, haveria que *desandá-la, desfazê-la*. Trata-se de *desviver, des-existir, des-ser*. Desfazer o feito, que foi mal feito! Isso, desfazer o feito, disse Aristóteles, é *impossível*. Nem os deuses o podem. (ARISTOTE, 1959). Daí e por isso também, *hybris*. E fúria, furor — *grima*.

10.

A *serenidade para com as coisas*, diz Heidegger, é consanguínea ou cooriginária com a *abertura ou disponibilidade para o mistério* — perfazem um único e mesmo acontecimento ou ato. Abrem, inauguram um *novo* (novo?! Ou velhíssimo?!) modo de ser no mundo do (para o) homem contemporâneo. Pergunta-se: como? Por quê? E: o que é mistério? Por fim, ainda: como e por que, dentro do próprio mundo técnico-contemporâneo, *serenidade para com as coisas e disponibilidade para o mistério* instauram um

assentamento, um *reenraizamento* do homem naquilo que ele tem de mais próprio, a saber, a própria vida, a própria existência, que se configura como o finito, o limite, a Terra? Seria isso coisa sentimental, piegas?

Começemos com mistério. Costuma-se entender ou subentender mistério como o *atrás*, como o escondido e recôndito. Como o que não se conhece, que não se alcança, muitas vezes como o que *ainda* não se conhece e *ainda* não se alcança. Talvez por falta de *pesquisa*, subuso de neurônios ou *falha* (oxidação, zinabre?!) nas sinapses... De qualquer modo, *coisa* funda e profunda, *muito* funda e *muito* pro-funda e *ainda não* detectável, *ainda não* alcançável. Este é, com certeza, o entendimento habitual, mediano. No fundo, coisa de iluminista, de racionalista — otimista da lógica, da razão, das *luzes*. Mas e se mistério, o mistério, fosse *coisa* de superfície, de raso? Quase *coisa que tá na cara*?! O raso, o que *tá na cara*, costuma-se não se ver. Costuma requerer mais esforço, mais empenho para ser *visto*, entrevisto e consentido *como tal*.

Mistério, na verdade, não esconde nada — pelo menos *não quer* esconder nada. Ele nem esconde e, sobretudo, nem quer e nem pode esconder nada. Como a divindade que mora em Delfos, se entrevisto, ele só acena. Mistério mostra, revela — acenando. Mostra justamente ocultando e *porque ocultando*. Mostra, acenando, justo o não mostrável;

acenando, revela justo o não revelável. A *experiência* do mistério quase escancara isso, a saber, a presença e a *evidência* do não mostrável, do não revelável. Sim, quase escancara, melhor, acenando, torna visível o não-visível, ou seja, a visibilidade do invisível *enquanto e como tal*, a saber, *como* invisível, i.é, *como* irrepresentável, *como* inapreensível. Acima, escandiu-se, pelo itálico, a palavra *experiência*. O propósito é marcar que mistério é, sobretudo, uma experiência (afeto, *páthos*), quer dizer, um ser tocado e tomado por um tal modo de ser, por um tal fenômeno ou acontecimento, a saber, justo este que caracterizamos como o ver o invisível *como* invisível; o ter revelado o irrevelável *como* irrevelável; o ter e ser a presença da ausência *como* ausência. É mesmo o ver o não ver, o *não poder* ver — e alegria! O decisivo, aqui, nesta experiência, é que, ao assim se ver e se sentir ou experimentar, não se tem nenhum afã, nenhum impulso de *ir além*, de *ver o invisível*, isto é, de esforçar-se por iluminá-lo, de empenhar-se por lançar luz sobre o escuro para, assim, vê-lo, isto é, apreendê-lo, representá-lo. Isso, claro, seria matar o escuro. Ver o escuro *como* escuro é alegrar-se e satisfazer-se em *não ver*, em *não ter*. Assim, *não se vê e não se tem* o, por constituição e princípio, não visível e o não tomável — e, sobretudo, não se *quer*, não se *precisa* ver, ter, tomar... E: que bom! Sem reprovação, sem lamúria, sem amuo. Sem nenhuma resignação ou

despeito, pois o absolutamente *não querer* e absolutamente *não precisar* excluem estas evasivas subterrâneas, estes expedientes sub-reptícios. Esta atitude é, sim, de serenidade. Pois, assim *vendo e sentindo*, é como se se ganhasse calma e serenidade à beira do abismo, no seu limiar, no seu pórtico. Sim, aí, à beira do abismo, assentado. Aí e assim, de pé no *fiapo*, à *beirinha* que é a vida, sem nenhuma vertigem, se para e se debruça. Este parar não é apático, este parado não é letárgico, indiferente. Não, ele se faz como a *ação* de espera, como a *atividade* de escuta — uma grande tensão, *uma serena tensão*, tal como uma *natureza morta*, à Cézanne. Ou um afresco de Giotto, ainda no testemunho de Cézanne. Assim, debruçamo-nos sobre o abismo e, parados, inteiramente parados, em ou como escuta e espera, sem querer, sem precisar querer ou ter, o vemos *enquanto e como abismo*; o contemplamos *enquanto e como tal* — a superfície do fundo sem fundo. Sem afã de *adiante*, sem impulso de *para trás*. Sem *progresso* e sem *nostalgia*. Imóvel, alegre e satisfeito na linha, no limiar e aí e assim se assente, se consente, se abençoa. Sim. É divino. Nada ser, nada querer, nada poder — isso e assim é divino. Jogado, à toa. Gratuito. Sem porquê, sem para quê, sem de onde, sem para onde. A Terra, a pátria, a casa, o lugar do homem. Mistério, assim, é o todo recolhido, o todo inteiro, inteiriço e inteiriçado no lugar, na casa, no lar do homem — a vida, a existência como *Terra*. É isso,

este todo recolhido, inteiro e inteiriço na *casa*, no *lar*, que diz o alemão “Geheimnis”, o mistério. A Terra — o finito, o limite, a pobreza, a constitutiva e inocente, i.é, sem nada querer ou poder, indigência (no sentido de ser um precisar fazer). Na *indigência constitutiva ou própria, a suficiência*. Na pobreza constitutiva ou própria, a fartura — pois o *possível*, o só possível. Aí e assim o *assentamento*, a “Bodenständigkeit”. Aí e assim crescem, *em casa*, as obras, as ações, os fazeres e afazeres do homem. Amém!

Mistério se mostra como superfície, como raso, uma vez que ele se dá ou se faz como a superficialização do fundo sem fundo, isto é, como o vir à tona do abismo *como abismo*, do *a-bysso como a-bysso*. É a evidência do sem razão da razão ou da insuficiência do princípio de razão suficiente. E: alegria, satisfação. Riso e festa. É divino. É sagrado. A *redenção* de *l’homme révolté* e do *bípede ingrato*. Amém! Muito obrigado!

Sim, serenidade para com as coisas e disponibilidade para o mistério — *isso* constitui uma única e mesma *coisa*, um único e mesmo acontecimento ou ato. Um limiar. O *lugar*, a *hora*, a *casa*, a *pátria do homem*. *Vida. Existência humana*.

11.

Como e por que serenidade e disponibilidade para o mistério instauram *assentamento, reenraizamento* no mundo técnico? Porque reconduzem a técnica, a *tecnologia*

moderno-contemporânea (*hybris*, sanha), à Terra, isto é, ao finito ou à finitude, como casa ou pátria (=essência, gênese ontológica) do homem. A técnica moderna, assim, perde o caráter de um absoluto e é vista desde *algo* mais elevado. Mais elevado?! *Algo?! Como isso, realmente?* Heidegger disse: “podemos usar os objetos técnicos e, ao mesmo tempo, porém, ao lado de todo uso correto deles, mantermo-nos livres deles, de modo tal que, a todo tempo, os deixamos de lado — *dass wir sie jederzeit loslassen*”. (HEIDEGGER, 1969, p. 23). A isso ele chama dizer “sim” ao uso das coisas técnicas e, ao mesmo tempo, dizer “não”, poder dizer “não” a elas. E, voltamos a perguntar: como nisso e assim está presente um re-atamento do homem à vida, um re-assentamento do homem à Terra, um re-encontrar a *casa*, um re-habitar o mundo, quando tudo é devassado e desertificado na e pela sanha da técnica moderno-contemporânea? Este “re”, enfatizado pelo hífen, está apontando para o fato que o homem moderno-contemporâneo, por essa via, tal como o Quixote, após a derrocada em Barcelona, está de volta à Mancha, à *terra natal*...

“Loslassen”, deixar de lado, é largar, deixar solto e largado, abandonar meio ao *deus-dará*, não se importando absolutamente, como se o assim largado e abandonado absolutamente não interessasse, não nos dissesse respeito — à *mercê*. É,

mais ou menos, como se as coisas, de repente, ganhassem a *postagem*, o *postamento*, o *posicionamento*, melhor, talvez: a *postura* ou a *posição*, como já mencionamos, de uma “natureza morta”, de Cézanne, por exemplo. Sim, uma “natureza morta”, um “Stilleben”, um “still life”, é vida serenada, pois inteiramente largada e abandonada à calma do seu jogado aí, sem porquê e sem para quê — à *mercê* de nada. Inutilmente, à toa — valendo nada, prestando para coisa nenhuma ou para nada *fora*, além ou aquém dela ou delas mesmas. Nisso e assim é como se elas estivessem todas e completamente *centradas* nelas mesmas, *importando-se* só nelas e com elas próprias. Vivendo, existindo do próprio crédito... Mas nisso, assim, toda a sua *importância*, isto é, todo o seu peso e *valor* no seu pesar e valer em si e por si mesmo, no seu todo *dentro*, “innig” — assim, por nada, para nada, à toa, sem nenhuma serventia. Tal como a vida, tal como a existência...!! A vida, a existência valem nada, servem, prestam para nada?! Isso não é pessimismo descarado, lerdo? Niilismo cínico, capado? Não. Absolutamente não é disso que se trata. O nada valer, o nada prestar da vida é só e tão só a *aquiescência* no seu jogado e largado, no seu irrompido súbita e gratuitamente, em pura doação e dádiva — isso, só isso é divino, o divino. Tal como uma mala jogada no compartimento de carga de um avião... Tal como a rosa de Angelus

Silesius, que floresce por florescer, absolutamente sem porquê, sem sequer perguntar se alguém a vê. Abandonada, puro abandono — puro largado, à toa. “Puro”, isto é, simplesmente aí, irrompido, saltado — jogado. Sem prestar, sem servir para nada... *Mas isso* — este jogado, à toa, para nada — *isso é tudo*. Nisso, *dentro disso, neste âmbito, isto é, da vida finita, da existência ativa — aí e assim é para valer! À vera!* Isso e assim é preciso, é absolutamente necessário. Não pode não ser. E por nada, para nada. Fora da vida — além ou aquém — não há nenhum sentido.

Poder assim ver, *sentir* o celular, o computador, a prótese biônica, os ciborgues... Sim, a boa, útil e regeneradora mão-prótese inteligente, idem a perna, ibidem o olho. Somos assim jogados, e nesse jogado o grande, o divino, o sagrado. Como aquele caso sertanejo da onça que comeu uma dita cuja perna — que culpa tem a onça? Que culpa tem a perna?! Grande, grande, absolutamente úteis e necessárias tais *coisas* técnicas — há que usar e usar e louvar tais próteses, mas também e sobretudo vê-las e tê-las como um jogado e à toa. Obra de vida. Sim, tal como uma “natureza morta”. Inútil, absolutamente inútil, como a vida, como a existência e como tudo que é grande e nobre — *sob a medida da vida, da existência, in hoc signo...* Mas, de novo: isso e assim é para valer. A vida, só a vida-pouca-finita é *à vera*.

12.

Deus morre de compaixão pelo homem. Assim reza o atestado de óbito de Deus, segundo o legista Nietzsche (2008). Deus é metafísica. Logo, Deus é técnica. Melhor: técnica é Deus, isto é, o modo como Deus, isto é, metafísica, aqui e agora, se realiza, se concretiza. Então, *a técnica moderna morre de compaixão pelo homem*. Mas o que quer dizer isso: morrer de compaixão pelo homem? O que é, aqui, compaixão? Antes, porém, esclareçamos: à medida que vida, a existência humana, é finitude, limite, ela é igualmente dor — “Quanto mais fundo o homem olha na vida, tanto mais fundo ele olha na dor... *o mais fundo abismo*”. (NIETZSCHE, 2008)⁷. Dor, então, é outro nome para dizer a textura da vida finita, da vida pouca, enfim, da indigência, que vida, *inocentemente*, é. (NIETZSCHE, 2008). *Dor não tem sentido, nenhum sentido*. Dor, então, é outro nome para dizer o fundo sem fundo da vida, da existência — a dor, *o mais fundo abismo*. Sem nenhum melo-dramatismo, dor está dizendo o fato de vida, em sendo finita, ser necessária e constitutivamente esforço, empenho, *trabalho*, isto é, ação, atividade. Ação, atividade, esforço ou empenho para o homem, o *vivente de sangue quente e voltado em armadilha sobre si* (RILKE, 1974), vir a ser isso que ele é, a saber, homem, isto é, *débito (=indigência) ou um ser por fazer*. Ser homem é, antes de tudo, *fazer homem*. O homem, este

⁷ Cf. *Da visão e do enigma*.

estranho, estranhíssimo vivente que, sempre, a cada instante, precisa conquistar isso que ele é, que ele precisa ser em vindo a ser. O homem é um fazer que se faz no fazer que ele é e como ele é. É isso e assim mesmo história, ação de vida, de existência humana, na *feitura*, na *fazeção* de vida, na (auto) fabricação da existência — na transformação e transfiguração de dor, da dor. De “a dor originária”, a “Dor-Mãe”, ouve-se ainda na décima elegia, de Rilke.

13.

De novo, um pequeno *intermezzo*, agora sobre dor e compaixão. Compaixão é um modo de se relacionar com dor, segundo o qual eu me empenho *por* e *presumo que* posso ou devo tomar sobre mim e para mim (isto é, fazer ou tornar *minha*) a dor que é do outro e só do outro ou mesmo a dor *que o outro é*. A dor que o outro é, pois sua vida (=sua finitude, seu *débito* a cumprir) é sua dor. Só eu posso viver a minha vida — quer dizer: só eu posso doer a minha dor ou doer a dor que sou. Doer, aqui, é cumprir, é fazer, é realizar — viver, existir. Viver é ação de dor. Viver, sempre, é transfiguração de dor. E dor corta, separa, isola, cria distância, inapelável distância. Enfim, dor *singulariza*. Singulariza, isto é, torna só, põe e impõe solidão⁸ ou *ensozinha*.

⁸ Sem ser intimismo, interiorização, solipsismo, pois será *abertura e entrega à transcendência*, uma vez que vida, existência, na criação e como

Por isso, dor é o absolutamente indivisível, isto é, o *impartilhável* ou *incompartilhável*. Em última ou primeiríssima instância, com-paixão é im-possível. Onde começa o impossível, melhor, onde começa o *querer o impossível* aí começa também a presunção, a arrogância ou a soberba — contra Descartes e apesar de Descartes, não se tem o direito de querer o que não se pode querer. Eu não devo (ser) o que não posso (ser). Vontade infinita já é rebeldia, presunção, *hybris*. Mas também puerilidade, p. ex, o homem, o *tipo* rebelado de Dostoiévski (Raskolnikov, Kirilov). Vontade in-finita irrompe só no âmbito, na vigência da subjetividade, isto é, da *sujetividade do eu ou da consciência autônoma*, ou seja, da modernidade cartesiana. Mas, voltando e retomando, em geral, quando me compadeço, quando quero tomar sobre mim e fazer minha a dor que é (d)o outro — em geral, assim agindo, na verdade, eu *me auto-compadeço*. Compaixão, quase sempre, é *autocompaixão*, *autocomiseração*. Por que? Porque quando presumo tomar sobre mim e para mim a dor do outro (que o outro é), em última ou primeiríssima instância, estou querendo, isto é, *presumindo* (a presunção, vital ou existencialmente falando, é um *querer demais*, ou seja, pretender querer o que *não posso, não devo e não tenho o direito de querer!*), tomar sobre mim e para mim a vida

criação, é acontecimento de transcendência. Mas que fique o tema, a discussão e o esclarecimento.

do outro — pois *sua* dor (finitude) é sua vida. Isto é, de algum modo, assim, passo a pretender (presumir!) viver para o outro a vida dele — tirar, tomar dele a dor que é dele, *que é ele*. E em assim fazendo, desvio o olhar de mim mesmo, isto é, eximo-me ou abstenho-me de viver (economizo-me!) a minha vida, a *minha* dor — a única que sou e a só que posso e preciso ser e viver. Uma *economia* esquiva, sub-reptícia, covarde. Deixo de ser *a minha dor*, i.é, esquivo-me ou evado-me do *meu esforço*, do meu *trabalho*, esgueiro-me de mim mesmo, sob a bonita e nobre efígie de *amor ao próximo ou compaixão*. Sim, no fundo, quase sempre — não, *sempre*⁹ compaixão é autocompaixão, autocomiseração. Não é *coisa* lá tão bonita, tão abnegada, tão nobre. Não deixando o outro viver a sua vida (=sua dor) e, assim, fazendo com que eu, subrepticamente, me esquive de viver a minha vida (minha dor), a compaixão cria um grande liso, uma grande plasta, uma uniformíssima ameba — a moral de rebanho.

Fim do *intermezzo*. Voltemos ao nosso tema.

14.

Dissemos que a metafísica e com ela a técnica (moderno-contemporânea) é também e,

⁹ Ia fazer uma ressalva para, com Dostoievski — compaixão como solidão ou participação silenciosa no insondável da dor do outro, que o outro é. Mas deixemos também isso de lado.

sobretudo, a vigência do *espírito de vingança*. Isso seria propriamente sua essência, isto é, sua insistente geração e gênese. Afinal, “proveniência é porvir”. Por espírito de vingança está-se compreendendo a auto-imposição, por parte do homem, do *homo metaphysicus* ou do *animal racional*, da tarefa de corrigir, reformar e, por fim, no e como o *virtual* (=racional), substituir a vida-pouca, a vida-finita, pois esta se mostra *ou* como culpa a ser punida e expiada (teologia, moral cristã), *ou* como erro a ser retificado, corrigido — desfeito ou extinto (metafísica). Há que alisar todas as rugas da vida... Em qualquer dos casos, a vida aparece como o que não devia ser, pois se mostra como *desvio*, *queda*, *decadência*. De qualquer modo, seja como teologia, seja como metafísica (mas teologia é metafísica ou lógica/fundamentação do sagrado), a aura é de moral, pois o esforço é de *retificar*, *melhorar*, *corrigir e substituir* a vida desde um *dever ser* ou um ideal encarnado por ela, isto é, pela metafísica e, por fim, pela técnica, pois técnica é metafísica na sua consumação, na sua concretização, realização ou *destino* (envio) histórico, aqui e agora.

Deus, isto é, metafísica, isto é, técnica, se compadece do e pelo homem à medida que quer *tirar* do homem a sua dor, a dor que ele é. Quer poupá-lo, economizá-lo disso, isto é, de ser dor, de ser esforço, de ser um precisar fazer, enfim, de ser, de precisar ser *trabalho*, desde que constitutiva e inalienável *finitude*.

Lembremos que estamos vendo, considerando a técnica como o projeto de um esforço para economizar e, por fim, eliminar ou extinguir esforço, uma vez que esforço, trabalho, dor, é ou culpa, ou erro — vida, existência é maldição ou desvio, *degeneração*. É o que, de algum ou desde algum *estranho* modo (revolta? Ingratidão?), *não deve, não devia ser*. O fato é que tirar do homem a sua dor, a dor que é a sua, é tirar dele a sua humanidade ou *hominidade*, pois dor (=finitude, limite) é sua identidade, sua *essência*. Neste sentido, dor é sua *pátria, sua terra natal* — a Terra. Por que, para que tirar e economizar, com avareza, com sovínice, o que é para gastar, o que é fartura?! Sim, dor é fartura! “Nós, os perdulários das dores, da dor”, já dissemos, lê-se na décima *Elegia*, de Rilke (1974). Dor é para usar, gastar. Gastar com fartura. Ela está sobrando. Ela é o *fundo sem fundo, a razão sem razão* da ação, da atividade — da alegria da ação, da alegria da atividade que é toda criação, à medida que transfiguração de dor, *da dor*. Gastar, gastar com fartura, mesmo dissipar, nós os perdulários, os gastadores, os dissipadores *da dor*, de dores...

Mas, mais uma vez, de que e desde onde estamos falando? Seria o esforço, o *trabalho*, isto é, o exercício da dor, o próprio *assentamento* (a “*Bodenständigkeit*”) nas *coisas* da vida, na própria vida ou na própria existência? Mas como isso?

15.

“Que el asno (hablando a lo grossero) sufre la carga; mas no la sobrecarga”(CERVANTES, 1993)¹⁰. A frase é do Quixote, em “*cuerto*”, em sóbrio conselho a Sancho Pansa. E ela dá que pensar. Mais *finamente*, podemos dizer: o homem sofre, aguenta a carga, a sua maior carga ou fardo, isto é, ser homem — *pobreza, finitude*. Mas tal fardo fica mais leve, mesmo todo ou completamente leve, se ele, o homem, decide ser *só* homem — isto é, assume ou toma sobre si a sua finitude, o seu limite, a sua *dor*. O que ele não aguenta é a sobrecarga, o excesso, o *demais*, a saber, ter como *dever ser e precisar ser* o que ele, por princípio, absolutamente *não pode ser* — ingratidão e rebeldia. Isso é sobrecarga. Dever e querer e precisar ser *algo* que ele, pura e simplesmente, *não deve ser porque ele, por constituição de ser ou ontológica, não pode ser*. Ele *não deve ser não-homem*, pois ele *não pode ser não-homem*. Parece coisa do Conselheiro Acácio, mas, sem vergonha, é preciso que se diga: o homem só pode ser o que é, a saber, homem. Por exemplo, o homem não pode ser Deus, ou anjo. Ou pedra, ou couve-flor, ou *vaga-lume*, ou *carro de bois*. Nada de *sanha (hybris)*, seja para trás (nostalgia, *paraíso perdido*); seja para frente (cobiça, soberba, a promessa de um *céu*). Volta indefinida à natureza perdida (!) ou *ânsia* do

¹⁰ Especialmente o Cap. 71.

absoluto em Deus (!), no espírito puro (!), na salvação ou na redenção — em ambos os casos, já está se dando vontade de infinito, já está acontecendo revolta contra ao finito. Vontade do impossível, pois revolta contra o possível, o só possível. E: ingratidão. Pois vida, existência, é pura eclosão, pura doação, pura graça — de graça. O lugar do homem, sua terra, sua pátria, é o *entre*. O *entre* (natureza, *paraíso perdido*, e Deus) é o *absoluto*, quer dizer, o âmbito, o lugar (ontológico) que não admite nenhuma referência para *fora* — seja como aquém (nostalgia), seja como além (soberba). Mas nostalgia é soberba, à medida que vontade ou desejo do impossível, de infinito. O *entre* é o só, o tudo e o todo.

Acima, em 3., página 7, citamos Álvaro de Campos. Ouçamo-lo, de novo:

Fumo. Canso. Ah, uma terra aonde,
enfim,
Muito a leste não fosse o oeste já!

... ..

Não posso estar em parte alguma. A
minha

Pátria é onde nunca estou. Sou doente e
fraco.

... ..

Febre... O fato essencial é que estou
doente.

(PESSOA, 1974, p. 303, 304).

A fala é do tipo moderno. O homem da ciência, da técnica, do infinito — o *tipo* cartesiano. Álvaro de Campos — o homem da máquina, da técnica — vive inquieto, amargo,

insone, desesperado, também amuado e enfarado, *entre* o paraíso perdido (aquém) e o céu prometido (além — a técnica, como projeto de abolição do esforço, do trabalho, promete, *dá este céu*), isto é, projetado e à busca frenética e sanhosa de *para trás ou para frente*, nostalgia e soberba (mas nostalgia é soberba, sanha, *hybris*), do *im-possível*. Inquieta-se, desespera-se, amua-se e amargura-se com a inospitalidade deste *lugar*, desta *casa*, a saber, a sua humanidade ou hominidade. Aí, assim e por isso, desde revolta e ingratidão, a sua fraqueza, sua doença — seu cansaço, seu tédio, seu langor, sua ânsia, sua cobiça, seu desespero, sua angústia, sua insônia, nas flutuações extremas da balança- ou do balanço-in-finito. Sim, “é antes do ópio que minh’alma é doente”...

Pois bem, Sr. Álvaro de Campos, *seja, sê aqui!* Sem revolta, sem ingratidão. Revolta, ingratidão — isso é puerilidade. Que o *entre*, o *aqui*, a *Terra*, o *pobre*, o finito — que isto e assim seja a (sua) pátria, a (sua) terra natal, o (seu) lugar, a (sua) essência. Que aqui e assim — o *entre* como o *absoluto* — seja a (sua) força e (sua) saúde. Vital existencialmente, força e saúde dizem o mesmo, isto é, força é identidade ou determinação essencial e isto é o que, vital existencialmente, está dizendo, diz *saúde* — a *casa*, o *lugar* do homem. Mas como isso, *esta saúde?* À medida que ação, atividade, *esforço*, *trabalho*, venham a constituir o *assentamento*, “*die Bodenständigkeit*”, na vida, na existência, isto é, *nas coisas*

e com as coisas — “as obras dos homens”, “die Bodenständigkeit menschlicher Werke”, disse Heidegger. Vejamos isso.

16.

Recontemos rapidamente a estória do *Gênesis*, o episódio do tempo da *hora-homem*. Mas, quem conta um conto, acrescenta um ponto! Vamos à estória: de repente, se lhe (do homem) abrem os olhos e transcendência (i.é, nada, que ultrapassa o homem e, em salto, abissalmente, *o pão*) dita: “comerás o pão com o suor da tua fronte”. E “o caniço pensante” — pensante?! Sim, pensante, enquanto o *vidente*, o que *vê*, o que é o destino de ver enquanto e como ver — enfim, o *caniço pensante* responde: “Muito obrigado! Muito obrigado! Agora, só agora posso realmente ser o que sou, a saber, homem. Agora, *porque pouco, finito*, sou e *tenho* a possibilidade da ação, ou seja, *tenho e sou* tudo que precisava ter e ser para ser, para vir a ser tudo o que sou, tudo o que *posso e, então, preciso ser*, a saber, homem — só homem. Sou livre e apto para vir a ser a identidade que sou, a saber, homem e só homem. Sim, tenho e sou tudo que preciso *ter* e ser para ser isso que sou, a saber, homem, só homem. Sou limite, pobreza — sou *finitude*, então, sou o fundamento da ação, a possibilidade do fazer, e, então, a necessidade do esforço, da conquista, da auto-conquista. Muito obrigado!

Muito obrigado! Na ação, como ação, *sou perfeito*, isto é, o perfazimento e o percurso (=história) da/na ação, do/no fazer que sou. Sim, sou o fazer do fazer que sou e me faz — e assim sou sempre perfeito, na realização, a cada passo, do possível, do só possível. Sou uma *entelêcheia*. Sou satisfeito, suficiente, alegre.”

Esta clarividência acontece, irrompe, desde o eclodir de uma experiência, de um *instante extraordinário*, quando estimulado, acionado, não, *despertado* o primordial, o inaugurador *grãozinho de sandice*. Não, não o *Big Bang*, nada de átomo primordial, de *bóson de Higgs*, de *partícula de Deus* — ou *bozó de Deus*? Sei lá! — , mas o *grãzinho de sandice* marca o salto, o acontecimento fundador ou inaugural. O *grãozinho de sandice* — o fundo sem fundo, a razão sem razão, a *a-byssal arché* — ele é que é *despertado*. “*Torheit, nicht Sünde*” — “*Sandice, loucura, não pecado*”, diz Nietzsche (1998), em fina sintonia com o nosso Machado, no *Quincas Borba*. O acontecimento, o salto, que põe ação, atividade, *esforço* como *arché*, como origem — geração e gênese. Sem porquê, sem para quê. Pura sandice, pura estultícia. Culpa? Maldição? Expição? Pecado? Falta? Carência? Privação? *Stérisis*? Erro? Não. Perfeição, suficiência, cumulação na indigência, como indigência, graças à indigência ou finitude, pois indigência, finitude *é tudo*, *é o absoluto*, *o só possível*. A perfeição humana é ser *um* ou *o* precisar fazer — ser fazer,

fazer ser, isto é, fazer viver. Melhor, *viver, que é fazer*. E doação, irrupção gratuita, sobra, transbordamento, superabundância — de pobre, de pouco, de fartura na e da ação, no e do esforço no *trabalho* de realização ou *consumação* da essência, da força ou da gênese que sou, que o homem é. Sim, nós, os fartos, os transbordantes, *os perdulários da dor, de dores*. Nada de ingratidão, de revolta. Nem *l'homme révolté*, nem *bípede ingrato*.

Consideremos: se eu *invejo* o animal, o anjo ou Deus, eu estou *querendo* o im-possível, o que, por constituição ontológica ou destino de ser, não posso ser, jamais poderei ser. Mais uma vez, sem vergonha do Conselheiro Acácio: *só posso ser o que posso ser*. Só a isso tenho o direito de querer ser. Para ser livre, isto é, para vir a *liberar ou libertar o ser ou a identidade que sou*, isto é, a minha finitude ou a finitude que o homem é — para tal, preciso querer isso que sou e que preciso ser, *só* (nada além ou aquém, nada *fora* da vida, da existência, que é o âmbito ou a *circunscrição absoluta*) — enfim, *só* isso que sou e preciso ser, a saber, ação, esforço, limite, finitude. E nisso e assim, a cada passo realizando o possível e o só possível, sou, a cada passo, perfeito, satisfeito, suficiente, alegre — cumulado, con-sumado. *Feliz*. Assim é preciso imaginar *Sísifo feliz*, isto é, Sísifo alegre e satisfeito e perfeito no *ofício* de rolar pedra. A cada passo morro e, sempre, a cada passo, *morro perfeito*. Sim, *esta é a morte que eu quero*. *Morro no tempo certo, cheio,*

*per-feito, con-sumado, pois vivo no tempo certo, na hora certa de vida, de existência, a saber, compassado com o finito, o pouco, o limite que preciso ser, isto é, o absoluto.*¹¹

Enquanto metafísica, enquanto Deus e como Deus, a técnica moderno-contemporânea é ingratidão em relação *a* e revolta *contra* o finito, a finitude. Assim e por isso ela se configura como *hybris* — *sanha, furor, grima*. E assim e por isso ela se põe, ela se propõe e se quer compaixão pelo homem — ela, a todo e qualquer custo, quer tirar e eliminar do homem a dor que ele é. A dor, isto é, a sua finitude, a sua constitutiva (então, plena, absoluta) pobreza. Tomar isso sobre si, assumir este modo inalienável de ser — isso e assim é perfeição, a cumulação, a consumação. Assim e por isso, *faz sentido* a epígrafe, tomada do *Quixote*, que encima este nosso texto e, esperamos, que ele venha sendo seu comentário, sua exegese. Recordemos o então anunciado: “Oh, pobreza, pobreza! Dádiva santa desagradecida”. (CERVANTES, 1993).¹²

17.

O trabalho, a ação como o *assentamento* na vida, na Terra. O trabalho, a ação que não é meio ou instrumento para nada *fora* (além ou aquém) dele mesmo. Antes de mais

¹¹ Trata-se, aqui, de alusão *a* e paráfrase de *Da morte livre*, em *Assim falava Zaratustra*.

¹² Cf. Cap. 44.

nada, porém, *assentamento*, traduzindo o que Heidegger chama “*Bodenständigkeit*”, não quer dizer o sentado, gordo, acachapado. Lerdo, murriento, sonolento e babão. “*Bodenständigkeit*”, ao pé da letra, é um solo (“*Boden*”), um fundo, um *chão* de estabilidade ou de *estadidade*. “*Ständigkeit*” vem de “*stehen*”, que é estar aí postado, posto aí (de pé). Mais ou menos, nosso “*estar*”. “*Ständigkeit*” seria algo como *estabilidade*. Sim, melhor, ainda que rebuscado e afetado: *estadidade*. Trata-se de um estar posto, *postado*, sobre um fundo que dá, que proporciona este estado de *estadidade*, sim, de *assentamento tranquilo, sereno*. Jocosos, bem humorados, mesmo e sobretudo *ralando, moendo no as’pro*. Isto é, na azáfama e no bulício da vida. Sem inquietação, no sentido de algum élan, seja para frente, seja para trás, por conta de *desconforto*, de *in-stabilidade*. Sem o agitado e o inquieto, p.ex., de cachorro no cio, com língua *pra* fora, salivando e correndo e atropelando tudo. O interessante, o bom, aqui, é que *este assentamento calmo, sereno, é justo sobre o fundo sem fundo da vida, sobre o abissal ou o gratuito do viver, do existir*. Sobre o sem porquê, sem para quê, sem de onde e sem para onde da vida, do viver, do *fazer vida*. Justo aquilo que tanto incomoda, inquieta, agita e até desespera Álvaro de Campos. Este in-stável é, *vira*, a graça, o *en-graçado*, mesmo o *cheio de graça*, pois inteiramente gratuito. *Vira a Terra, a pátria. O lugar*.

Como isso propriamente? Talvez, em sendo mineiro! Cumprindo a *mineiridade*, pelo menos no testemunho de um mineiro *pedigree* – João Guimarães Rosa. Há um conto de Rosa, no qual ele fala do mineiro, do *bom* mineiro, como um tipo *muito resistente à monotonia*, meio muito parado, um pouco bastante devagar e, nessa vagareza, quase parando, enquanto *faz uma boquinha de pito* (em castiço, tomar cafezinho!), *vai picando o fumo de rolo no covo da mão, fazendo a contabilidade da metafísica e, principalmente, cismando, cogitando, matutando e ponderando que agitar-se não é agir*¹³.

Mas como isso, este modo de ser, no trabalho, *como* trabalho? Como trabalhar solto, largado, despojado, *feliz*, tendo virado pele e sangue o fato que *agitar-se não é agir*? Como este ponto de Arquimedes, este *inconcussum*? Como este firme e inabalável à beira do abismo? *Dançar à beira do abismo?... Zorba, o grego?* Como trabalho sem ser *tripalium*?

¹³ Referência livre e parafrazeada ao conto de Rosa (1978). E aí vai dito ainda: “Disse que o mineiro não crê demasiado na ação objetiva; mas, com isso, não se anula. Só que mineiro não se move de graça. Ele permanece e conserva. Ele espia, escuta, indaga, protela ou palia, se sopita, tolera, remancheia, perrengueia, sorri, escapole, se retarda, faz véspera, tempera, cala a boca, matuta, destorce, engambela, pauteia, se prepara. Mas, sendo a vez, sendo a hora, Minas entende, toma tento, avança, peleja e faz.” (p. 221). Esse mineiro, esse *tipo*, já *virou, é virado*...

18.

Falou-se acima de Sísifo feliz. Claro, alusão a Camus, que abre seu *Mito de Sísifo* considerando que é preciso imaginar Sísifo feliz. Sísifo feliz é, precisa ser Sísifo gostando de rolar pedra. Gostando do trabalho, do seu trabalho.

Considerando que o trabalho seja realmente *meu*, ele libera e concretiza uma possibilidade — a *minha* possibilidade ou a possibilidade que *sou*. Assim, só assim cumpre-se o “vem a ser, torna-te o que (ou quem) tu és”, que é um imperativo vital e não moral¹⁴. Só ação, só atividade compassada com a própria possibilidade *pode* cumprir ou realizar, isto é, cumular ou *consumar* a essência, isto é, a *gênese*, isto é, a *força*, isto é, o *poder ser* que sou. Meu ser, isto é, o poder ser que sou, é fazer. Fazer vir a ser a essência ou *gênese* (= possibilidade, poder ser) que sou — nisso e assim a *consumação*, a *perfeição* (“entelêcheia”), em vindo a ser e sendo *tudo que pode ser e como pode ser*. A cada passo a satisfação e a alegria deste per-feito e desta per-feição no possível, como possível — no *ato* e como *ato*. Tal ato *ou acontecimento* é sempre pouco, pobre, e sempre todo, pleno, rico — *no que pode e como pode*. Assim ele é, sim, sempre *tudo e todo*. Tudo e todo, aqui, não são medidos

em quilos, metros, somas e multiplicações, mas é *intensidade*, *pura intensidade*, ou, diria, diz Cabral de Melo Neto, *densidade*, *espessura* (MELO NETO, 1995). O *assentamento* está nesta satisfação e nesta alegria pelo fato de ser e só ser o possível (o possível, só o possível é o suficiente e o necessário) e não desejar, e não querer, e *não precisar* do impossível, isto é, do que, por constituição de ser, não pode ser. *Assentamento está dizendo serenidade* — a serenidade que é a tensão e a luta na e pela realização da possibilidade própria, com fracassos, desvios, quedas, retomadas e reconquistas, enfim, sempre com esforço e luta. Isso, a saber, tal realização, é constante esforço de realização na conquista e re-conquista da possibilidade, do poder ser que, a cada passo, se extravai no feito e *porque feito*. Serenidade é o assentamento no possível e como possível, que é sempre o limite e como limite, sem ardor, sem ardência, sem gana e sem furor para o *fora* — seja além (anelo *para frente*, progresso do espírito, p.ex.), seja aquém (anelo para trás ou nostalgia, o *paraíso perdido*, *redenção* ou re-atamento com natureza, p.ex.) da circunscrição do possível, do limite, do finito. Isso e assim é sempre *Terra, a Terra*. Isso e assim é sempre a *terra natal*, a *pátria* — o limite ou a finitude como a *pátria*, isto é, a *essência* do homem. Pátria, essência, que é fazer o cumprir-se de um fazer, de uma ação, a saber, a ação, o fazer que libera, que liberta o próprio ou a identidade que sou *como sou*, isto é,

¹⁴ É um grave tema este da articulação de possibilidade própria, *destino*, e o cumprimento ou *preenchimento* do imperativo “vem a ser este, quem tu és” — como se conquista isso? Aqui, agora, porém, isso não pode ser discutido, explicitado.

como e desde o poder ser, que sou; como e desde a possibilidade, que é a minha. O homem sempre é, só pode ser limite, finitude, em tudo que faz e como faz. Só a ação, o esforço ou o trabalho que se faz no e desde o âmbito do possível (limite, finitude), é livre, é exercício de liberdade. Enfim, é liberdade, pois o homem, enquanto e como finitude, é “a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade”. (KIERKEGAARD, 2010). Nisso, *dentro* disso, ação, atividade, esforço, trabalho. “Vais comer o pão com o suor da tua fronte” — “Muito obrigado! Muito obrigado! Só agora e assim posso ser o que sou, o que preciso ser. O só que sou e que preciso ser. Muito obrigado!”

19.

Raskolnikov, o criminoso, o “pálido criminoso”, o que mata no homem o homem, personagem de *Crime e Castigo*, de Dostoievski, é o tipo, o *arché-tipo* de “l’homme révolté” ou do “bípede ingrato”. Na hora, no tempo de sua *transfiguração* ou *virada* e para sua virada ou transfiguração, transcendência (=nada, o abissal de fundo ou de *origem*, a inocência do débito, da *culpa*), na voz de Sônia, lhe diz: “Vá para a rua, para a encruzilhada, para a *concruz* de todos os caminhos, e diga, e grite para todos os lados que você ofendeu e maculou a Terra. Tome o teu débito, a tua *indigência*, a tua *finitude* sobre ti”.

(DOSTOIEVSKI, 1963)¹⁵. Hora de transfiguração, tempo de virada, é hora e tempo da entrada *em e de* um outro registro, *em e de* uma outra regência na vida, para a vida. É quando a vida, na *boa* regência ou no *bom* registro, passa a andar sintonizada e sincronizada consigo própria. O *outro* registro ou regência, agora, é a própria vida (o *velho*, o *velhíssimo*), que é *pátria*, pois na vigência do extravio no infinito ou na vigência do *espírito de vingança* (vontade de correção, de reforma, de substituição da vida), vida está *expatriada*, extraviada de si mesma. Trata-se, agora, porém, de vida incidente e coincidente consigo mesma no seu modo próprio de ser, na sua *identidade* ou essência (gênese), a saber, sua inalienável finitude, seu constitutivo *limite*. Passo ajustado em tudo e com tudo que se faz e como se faz, pois vida, enquanto e como finitude ou limite, é o um ou o mesmo que em si mesmo difere, isto é, se transforma, se transfigura, se diferencia, se *altera* ou vem a ser sempre outro(a). Autossuperação, auto-ultrapassamento. Criação.

Vá e tome sobre ti o teu débito, a tua finitude — a tua morte, que é a fabricação da tua vida, da tua existência. Seja e venha a ser o só que tu (homem) podes ser. Teu ser é tempo — a vida da morte. Imperfeição? Sim, imperfeição, se visto no sentido de coisa que é como não devia (!?) ser, então, como coisa a corrigir, retificar, substituir. Não, se

¹⁵ Cf. Cap. 4.

visto ou tomado como o por fazer, o a fazer constitutivo (=ontológico) do homem, da vida ou da existência finita — o ser-fazer, que é teu (do homem) destino. Destino ou envio (não fatalismo, fatalidade) de tempo se fazendo tempo *ou* história, a *substância*, a *ousia* do homem, a textura da vida. Assim a morte é, será sempre *perfeita*. Será sempre a hora e o tempo de *cumulação*, de *consumação*; a hora, o tempo “em que um homem (tendo sido sempre, a cada passo, a cada e a todo ato, o possível e o só possível, sem soberba, sem *hybris*) vem todo, inteiro, pronto, *perfeito* desde as suas profundezas”. (ROSA, 1968, p. 85). A profundidade do homem é, será sempre a superfície do seu fazer *necessário*, sua *tarefa própria*, o raso de sua finitude, tomado sobre si, assumido. Superfície e raso, pois subitamente jogado, irrompido, saltado desde nada e para nada. Gratuidade e graça. O fardo é leve. Esta carga, o finito, o homem aguenta, a só que ele pode-precisa aguentar; a sobrecarga, o infinito, o im-possível, esta ele não aguenta, não sub-porta — *não pode*, pois sobreposta, somada à sua constituição de ser.

“Vá e tome sobre ti o teu débito, a tua finitude, o teu limite, *isto é*, a tua morte (=vida própria, existência autêntica). Seja, venha a ser, *faça* o só que tu (homem) podes ser”, *isto é*, tua possibilidade — não é este o tom, não é esta a fala de *Ser e tempo*? Não é *isso*, esta imposição vital-existencial, que irrompe, p.ex., principal e exemplarmente, no § 58, de *Ser e tempo*? Faça-se. Cumpra-se. Muito

obrigado! Assim *assentado*, que a vida faça o *seu* trabalho. Em sendo escuta e espera, sou o lugar e a hora deste acontecimento. Vida, *use-me*. Faça uso de mim. Sou *feliz*. Sou *perfeito*. Muito obrigado!

20.

O assunto não era, não é técnica? E por que, para que toda esta arenga, todo este lero-lero? Será que está *se dando uma de Seu Rolando Lero*?! Não, nada de Rolando Lero. É que a técnica, melhor, a essência da técnica, sendo sanha, *hybris* (espírito de vingança), nada sabe do trabalho finito, da ação que é e se faz no, como e desde limite, finito — a contensão que dá o todo e a plenitude no pouco e como pouco. A suficiência que é satisfação, alegria. Ela, a técnica, no furor de sua sanha, na grima e na *hybris*, nada sabe de pobreza — da leveza e da jovialidade na e da pobreza. “O que há, o que foi feito de nossa jovialidade, de nosso *bom* humor, de nosso lado alegre e *gaiato*, enfim, de nossa ‘Heiterkeit’”?, pergunta oportunissimamente (ou intempestivamente?!) Nietzsche (1998). Ela, a técnica, para ser técnica, para realizar ou cumprir algo constitutivo ou próprio da vida, da existência humana, a saber, ser *mão* ou ação de acrescentar à vida o que a vida, a *natureza*, *naturalmente* não dá ou oferece (p.ex., o sapato, a escova de dente, o computador, o iPhone, o ciborgue), enfim, para tanto, a técnica precisa fazer, poder fazer tudo que faz, mas desde e como pobreza, desde

e como a finitude que o homem, que a vida é. Isso não é pouco, pois muda tudo, *vira* tudo. Passa-se a fazer o que se faz, usa-se e usufrui-se do que se faz, mas desde um outro *registro*, uma outra *regência* na e da vida — a saber, a finitude, a pobreza. Será, seria desde a pobreza *em* espírito? Sim, pobreza *em* espírito e não pobreza *de* espírito. A pobreza *de* espírito, segundo o nosso entendimento usual, tem tudo a ver com grosseria, vista curta, estupidez — *coisa* de simplista, simplório, estúpido, turrão. É possível, porém, que pobreza *em* espírito diga outra coisa, por exemplo, simplicidade, modéstia, humildade — gratidão. Dizendo o mesmo pela via negativa, pobreza *em* espírito fala de um modo de ser sem arrogância, sem presunção, sem soberba, mas, ao fazer o que faz e como faz, tendo o olhar sempre baixo, que é o olhar de quem agradece e abençoa. Todo verdadeiro criador olha assim — com gratidão e bênção. Olhar baixo. Baixo e manso. Sobretudo sem petulância, sem arrogância.

Voltemos à nossa epígrafe, lá do *Quixote*, II, capítulo XLIV. Ela dizia: “Oh pobreza, pobreza! Dádiva santa desagradecida”. A fala, na verdade, é do *redator* do *Quixote*, ou seja, de Cid Hamete Benengeli (do qual Cervantes é *copista*! Quanta humildade!) e que a atribui a um poeta cordovês, que uma ilustrada nota de rodapé de página diz ser Juan de Mena, falecido em 1456. Mas, continua Benengeli, mesmo sendo mouro, pela convivência e

relações que teve com cristãos, sabe ser a pobreza *coisa* da santidade e cita um “santo cristão”, que diz: “Tende todas as coisas como se as não tivésseis”. E conclui: “y a esto llaman pobreza de espíritu”. De novo, a ilustrada nota de rodapé nos remete a São Paulo, primeira Epístola aos Coríntios, VII, 30-31 e que, na íntegra diz: “Sejam... os que compram (i.é, os que *possuem*), como se não possuíssem; e os que usam deste mundo, como se não usassem em absoluto”. Seguindo a observação que fizemos acima, e cheios de *boa vontade* (afinal, também isso deve ser coisa de santidade!), ouçamos nesta fala não “pobreza *de* espírito”, mas “pobreza *em* espírito”. Que seja!

E, então, assim cheios de boa vontade, perguntamos: não é isso, a saber, a palavra de São Paulo (quem diria, hein, Nietzsche!), que está igualmente dizendo aquela fala de Heidegger, lá em “Serenidade”, que perguntou e propôs no e para o moderno mundo técnico: “Usar, utilizar as *coisas* técnicas, seus aparelhos e aparatos, e, no entanto, *permanecer ao mesmo tempo livres deles, de tal modo que os possamos a qualquer momento largar, deixar de lado*”? E Heidegger continuou ainda: “podemos utilizar os objetos técnicos tal como eles têm de ser utilizados. Mas podemos, ao mesmo tempo, deixar estes objetos *descansar* em si mesmos como algo que não diz respeito àquilo que temos de mais *dentro* e próprio. Podemos dizer *sim* à

utilização inevitável dos objetos técnicos e podemos, ao mesmo tempo, dizer *não*, impedindo que eles nos *engulam* e, desse modo, nos dobrem, submetam, nos desorientem e, por fim, desertifiquem nossa *essência*, nossa *vida*, *unser Wesen*". Sim, "os que possuem como se não possuíssem, os que usam desse mundo (o nosso, o técnico) como se, em absoluto, não usassem..."

Isso é pobreza de — melhor, pobreza *em* espírito, que fala também e sobretudo de contensão, modéstia, humildade (ser como *húmus*, como *terra*), gratidão, centramento e concentração no que se tem de mais *dentro*, de mais próprio, isto é, de mais essencial, a saber, o limite, a finitude — a pobreza própria ou constitutiva de vida, de existência. Enfim, ser o que se é. Nisso, diz Heidegger, está a serenidade (que, lembremos, é *luta*, *combate*, *pólemos!*) e aí e assim a condição para que aconteça pensar como meditar, como "besinnen", isto é, como entrar e mesmo afundar no *sentido*, no que nos é, irremediavelmente, dado sentir-verdizer. É por aí e assim que precisamos entender a fala de Heidegger de pensar ("denken") como agradecer ("danken") e como recordação ou lembrança ("Andenken"). Isso, esta articulação, perfaz, *arredonda* serenidade e meditação — assim se entra, se *afunda* no sentido. "Quem muito e sempre vai ao fundo e aos fundamentos, este afunda, vai a pique ou à breca", isto é, *experimenta* o *abyss*o — e se faz feliz, alegre, grato.

Gaio e gaiato. Enfim, a articulação anunciada perfaz e *arredonda* serenidade e meditação, ou seja, o pensar, o ver e o ver o ver, como o próprio, o mais próprio, o radical do e no homem, da e na vida ou existência humana. Como isso? Trata-se, sim, de, a cada passo, porém *sem refletir*, lembrar, recordar ("andenken") o dom, a doação, que é o eclodir abissal de vida, de existência, e fazer-se grato, e agradecer ("danken") por tal doação, tal dádiva, tal presente, tal gratuidade. Agradecer a este transbordamento desde nada, por nada, para nada.

Tal pensar, tal modo de ser e de viver, assim jogado e à toa, *sem querer*, se faz a guarda e o resguardo de vida como o âmbito, o domínio absoluto do finito, da finitude — da *Terra*. A guarda e o resguardo desta sombra iluminadora, reveladora. E o nome desta guarda, deste *cuidado*, é também *aidós*, o *pudor*, o *pudor sagrado*, traduziu Walter Otto (1975, p. 66-68). Pudor, *aidós*, diz Heidegger algures, é outro nome de, para *alétheia*, que é igualmente o brilho da sombra *como* sombra, o luzir do escuro *como* escuro — no, desde e como o *acontecimento* vida, existência. A guarda do mistério. Guardar isso, *cuidar da Terra* — obra de *aidós*. E ela, a *Terra*, assim e então, como pura transcendência, nos guardará. E pudor, *aidós*, no olhar de Nietzsche, é o *sentimento*, o afeto, a força condizente com dor. Pudor e não, e jamais compaixão. Pois pudor, no recuo, no retraimento (*pudor* é recuo, é retraimento e, assim, guarda e resguardo) e na guarda, deixa dor ser

dor e, assim, *permite* que ela se transfigure em ação, em obra, em atividade que libera um próprio, que liberta uma identidade — uma *perfeição*. Guardando dor, *aidós* se faz exercício de liberdade. Mas dor, isto é, limite, finitude, é só, tão só outro nome de vida, de existência. Pensar (como meditação, “Besinnung”) se fazendo como agradecer e como recordar, é celebração e guarda de liberdade, a *essência*, isto é, a geração e gênese, do homem — da vida, da existência humana, de “Dasein”. A cada passo, a lembrança, a recordação do *a-byssal* e, a cada passo, assim, alegria e gratidão. Nisso e assim o pensamento — o *ver meditante*. O pensamento e não o cálculo. Sim, recordemos ainda Nietzsche, no *Zarathustra*: “Homem-dor é, porém, a mais profunda dor. ... e onde não estaria o homem à beira de abismos!? O próprio ver — não é ver abismos? ... Quão profundo o homem olha na vida, tão profundo olha ele também na dor”. (NIETZSCHE, 2008).

21.

Fechemos este texto. E fechemo-lo com uma passagem de Heidegger. Uma passagem para se mastigar, se ruminar. Talvez, lembrando João Cabral de Melo Neto, uma pedra na, para a nossa mastigação. Mastigação, ruminação, é a versão nietzschiana de meditação. Entre nós, em tupiniquim ou sertanejo católico, é cisma. Menos erudito, *parafusar*. O matuto,

cismando, *parafusando*, — aquele que, picando o fumo no covão da mão, faz a contabilidade da metafísica e pondera que agitar-se não é agir — pois bem, este, nas suas elucubrações, se diz, *matuta*. *Matutar* é o nome da atividade cogitativa e cismante do nosso matuto, que subdiz: “matuto, logo... hesito!”. O fato é que assim ele medita. Enfim e por fim, uma passagem de Heidegger para se *matutar*. E, de novo, não é demais lembrar que não se trata de *coisa* de campônio simplório, de provinciano nostálgico e tacanho. Não, é *coisa de bom matuto*. Ouçamos o que Heidegger escreve sob o número XXVII, do seu texto intitulado *A superação da metafísica*, em *Ensaio e Conferências*:

Invisíveis, os pastores moram fora da aridez da terra desertificada. Terra esta que só deve servir para assegurar a dominação do homem, cuja atuação se limita a avaliar se algo é importante ou não importante para a vida. Uma vida que, enquanto vontade de vontade, exige previamente que todo saber se mova sob o modo do cálculo e da avaliação, que tudo assegura e controla. A lei velada da Terra a guarda na suficiência do nascer e perecer de todas as coisas no círculo comedido do possível, a que tudo segue e que, no entanto, ninguém conhece. A bétula nunca ultrapassa o seu possível. As abelhas habitam o seu possível. Somente a vontade que, por toda parte, se instala na técnica, esgota a Terra até à exaustão, no abuso e nas

transformações do artificial. A técnica força a Terra a sair do círculo do seu possível e a impulsiona na direção do que não é mais possível, isto é, o impossível. As pretensões e os dispositivos técnicos possibilitaram o êxito de muitas descobertas e inovações. Mas isso não prova, de modo algum, que as conquistas da técnica tenham tornado possível até mesmo o impossível. O atualismo e o moralismo da historiografia são os últimos passos da identificação acabada da natureza e do espírito com a essência da técnica. Natureza e espírito são objetos da consciência de si (autoconsciência), cuja dominação incondicional força previamente ambos a uma uniformidade, da qual não há mais, do ponto de vista metafísico, nenhuma saída. Uma coisa é apenas usar a Terra; outra, acolher a sua bênção e, seguindo a lei deste acolhimento, tornar-se, fazer-se em casa, de modo a guardar o mistério do ser e a resguardar a inviolabilidade do possível. (HEIDEGGER, 2002, p. 85).

REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. *The nicomachean ethics*. Trad. W. David Ross. London: Oxford University Press, 1959.
- ASSIS, Joaquim Maria Machado. Memórias Póstumas de Brás Cubas. In: *Obra Completa*. (4 vols.). Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.
- BARCA, Calderón de la. *La vida es sueño*. Buenos Aires: Losada, 1947.
- CERVANTES, M. *O engenheiro fidalgo D. Quixote de La Mancha*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1993.
- DOSTOIEVSKI, F. *Crime e castigo*. In: *Obra Completa*. (4 vols.). Rio de Janeiro: Aguilar, 1963, p.773-1221.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditación de la técnica*. Madrid: Alianza, 1998.
- ROSA, João Guimarães. Discurso de posse na ABL. In: *Em Memória de João Guimarães Rosa*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968.
- _____. *Minas Gerais*. In: *Ave, Palavra*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1978.
- HEGEL, F. W. *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: F. Meiner, 1952.
- HEIDEGGER, M. A superação da metafísica. In: *Ensaaios e Conferências*. Trad. Márcia Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 61-86.
- _____. *Gelassenheit* In: *Martin Heidegger – zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1969.
- KIERKEGAARD, S. *O Conceito de Angústia*. Trad. Álvaro L. M. Valls. Petrópolis: Vozes, 2010.
- MELO NETO, João Cabral de. *O cão sem plumas*. In: *Obra Completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p. 103-116.
- Nietzsche, F. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- _____. *O Nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- _____. *Genealogia da Moral*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *A Vontade de Poder*. Trad. Marcos Sinésio P. Fernandes; Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- OTTO, W. F. *Theophania — der Geist der altgriechische Religion*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975.

PESSOA, F. *Obra em Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2005.

_____. *Obra Poética*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1974.

RILKE, R. M. *As Elegias de Duíno*. Trad. Dora Ferreira da Silva. Porto Alegre: Globo, 1974.

Submetido: 05 de outubro de 2016

Aceito: 12 de dezembro de 2016

A Problemática do Tempo na Conferência Heideggeriana *Der Begriff der Zeit*

The Problematic of Time in the Heideggerian Conference *Der Begriff der Zeit*

Prof. Dr. Renato Kirchner

Titular da Faculdade de Filosofia da PUC-Campinas¹

105

RESUMO

Para compreender a trajetória da elaboração heideggeriana do conceito de tempo é fundamental analisar a conferência *O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit)*. Entendemos que, embora o tempo seja tematizado em vários outros textos da juventude ou mesmo em obras heideggerianas mais tardias, é visível nesta conferência de 1924 a preocupação do pensador em conceber, de uma maneira tematicamente explícita, *um novo conceito de tempo*. Nossa proposta inicial restringe-se, por um lado, em avistar e evidenciar as ideias condutoras da elaboração heideggeriana do conceito de tempo, razão pela qual muitos temas conexos não poderão ser especificamente abordados neste artigo; por outro lado, temos a preocupação de apontar para uma série de estudos voltados particularmente para este texto fundamental dos caminhos trilhados por Heidegger entre 1915 e 1930.

PALAVRA-CHAVE

Temporalidade; Historicidade; Ser-aí; *O Conceito de Tempo*; *Ser e Tempo*

ABSTRACT

To understand the trajectory of the Heideggerian elaboration of the concept of time it is fundamental to understand and analyze the conference *The concept of time (Der Begriff der Zeit)*. We understand that although time is thematized in several other youth texts or even later Heideggerian works, it is visible at this 1924 conference that the thinker's concern is to conceive, in a thematically explicit way, a new concept of time. Our initial proposal is restricted, on the one hand, to sighting and to highlight the ideas that led to the Heideggerian

¹ Email: renatokirchner00@gmail.com

elaboration of the concept of time, which is why many related themes cannot be specifically addressed in this article; on the other hand, we are concerned to point to a series of studies focused particularly on this fundamental text of the paths taken by Heidegger between 1915 and 1930.

KEYWORDS

Temporality; Historicity; Being-there; *The Concept of Time; Being and Time*

Marion Heinz, num primoroso estudo sobre a obra da juventude de Heidegger, afirma que “a obra inicial de Heidegger é uma filosofia do tempo, que se diferencia fundamentalmente de todas as teorias tradicionais a respeito do tempo. O tempo não continua sendo pensado aí como um ser atemporal, mas como verdade, isto é, como horizonte de compreensão do ser”². Heinz enfatiza

um ponto fundamental: o despertar do jovem Heidegger para a temática do tempo está ligado com a “compreensão do ser”, quer dizer, com a questão do ser³. Assim, desde o

² Há um número considerável de estudos importantes da temática heideggerina do tempo: Marion Heinz, *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*, Würzburg/Amsterdam, Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982; Françoise Dastur, *Heidegger e a questão do tempo*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997; Carlos Másmela, *Martin Heidegger: El tiempo del ser*, Madri, Trotta, 2000; Ernst Wolfgang Orth, *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, Friburgo, Karl Alber, 1983; Kurt Flasch, *Was ist Zeit?*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1993; M. Fleischer, *Die Zeitanalysen in Heideggers Sein und Zeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1991; Rainer Marten, *Martin Heidegger: o tempo autêntico*, in: Luis A. de Boni (org.), *Finitude e transcendência*, Petrópolis, Vozes, 1996, p. 599-625; Jaime Montero Anzola, *Reflexiones en torno a Ser y tiempo de Martin Heidegger*, in: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan.-abr. 1996,

p. 19-45; Emmanuel Martineau, *Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps* (Sur le § 19 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger, éclairant la page 432 de *Sein und Zeit*), in: *Archives de Philosophie*, vol. 43, fasc. 1, 1980, p. 99-120; Irene Borges-Duarte, *Prólogo à edição portuguesa e Notas à tradução*, in: *Martin Heidegger, O conceito de tempo*, Lisboa, Fim de Século, 2003, respectivamente p. 9-15 e 87-91; Jesús Adrián Escudero, *Nota sobre la presente edición*, in: *Tiempo e historia*, Madri, Trotta, p. 9-12; Rainer Marten, “Der Begriff der Zeit”: Eine Philosophie in der Nusschale, in: Dieter Thomä (editor), *Heidegger Handbuch: Leben, Werk, Wirkingen*, Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler, 2003, p. 22-26.

³ No texto *Meu caminho para a fenomenologia* e no diálogo *De uma conversa da linguagem entre um japonês e um pensador*, das décadas de 50 e 60, Heidegger fala explicitamente que seu início na filosofia tem tudo a ver com as investigações realizadas por Edmund Husserl no âmbito da fenomenologia. Não é casual caso que a publicação de *Ser e tempo* tivesse sido dedicada a Husserl. A dedicatória fala em “admiração e amizade”. Porém, em jogo estava algo maior que amizade ou admiração. Através de Husserl, Heidegger irá gradativamente entrar em contato com a filosofia fenomenológica. E, como ele

início, as investigações fenomenológicas de Heidegger ocupam-se em compreender o tempo ontologicamente.

Para acompanhar a elaboração heideggeriana do conceito de tempo analisaremos a conferência *O conceito de tempo* (*Der Begriff der Zeit*). Entendemos que, embora o tempo seja tematizado em vários outros textos da juventude ou mesmo em obras heideggerianas mais tardias⁴, é visível nesta conferência a preocupação do pensador em elaborar, de uma maneira tematicamente explícita, um novo conceito de tempo. Nossa proposta inicial, restringe-se em avistar e evidenciar as ideias condutoras da elaboração heideggeriana do conceito de tempo, razão pela qual muitos temas conexos não poderão ser especificamente abordados neste artigo.

Cabe ressaltar, inicialmente, que a conferência *O conceito de tempo* é citada por Heidegger em *Ser e tempo*. Heidegger criou uma nota de rodapé no § 54, onde diz: “As considerações anteriores e as que haverão de seguir

mesmo reconhece, já estava a caminho da questão do ser.

⁴ Textos mais tardios de Heidegger, onde a problemática do tempos reaparece, são por exemplo: *Que é isto – a filosofia?* (1955) e *Tempo e ser* (1962). No entanto, são particularmente importantes as reflexões que se encontram registradas no volume *Seminários de Zollikon* (Heidegger e Boss, 2006; 2009, p. 38-172). No que diz respeito às análises fenomenológicas sobre múltiplas variações de manifestação ou mesmo percepção do tempo, são especialmente importantes as sessões dos seminários entre os anos de 1964 e 1965.

foram apresentadas, sob a forma de tese, na conferência de Marburgo (julho de 1924) sobre o conceito de tempo”. (HEIDEGGER, 2006, p. 346). Importante observar que o § 54 é justamente o capítulo em que Heidegger tematiza a possibilidade do poder-ser próprio e a decisão (§§ 54 a 60), capítulo este preparatório para o capítulo em que a temporalidade como sentido ontológico da cura é tematizada. (§§ 61 a 66).

Na nota o pensador diz que as considerações feitas anteriormente (*vorstehenden*) e as que haverão de seguir (*nachfolgenden*) foram apresentadas na forma de tese na conferência de 1924. A partir disso podemos concluir que há, na conferência, ideias – segundo Heidegger, “na forma de teses” (*in thesenartiger Form*) – que dizem respeito diretamente à tematização do tempo. Entre numerosos conceitos presentes no texto da conferência, cabe apontar apenas alguns: “ser-nomundo” (*In-der-Welt-sein*), “ser sempre minha” (*Jemeinigkeit*), “ser em cada caso” (*Jeweiligkeit*), “ser-com-os-outros” (*Mit-einander-sein*), “fala” (*Sprechen*), “cura” (*Sorge*), “ocupação” (*Besorgen*), “cotidianidade” (*Alltäglichkeit*), “impessoal” (*Man*), “compreensão” (*Verstehen*), “angústia” (*Angst*), “estar-no-fim” (*Zu-Ende-sein*), “porvir” (*Zukunft*), “convivência” (*Miteinandersein*)⁵. Percebe-se que, nesses exemplos, estão

⁵ Especialmente as oito estruturas fundamentais do ser-aí (HEIDEGGER, 1989, p. 12-14; 1997, p. 16, 17-20, 21).

em jogo conceitos que dizem respeito a toda movimentação analítica de *Ser e tempo*. Voltemo-nos então para algumas ideias relacionadas diretamente à tematização do tempo. Nesse sentido, esperamos ser possível mostrar que há uma mudança considerável, não somente conceptual, mas, sobretudo, no modo de tematizar o problema do tempo na conferência de 1924.

Considerando que o texto da conferência a que nos propomos analisar contém a palavra “conceito” (*Begriff*), faremos uma rápida incursão em sua etimologia. Segundo a língua alemã, o verbo “conceituar” provém de *begreifen* (=conceituar, conceber, compreender). Há outras formas verbais em que o radical “greifen” aparece. Por exemplo: *ergreifen* significa “apanhar”, “agarrar”; *zugreifen* significa “pegar com a mão”; *angreifen* significa “pegar”, mas também “começar”, “iniciar”, “empreender”. Percebe-se assim que, ao lado de “conceituar”, “conceber”, “compreender”, o verbo *begreifen* possui como significado elementar “agarrar ou pegar com as mãos”, mas, também, “conceber com o espírito”. Tais significados estão presentes em nossa palavra “conceituar”. Nosso verbo “conceituar” origina-se da forma latina *cum-capere*, tendo, pois semelhança com *be(i)-greifen*. A partir disso, podemos tirar uma conclusão provisória importante: o simples fato de *cum-capere* significar *agarrar ou*

pegar com as mãos ou *conceber com o espírito* revela em si o modo pelo qual um ente privilegiado, o ser humano, apreende e compreende a realidade. Contudo, não podemos tirar conclusões apressadas, por enquanto. Por isso, faz-se necessária uma análise da conferência que aqui nos ocupa e averiguar se, o que aqui provisoriamente concluímos, procede.

O conceito de tempo (Der Begriff der Zeit) é o título de uma conferência pronunciada por Heidegger, no dia 25 de julho de 1924, no Teologado de Marburgo. (SAFRANSKI, 2000, p. 172). O texto foi publicado pela primeira vez em alemão, em 1989⁶, pela editora Max Niemeyer, de Tübingen. Posteriormente, foi publicado também, como anexo ao volume 64 das obras completas (*Gesamtausgabe*), em 2004, pela editora Vittorio Klostermann, de Frankfurt. O volume 64 contém quatro outros textos importantes diretamente relacionados ao conteúdo da conferência, a saber: a) “A colocação da questão de Dilthey e a tendência fundamental de Yorck”; b) “Os caracteres ontológicos originários do ser-aí”; c) “Ser-aí e temporalidade”; d) “Temporalidade e historicidade”.

⁶ Esta data deve ter sido escolhida pelos editores alemães para a publicação desta importante conferência no conjunto das obras heideggerianas, tendo em vista a comemoração do centenário do seu nascimento em 1889 na cidade de Messkirch.

Dentre várias coincidências textuais, apresentamos apenas esta:

Aristóteles tratou frequentemente ao abordar em seus escritos, que o importante é a *paideía* devida; a certeza originária de uma coisa cresce junto da intimidade com as coisas mesmas, da certeza de tratar adequadamente da coisa. Para corresponder ao caráter ontológico do que aqui se tematiza, devemos falar do tempo temporalmente. (HEIDEGGER, 1989, p. 27; 1997, p. 38-39).

Numa investigação científica, ao lado de todo domínio de método e domínio do material, é decisiva a *paideía*. Justamente Aristóteles, o modelo de um investigador sensato, exige que não somente não se deve perder de vista o tema, mas, sobretudo, que se aproprie inicialmente da certeza originária do modo de tratar adequadamente". (HEIDEGGER, 2004, p. 83).

A primeira passagem é do final da conferência de 1924 e a segunda do final texto "Ser-aí e temporalidade", do volume 64. Nosso objetivo não é fazer aqui uma análise de comparação textual. Nossa atenção volta-se, ao contrário, para duas ideias centrais que se repetem nas duas passagens, a saber: a) recorrendo a Aristóteles, Heidegger enfatiza a necessidade de conduzir adequadamente a investigação, isto é, faz-se necessária e decisiva a *paideía* devida; b) corresponder ao caráter ontológico do que é tematizado implica falar temporalmente do tempo; está em

jogo encontrar o modo adequado de tratar do tempo. Segundo nosso entendimento, são duas orientações metodológicas importantes dentro do propósito heideggeriano.

Devemos considerar, além disso, que as análises fenomenológicas apresentadas em *Ser e tempo* são a culminância de um grandioso empenho investigativo do autor especialmente nos primeiros anos da década de 1920. Embora só tenha sido publicado em 1927, Heidegger vinha trabalhando em seu tratado há vários anos, especialmente desde a aula de habilitação de Friburgo, em 1915, a saber: *O conceito de tempo na ciência histórica (Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft)*. (HEIDEGGER, 1972). Encontram-se publicados muitos volumes das obras completas que evidenciam isso e que são fruto das investigações anteriores à publicação da *opus maius*. Entre numerosos volumes, devem ser destacados, por ordem cronológica: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (de 1918/21, vol. 60), *Zur Bestimmung der Philosophie* (de 1919, vol. 56/57), *Grundprobleme der Phänomenologie* (de 1919/20, vol. 58), *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (de 1921/1922, vol. 61), *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* [Natorp-Bericht] (de 1922, vol. 6), *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)* (de 1923, vol. 63), *Der Begriff der Zeit. 1. Der Begriff der Zeit* (1924); 2. *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)* (de 1924, vol. 64), *Prolegomena zur Geschichte des*

Zeitbegriffs (de 1925, vol. 20), *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (de 1925/1926, vol. 21), *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (de 1927, vol. 24), *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (de 1927/1928, vol. 25), *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (de 1928, vol. 26), *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit* (de 1929/30, vol. 29/30), *Hegels Phänomenologie des Geistes* (de 1930/1931, vol. 32).

Temos aqui mais de uma dezena de volumes das obras completas de Heidegger. São, em grande parte, do período de uma década apenas, ou seja, de 1918 a 1931. Reúnem, em sua maioria, textos de preleções de Friburgo e Marburgo. Nosso objetivo, contudo, não é enredar aqui em considerações de ordem bibliográfica. Trata-se de apontar apenas, de passagem, a grande movimentação que acontece nos “bastidores” da elaboração de *Ser e tempo* e que, em grande parte só se tornou acessível aos pesquisadores, na medida em que tais textos foram sendo publicados pela editora Vittorio Klostermann a partir da década de 1970. Ora, conhecer os bastidores só é possível entrando em cada uma dessas obras. Cada uma delas, portanto, é um possível caminho para dentro do processo em que Heidegger elabora o conceito de tempo como temporalidade do ser-aí. Não por acaso, fez questão que o lema das

obras completas fosse: “Caminhos – não obras”. (*Wege – nicht Werke*)⁷.

Segundo Sheehan e Gadamer, esta conferência é “forma originária” (*Urform*) de *Ser e tempo*. (SHEEHAN, 1979, p. 78-83; GADAMER, 1970, p. 169). De fato, para quem conhece os temas em torno dos quais gravita a analítica existencial e temporal do ser-aí, lendo atentamente a conferência de 1924, não terá como discordar. Da mesma maneira, segundo nosso entendimento, a grande maioria dos volumes das obras completas citados acima são, ao lado desta conferência, “primeiras elaborações” de *Ser e tempo*.

A primeira ideia, aparentemente sem importância, está nestas palavras, ao final da breve introdução: “O filósofo não crê. Se o filósofo pergunta pelo tempo, está decidido a *compreender o tempo a partir do tempo*”

⁷ Otto Pöggeler, um dos estudiosos da obra heideggeriana, escreveu a respeito: “Por fim, à frente das obras completas, Heidegger deixou colocar apenas o seguinte mote: ‘Caminhos – não obras’. Este mote não deve ser mal-entendido. Há naturalmente, entre os filósofos, alguns em que existe uma ruptura com o que faziam numa época anterior, contribuindo para não serem reconhecidos em suas obras tardias. [...] Atualmente, porém, aconteceu uma ruptura em relação ao pensamento de Heidegger e que não poderá ser desfeito. A única prova se a investigação do pensar de Heidegger propriamente continua válido está no fato se ele também conduz a um novo relacionamento para com ele. Pois, se as obras completas de Heidegger são apenas caminhos, estarão hoje em dia também em jogo novos caminhos com Heidegger” (PÖGGELER, 1982, p. 40-41).

relacionado ao *aeí*, o qual diz respeito à eternidade, mas revela-se como mero derivado do ser-temporal". (HEIDEGGER 1989, p. 6; 1997, p. 8/9; DASTUR, 1997, p. 27; NUNES, 1992, p. 131-140). Depreende-se daí que, embora Heidegger esteja falando para teólogos naquela ocasião, a abordagem do tempo a que ele se propõe tematizar não é teológica, mas filosófica. Heidegger estabelece uma diferença fundamental entre a dimensão da fé e a da filosofia. Em dois outros textos escreve: "a filosofia *ela mesma* é, enquanto tal, atéia quando se compreende de modo radical"; "uma 'filosofia cristã' é um ferro de madeira (*hölzernes Eisen*) e uma incompreensão (*Mißverständnis*)". (HEIDEGGER, 1987, p. 6; 1985b, p. 199). "Filosofia cristã", vê-se aqui, é o mesmo que um círculo quadrado, um contra-senso. Para Heidegger, pensar o tempo a partir da eternidade já não é possível. Por isso, filosoficamente, trata-se de *compreender o tempo a partir do tempo*, ou seja, a partir dele mesmo. Isso se evidencia em muitas outras passagens da analítica temporal na forma de expressões como, por exemplo, "o tempo se temporaliza".

Por isso, sem cometer equívoco metodológico, é possível realizar uma investigação filosófica a partir de textos religiosos. De fato, Heidegger mesmo a realizou, entre 1918 e 1921, na Universidade de Friburgo. Dessa investigação fenomenológica resultou o volume 60 das obras completas, intitulado *Fenomenologia da vida religiosa*. Na primeira epístola paulina

aos Tessalonicenses, Heidegger descobre que, com o advento da experiência cristã, surge uma nova concepção de escatologia. Esta palavra não significa mais uma "coisa" por vir, muito menos num futuro distante e indeterminado, mas há nela uma relação com a *parousia* cristã autêntica. Assim, a segunda vinda de Cristo não é a expectativa de um acontecimento futuro, mas *o despertar para a iminência dessa vinda*, tendo um significado kairológico. Esse tempo já está se realizando, no aqui e agora, revelando assim um caráter kairônico do tempo. Com efeito, ter uma relação com a *parousia* implica *estar plenamente desperto no presente e não em expectativa de um acontecimento que ainda não chegou ou que, eventualmente, nunca chegará. O "quando" transforma-se, então, em "como viver" plenamente o presente.* (HEIDEGGER, 1995a, p. 106-156).

Por isso, na conferência, Heidegger escreve: "O tratamento que se segue não é de tipo teológico. [...] O modo de tratar também não é filosófico, à medida que não reivindica fornecer uma determinação sistemática do tempo válida universalmente, cuja determinação devesse voltar-se para o que está atrás do tempo, em associação com as outras categorias" (Heidegger, 1989, p. 6; 1997, p. 8/9). E, na sequência:

As reflexões que se seguem pertencem talvez a uma ciência prévia, cuja tarefa engloba em si o seguinte: iniciar pesquisas sobre o que poderia finalmente significar

isso que diz a filosofia, a ciência e o discurso explicativo do ser-aí a respeito de si mesma e sobre o mundo. Se esclarecermos algo sobre o que é um relógio, tornar-se-á claro o tipo de apreensão que existe na física e, com isso, o modo como o tempo ganha a oportunidade de mostrar-se. Esta ciência prévia, no seio da qual esta observação se move, vive do pressuposto talvez teimoso de que a filosofia e a ciência se movem por meio de conceitos. Sua possibilidade subsiste na medida em que cada pesquisador esclarece para si o que compreende e o que não compreende. (HEIDEGGER, 1989, p. 6; 1997, p. 8, 9-10, 11).

O que se denomina aqui de “ciência prévia” (*Vorwissenschaft*)? Ciência prévia é sinônimo de ciência ontológica. Portanto, não é ôntica, na medida em que esta ciência prévia deve ser condição de possibilidade de toda e qualquer investigação ôntica. Esta ciência pretende investigar os fundamentos e os modos pelos quais o ser-aí lida consigo mesma e com o mundo em que está e vive em sua cotidianidade. Heidegger deixa aparecer aqui uma ideia, já presente na aula de habilitação de 1915, qual seja: o modo de conceber o tempo a partir da física é o que, de algum modo, orienta o uso do relógio enquanto instrumento de medição do tempo. Por outro lado, porém, pode também ser que, sob o ponto de vista pré-ontológico, o próprio ser-aí meça,

isto é, compreenda o tempo, sem que, necessariamente, esta compreensão tenha que estar relacionada ao conceito da física. Ligado a isso – importante observar isso aqui – o pensador chama atenção, muito rapidamente, para o tempo que vem ao encontro na cotidianidade (*Alltäglichkeit*), quer dizer, o tempo natural (*Naturzeit*) e o tempo do mundo (*Weltzeit*).

Nesse contexto, Heidegger reconhece que, mesmo a teoria da relatividade, de Einstein, encontra-se ancorada na compreensão aristotélica do tempo. Colocando na boca de Einstein as palavras de que “o espaço em si não é nada; não há espaço absoluto”, e remete para um antigo enunciado aristotélico: “também o tempo não é nada”. O que é o tempo, então? É aquilo em que (*Worin*) os acontecimentos se desenrolam. Do tratado aristotélico *Física*, Heidegger cita: “Considerando que o tempo não é movimento, deve ter alguma coisa a ver com o movimento”⁸. O tempo é o que vem ao encontro no ente que se modifica e, nesse sentido, toda mudança dá-se no tempo. Porém, como pode o tempo ser encontrado, isto é, visto, à medida que se modifica? O que é o tempo “em si mesmo”?

Na sequência, o pensador pergunta-se: como manifesta-se, para o físico, o tempo? A partir do caráter

⁸ Ver Aristóteles, *Física*, livro IV, 119a 9s.

de mensuração. Porém, na mensuração é medido o “quanto-tempo” (*Wielange*) e o quando (*Wann*), quer dizer, ela mede o “de-quando-até-quando” (*Von-wann-bis-wann*). Nesse caso, o relógio é um exemplo notável. Ao medir, ele indica o tempo. Sendo um sistema físico, os momentos temporais, embora sucessivos, podem ser constantemente retomados, sob a pressuposição, é claro, de que esses momentos temporais possam ser sempre iguais e idênticos. De fato, a retomada do relógio é cíclica. Assim, pelo fato de fornecer uma duração igual e idêntica, sempre é possível, através do uso desse instrumento, recorrer ao tempo com segurança. O que chama atenção, aqui, é que a distribuição dos espaços de duração é sempre igual e idêntica mas, principalmente, que é indiferente e indistinta e, portanto, homogênea.

Heidegger pergunta-se: “O que experimentamos do tempo por meio do relógio?” Pelo relógio, o tempo vem ao nosso encontro como algo indiferente ao ponto de poder ser fixado como ponto-de-agora (*Jetztpunkt*). Com isso, através de dois pontos-de-tempo, um é anterior e outro é posterior. Nessa acepção, nenhum dos pontos (agoras) possui privilégio sobre o outro. Enquanto agora, um é anterior (*Früher*) e outro é posterior (*Später*). Esse tempo é completamente “igual” (*gleichartig*) e “homogêneo” (*homogen*). Revela-se assim, mais uma vez, que o tempo só é passível de mensuração quando concebido em sua homogeneidade, ou

seja, o anterior e o posterior só podem ser determinados a partir de um agora, sendo, porém, “em si mesmo”, totalmente igual e indiferente.

Todavia – e isso é, de fato, relevante aqui! – Heidegger reconhece que a “determinação primária” (*primäre Bestimmung*) evidenciada pelo uso do relógio não alcança a indicação do “quanto-tempo” (*Wielange*), nem mesmo o “quanto” (*Wieviel*) do tempo que passa. O que ele determina é a fixação constante do agora, ou melhor, de cada agora que passa. Diante disso, se olho para o relógio que está no meu pulso ou em meu celular, qual a primeira coisa que digo? Digo, por exemplo: “Agora são 21 horas” e, precisando melhor, dizemos: “10 minutos após isso ou aquilo ter ocorrido” e, na sequência, certamente ainda dizemos ou pensamos: “daqui a 3 horas será meia-noite”. Nessa fala do tempo, mesmo lendo o tempo no relógio, revela-se uma coisa muito curiosa: o que é cada um dos três agoras? São eles iguais e indiferentes? Não exatamente! Quando digo 21 horas, posso estar pensando que é a hora do término da aula; 10 minutos depois, estarei ou terei estado na sala de professores ou na secretaria; daqui a 3 horas será meia-noite e, provavelmente, estarei em minha casa. Por fim, mesmo que em nossa fala sejam pronunciados números relativos às horas, estas horas não são cifras, muito menos iguais e indiferentes.

A partir dessa experiência do tempo, Heidegger faz várias perguntas de capital importância:

O tempo agora, quando olho para o relógio: o que é este agora? Agora quando o faço; agora, quando aqui a luz se apaga. O que é o agora? Disponho do agora? Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora? Então o tempo seria eu mesmo, e todo outro seria o tempo. Em nossa convivência (*unserem Miteinander*) seríamos o tempo – ninguém (*keiner*) e cada um (*jeder*). Sou eu o agora ou somente aquele que diz o agora? Com ou sem relógio capaz de expressar algo? Agora, de tarde, amanhã, esta noite, hoje: aqui deparamo-nos com um relógio que o ser-aí humana (*menschliche Dasein*) desde muito tempo arranhou, o relógio natural da alternância entre o dia e a noite. (HEIDEGGER, 1989, p. 10; 1997, p. 14, 15).

Devidamente considerado, há aqui uma série de perguntas fundamentais, em relação ao fenômeno do tempo, vistas por Heidegger. Temas como “tempo ocupado” e “tempo do mundo” e, também, embora implícito, da “intratemporalidade”, são aqui apenas evocados, mas não desdobrados em sua constituição fenomenal⁹.

⁹ Heidegger ocupa-se destes temas no último capítulo de *Ser e tempo* (Heidegger, 1986) e na segunda parte do livro *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, sob o título “A

Contudo, as perguntas essenciais que Heidegger se faz são estas duas: “Sou eu o agora? Cada uma das outras pessoas é o agora?” O “olho” de Heidegger vê o que aqui? O que o pensador evidencia? Trata-se, no fundo, de *uma só e mesma pergunta*. Ora, se sou eu mesmo o agora, então, o outro, cada outro, todos os outros, tantos outros quantos é possível haver, são eles, cada qual, agora? Está em jogo, aqui, uma só pergunta: a condição de possibilidade de toda e qualquer individualidade experimentar tempo, de cada qual ser tempo, isto é, de cada qual temporalizar-se de uma maneira toda própria e singular. Embora possa ser pleonástico, deve-se afirmar assim que cada individualidade é singular, única, irrepitível. Em suma, além de cada indivíduo estar na possibilidade de experimentar o agora em sua singularidade, cada singularidade experimenta a passagem de todo e qualquer agora que lhe advém e, além disso, deve ser possível também, em certo sentido, experimentar a passagem do agora na convivência com os outros, isto é, com os semelhantes a mim mesmo. (*Mitdasein* =co-seres-aí). O que evidencia esta possibilidade é que o agora pronunciado é, no estar junto com os outros, compreensível para cada um.

questão ontológico-fundamental acerca do sentido de ser em geral e as estruturas fundamentais e os modos fundamentais do ser” (HEIDEGGER, 1975; 2012b, p. 327-478).

A questão, contudo, é mostrar como isso acontece¹⁰.

Diante disso, mesmo que não digamos nem falemos, não afirmemos nem explicitemos nada a respeito do tempo – o que, certamente, acontece na maioria do tempo em nossa vida – isso, contudo, ainda não prova não ser possível experimentar o tempo da maneira como o estamos tentando descrever e compreender aqui fenomenologicamente. Na verdade, desde que visto e entendido adequadamente, não há absolutamente experiência humana alguma destituída de ou fora do tempo. Toda experiência humana é perpassada, transpassada pelo tempo. Heidegger chamou a experiência dessa passagem de temporalização do ser-aí e às possibilidades de temporalização do ser-aí denominou temporalidade originária. Assim, em toda e qualquer passagem do tempo, o ser-aí se temporaliza, seja de maneira própria ou imprópria. O ser-aí, à medida que existe, experimenta o tempo em sua existência.

No texto a seguir, do livro *A fenomenologia da vida religiosa*,

¹⁰ Na conferência de 1924 Heidegger afirma que “o tempo é o adequado *principium individuationis*. [...] Mas em que medida o tempo, enquanto algo próprio, é o princípio de individuação (*Individuationsprinzip*), isto é, a partir de onde o ser-aí está no ser em cada caso? Sendo porvir ao antecipar, o ser-aí que está na medianidade é ela mesma; na antecipação, o ser-aí torna-se visível enquanto o único ser que é desta vez (*Diesmaligkeit*) em seu único destino (*Schicksal*) na possibilidade de seu próprio passar” (HEIDEGGER, 1989, p. 24-27; 1997, p. 36/37; ver também 2006, p. 55-56).

Heidegger diz que a temporalidade originária nasce da experiência fática da vida e, portanto, é um equívoco partir de “teorias” já prontas para “enquadrar” o tempo. (HEIDEGGER, 1995a, 2010). Assim, como ele mesmo enfatiza, trata-se de não falsificar o problema do tempo, mas de ver o fenômeno do tempo a partir da vida fática. Está em jogo compreender o tempo de uma maneira “totalmente abstraída (*ganz abgesehen*) de toda consciência e tempo puros”:

Por enquanto o conceito ‘temporal’ ainda é tomado em sentido indeterminado, não se sabe absolutamente nada de que tempo se fala. Enquanto o sentido do ‘temporal’ ficar indeterminado, é possível tomá-lo como algo não pré-judicativo (*Präjudizierendes*). Pode-se pensar: enquanto cada objetivação se constitui na consciência, ela é temporal e, com isso, conquista-se o esquema fundamental do que é temporal. Porém, essa determinação ‘geral’ do tempo não é fundamental, mas uma falsificação do problema do tempo. Com isso é indicada uma *moldura (Rahmen)* para o fenômeno do tempo, isto é, a partir *do que é teórico (Theoretischen)*. Ao contrário, o problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática – totalmente abstraída de toda consciência e tempo puros. O caminho, portanto, é inverso. Devemos perguntar, pelo contrário: o que é originariamente na experiência fática a temporalidade? O que significa, na

experiência fática, passado (*Vergangenheit*), presente (*Gegenwart*) e futuro (*Zukunft*)? Nosso caminho parte da vida fática, isto é, parte da vida fática na medida em que o sentido do tempo seja conquistado. Com isso o problema do que é histórico é devidamente caracterizado (HEIDEGGER, 1995a, p. 65; tradução nossa).

Na conferência *O conceito de tempo*, ao elaborar o conceito ontológico de tempo, Heidegger volta a um tema correlato importante, o da história ou da historicidade. Nessa direção, o filósofo volta a insistir numa ideia importante, mas que já estava presente na aula de habilitação de 1915:

A consideração da história, que no presente cresce, somente vê nela empreendimentos não retornáveis: isto que já foi. A consideração de algo que já foi é inesgotável. Ela se perde na matéria. Pelo fato de esta história e temporalidade do presente não alcançar de modo algum o passado, ela possui um outro presente. O passado permanecerá trancado para um presente até o momento em que o ser-aí (*Dasein*) mesma for histórica. Mas o ser-aí é em si mesma histórica na medida em que é a sua possibilidade. No ser futuro, o ser-aí é o seu passado; ela volta a este no como (*Wie*). O modo do voltar atrás é, entre outras coisas, a consciência. Somente o como pode ser retomado.

Passado - experimentado como historicidade originária - é tudo menos o passar. Ele é algo para o qual sempre posso retornar. [...] O passado, enquanto autêntica história, é retomável no como. A possibilidade de acesso à história funda-se na possibilidade de um presente poder realmente compreender-se como sendo algo futuro. Este é o primeiro enunciado de toda hermenêutica. Ele diz algo sobre o ser do ser-aí, que é a historicidade mesma. A filosofia nunca saberá o que é a historicidade enquanto continuar a classificá-la como um objeto de observação. O segredo da história reside na questão de saber o que significa ser histórico (*was es heißt, geschichtlich zu sein*). (HEIDEGGER, 1989, p. 25-26; 1997, p. 34, 35-36, 37).

Heidegger aponta aqui um “método bem-determinado” a partir do qual a própria ciência histórica poderia renovar-se, isto é, repensar seus fundamentos de investigação a partir de uma compreensão ontológica mais fundamental. Assim, se bem considerado, a ideia é basicamente a mesma se comparada à aula de habilitação, cujo tema central era: o conceito de tempo da ciência histórica.

Nesse sentido, na conferência de 1924 reaparecem duas ideias já presentes na aula de habilitação de 1915: a *irreversibilidade* (*Nicht-Umkehrbarkeit*) e a *homogeneização* (*Homogenisierung*). (HEIDEGGER, 1972; 1989). Os termos empregados por Heidegger são novos, mas não a

ideia. Para ele, o fundamental é conquistar um *modo próprio de acesso* (*Wie*) àquilo que se busca compreender e interpretar como já passado e, nesse caso, “se o tempo é definido como tempo do relógio, então fica mesmo perdida a esperança de tentar chegar ao seu sentido originário (*ursprünglichen Sinn*)”. (HEIDEGGER, 1989, p. 23-24; 1997, p. 32, 33-34, 35).

Como já visto anteriormente, está em jogo mostrar e fundamentar a razão pela qual o ser-aí é *o ente* que pode e deve fazer-se a pergunta fundamental: “quem” sou eu? Nessa tarefa está a caminho *Ser e tempo*, obra que Heidegger estava elaborando quando pronunciou a conferência *O conceito de tempo*. Esta conferência permite que vejamos e entendamos, preliminarmente, o modo pelo qual Heidegger, ao elaborar seu conceito de tempo, também se pergunta de um modo totalmente novo:

Queremos retomar a pergunta – o que é o tempo – temporalmente. O tempo é o como (*Wie*). Caso realmente se investigue o que é tempo, então, não se deve precipitadamente deixar prender-se a uma resposta, isto ou aquilo é o tempo, resposta que sempre significa um o quê (*Was*). Nós não estamos olhando para a resposta, mas estamos retomando a pergunta. O que aconteceu com a pergunta? Ela se transformou. O que é o tempo? transformou-se na pergunta: quem (*Wer*) é o tempo? Ou mais de perto ainda: sou eu meu tempo? Com isto chego à

culminância da proximidade da pergunta e, se a compreendo corretamente, então, com ela tudo se tornou mais grave. Portanto, tal pergunta – que pergunta pelo cada vez meu – é o modo mais adequado de acesso e de tratar do tempo como o cada vez meu. O ser-aí viria à tona como o ser é no modo de ser da pergunta. (HEIDEGGER, 1989, p. 27; 1997, p. 38, 39).

Segundo nosso modo de ver e entender, esta é uma das passagens mais difíceis da conferência, mas que nem por isso pode ser passado por cima e ir adiante. A primeira coisa a fazer, para compreendê-la adequadamente, é considerá-la e lê-la desde o contexto da conferência. De fato, do modo como Heidegger encaminha a conceituação do tempo na conferência de 1924, chama atenção principalmente o modo inusitado e, portanto, totalmente novo, como formula a questão pelo tempo. Ele pergunta: “Quem é o tempo?” Esse novo modo de perguntar encontra-se nesta passagem:

Em resumo pode-se dizer: tempo é ser-aí. Ser-aí é meu ser em cada caso (*Jeweiligkeit*), e ela o pode. Em sendo porvir, antecipa-se (*Vorlaufen*) no conhecido, porém, indeterminado, ‘ser-passado’ (*Vorbei*). O ser-aí sempre é num dos modos de sua possibilidade de ser temporal. O ser-aí é o tempo, o tempo é temporal. O ser-aí não é o tempo, mas a temporalidade. A expressão fundamental: *o tempo é temporal*, é, a partir daí, a determinação mais

própria - e ela não é nenhuma tautologia, porquanto o ser da temporalidade significa uma realidade com nada comparável. O ser-aí é seu 'passado', é sua possibilidade no antecipar-se deste 'passado'. Neste antecipar-se sou o tempo propriamente, tenho tempo. Conquanto que o tempo é cada vez meu, existem muitos tempos. O tempo é sem sentido; o tempo é temporal. (HEIDEGGER, 1989, p. 26; 1997, p. 36, 37).

Heidegger propõe uma mudança no modo de colocar a questão acerca do tempo. Da tradicional pergunta *o que é o tempo?*, ele propõe: *quem é o tempo?* Não se trata de uma simples substituição de pronomes interrogativos, nem de um modismo, nem muito menos uma maneira apenas excêntrica de perguntar pelo tempo. Não se trata de responder a estas perguntas com objetividade, num curto e grosso é isso ou aquilo ou, então, não é isso nem aquilo. Quem é o tempo? Heidegger diz que é o ser-aí. Ora, o ser-aí é o ente que eu mesmo sou e, nesse sentido, é o ente que está no *ser em cada caso* enquanto é *ser sempre minha (Jeweiligkeit als meiniges)*¹¹. Heidegger emprega dois conceitos importantes, ambos relacionados à experiência que o ser-aí

faz do tempo. Tanto *Jeweiligkeit* como *Jemeinigkeit* desempenham papéis importantes na terminologia heideggeriana entre 1923 e 1925 (Heidegger, 1995a; 1985b, p. 152-156). Etimologicamente, a palavra "Jeweiligkeit" contém *jeweilig*, muitas vezes traduzida simplesmente por "respectivo". Contudo, ela possui um sentido temporal: um tempinho, momento, lapso de tempo. Já a partícula "je" reúne a ideia de uma particularização do tempo do ser-aí em sua individualidade, o que se evidencia na expressão "eu sou". Esta expressão, por sua vez, designa propriamente o emprego heideggeriano de *Jemeinigkeit*, na medida em que esta contém tanto o "je" como o "mein", isto é, "meu". De um lado, chama atenção que, em *Ser e tempo*, Heidegger já não empregue mais a forma substantivada *Jeweiligkeit*, mas apenas o adjetivo *jeweilig* e, por outro lado, dá preferência à forma *Jemeinigkeit* substantivada.

Portanto, para compreender adequadamente esta conferência, é preciso levar em conta todo o encaminhamento dado por Heidegger ao fenômeno do tempo nas diversas investigações do período da década de 1920. Segundo nosso entendimento, embora em geral se dê preferência ao textos mais conhecidos como *Ser e tempo* e *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, mas também a *Kant e o problema da metafísica* e *Prolegômenos*

¹¹ Em *Ser e tempo*, no § 9, Heidegger expressa esta ideia assim: "O ser, que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu". "Das Sein, darum es diesem Seinden in seinem Sein geht, ist je meines" (ver, respectivamente, HEIDEGGER, 2006, p. 86; 1986, p. 42).

para a história do conceito de tempo, há muitos outros, igualmente importantes, dos quais tivemos a oportunidade de apresentar anteriormente cerca de uma dezena.

Nosso propósito, no entanto, quis ocupar-se apenas com um texto menos conhecido, a saber, a conferência *O conceito de tempo?* Por ser menor e menos divulgado? Talvez. Nesse caso, porém, as aparências enganam. Pois, como tivemos a oportunidade de ver, é um texto pequeno, mas de uma densidade conceptual extraordinária. A extraordinariedade, porém, não consiste nisso apenas, mas no modo como o tempo é nele conceituado e tematizado.

Assim, partindo do conteúdo da conferência, é possível colocar algumas perguntas: Como é o tempo um quem? O que seria, nesse caso, o quem ou este quem? Sou “eu” o quem? É o quem sempre um “eu”? E, nesse caso, qual o caráter deste “eu” enquanto tempo? Ou é o tempo apenas um predicado, uma categoria, um atributo de um quem? Afinal, como e qual o caráter deste “quem” que é ao modo de tempo, isto é, que é temporal? Que significa existir “no tempo”? Em que sentido é este “quem” o próprio ser-aí em sua temporalidade?

Normalmente, ao formularmos perguntas pelo tempo costumamos empregar pronomes interrogativos: *o quê?* (*Was*) e *quem?* (*Wer*). Porém, em certo sentido, Heidegger coloca em jogo não os pronomes em si, mas o

modo (*Wie*) de perguntar pelo próprio tempo, melhor, pelo tempo em sua fenomenalidade. É por esta razão que, em Heidegger, a filosofia revive como pensamento por renovar-se desde o modo de perguntar fundamental, que é tão antigo quanto a própria filosofia¹².

De fato, a problemática do tempo, quer dizer, a *questão do tempo* é uma questão mesmo “velha”. Talvez uma das mais “velhas”. Tão “velha” quanto o *homem é homem* (*Wer*). Tão “velha” como *homem se compreende a si mesmo* (*Wie*). Tão “velha” que a *filosofia é filosofia* (*Was*). Em Heidegger, a filosofia chega a ser sinônima de *questão do ser*. Nesse sentido, poderíamos também ousar dizer: tão “velha” quanto a tríade homem-mundo-linguagem, tão “velha” quanto a tríade homem-ser-tempo, tão “velha” quanto a tríade homem-tempo-história. Vê-se, assim, a questão do tempo faz parte de um repertório relativamente restrito de questões essenciais do pensamento, constituindo-se mesmo na *questão primordial de toda e qualquer tentativa de pensar*. Tematizar o tempo é conceituá-lo como e enquanto a *questão do pensamento*.

Pelo que tivemos a oportunidade de ver até aqui, por enquanto deve-se considerar o seguinte: tanto a

¹² Questões como: *O que é o tempo? O que é uma coisa? O que é o movimento? O que é essência? O que é existência? O que é mundo? O que é o homem?*, “são questões velhas de milênios. *O que possuem de sempre novo é apenas a necessidade histórica de serem investigadas sempre de novo*”. (CARNEIRO LEÃO, 1991, p. 26, grifo nosso).

pergunta “o quê” como a pergunta “quem” são duas perguntas que apontam para uma só e mesma questão, para um só e mesmo problema fundamental. Nessa perspectiva, a pergunta de Heidegger não chega a ser nem pretende ser uma pergunta nova ou interessante. Apesar disso, porém, a mudança no modo de perguntar tem sua razão de ser, tem seu fundamento. É que, ao se perguntar pela temporalidade do tempo, já não se pode mais fazer uso de um modo de perguntar cuja estrutura sempre indica substancialidade (*ousia*), quiddidade (*quidditas, essentia*)¹³. Já não é mais possível perguntar simplesmente pelo tempo a partir da ideia de substância, de coisa, ou melhor, “do quê” o tempo em si mesmo “não é”. Por isso mesmo deve-se perguntar pela temporalidade do tempo, que resulta *na temporalidade do ser-aí*.

Embora haja uma tendência comum de compreender o tempo de modo impróprio, procuramos colocarnos aqui diante do modo como Heidegger vê e entende e, a partir disso, compreende e conceitua o fenômeno do tempo. Portanto, para conquistar um acesso devido “à coisa mesma” “do tempo”, isto é, *daquilo* que está em questão, deve-se

perguntar temporalmente pela temporalidade do tempo do ser-aí, ou seja, “quem” é o tempo?

Porém, como Heidegger realiza a tarefa de liberar o tempo em sua estrutura ontológica fundamental? O que significa explicitar o tempo em sua estruturação ontológica? Isso é possível desde uma *elaboração (Ausarbeitung)* das estruturas fundamentais do ser-aí humana como *existenciais*. (HEIDEGGER, 2006, p. 88-89). Nesse sentido, há, no texto da conferência, muitas palavras, expressões e ideias relativas ao *modo de ser do ser-aí*, das quais destacamos rapidamente algumas, embora não possamos analisá-las aqui. Dentre estas palavras, expressões e ideias, algumas serão tematizadas nos próximos capítulos: o ser-aí (*Dasein*) é ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), no sentido que lida, ocupa-se e cuida de si mesma e dos outros entes; ela é o ente que eu mesmo sou e, nesse sentido, é o ente que está no *ser cada vez* enquanto é *sempre meu (Jeweiligkeit als meiniges)*, palavras que expressam a singularidade e a unicidade do ser-aí; o ser-aí sempre já vive e convive com os outros (*Mit-einander-sein*); o ser-aí sempre já se auto-interpreta (*Selbstausslegung*); na *coditianidade* ninguém é si mesmo (*keiner ist in der Alltäglichkeit er selbst*); pela cura, o ser-aí sempre e a cada vez estabelece uma preocupação com o ser (*Die Sorge um das Daseins hat jeweils das Sein in die Sorge gestellt*); na *medianidade*

¹³ Ver toda a quarta seção do livro *Kant e o problema da metafísica* e a *Disputatio de Davos entre Ernst Cassirer e Martin Heidegger*, publicadas em apêndice a este livro (HEIDEGGER, 1973, respectivamente p. 198-239; 246-268).

(*Durschnittlichkeit*) do ser-aí cotidiana não há uma reflexão sobre o eu e sobre si próprio e, mesmo assim, o ser-aí se encontra; a autenticidade do ser-aí é o que constitui sua possibilidade mais extrema (*äußerste Seinsmöglichkeit*); o fato do ser-aí, de repente, não ser mais, revela que, em última instância e em sentido próprio, não posso substituir o ser-aí dos outros (o outro, a rigor, eu nunca sou e nem posso ser); a extrema possibilidade de si mesmo, a morte, pode ser experimentada pelo ser-aí através da consciência na antecipação; a morte é a possibilidade mais própria enquanto estar-no-fim (*Zu-Ende-sein*), embora indeterminada; o ser-aí é junto de si mesma, pois, enquanto existe autenticamente, se mantém no antecipar; o antecipar nada mais é do que o porvir autêntico e singular do próprio ser-aí; o fenômeno fundamental do tempo é o futuro (*das Grundphänomen der Zeit ist die Zukunft*); na cotidianidade, o ser-aí não é o ser que eu sou, pois na cotidianidade o ser-aí é muito mais aquele modo de ser que *se é* (*Man ist*) e, por isso, o ser-aí é o tempo, no qual *se* está com os outros: o tempo do impessoal; o relógio que se possui, cada relógio, indica o tempo da convivência-no-mundo (*Miteinander-in-der-Welt-sein*); o relógio indica o agora, mas nenhum relógio jamais indicou o futuro ou o passado; toda mensuração do tempo implica: trazer o tempo para o quanto (*Wieviel*); o fato de, numa primeira aproximação e na maior parte das vezes (*zunächst und*

zumeist), o tempo poder ser definido, dessa ou daquela maneira, reside no próprio ser-aí; o que o ser-aí diz do tempo, diz a partir da cotidianidade; no porvir, o ser-aí é o seu passado, ou seja, ela pode voltar a ele no como (*Wie*).

Diante de todas essas ideias presentes no texto da conferência, é necessário manter viva a ideia norteadora da tematização da temporalidade a partir do ser-aí. Ela é a base de onde nasce, cresce e se desenvolve o conceito heideggeriano do tempo. Isso significa que podemos ver no tempo do uso cotidiano, mas principalmente no modo como o tempo já sempre de algum modo está à mão de todo mundo, um modo derivado da temporalidade originária e própria? O problema do tempo envolve a tese fundamental segundo a qual Heidegger propõe colocar a própria ontologia em novas bases. A realização dessa tarefa foi chamada por ele de *ontologia fundamental*. Ela está enraizada na analítica existencial e temporal da faticidade do ser-aí.

Diante de todas essas considerações a respeito da conferência de 1924, podemos tirar duas consequências importantes: 1) o ser humano não deve ser interpretado fenomenalmente no que é e como é, passando por cima da situação primordial de ser (ser-no-mundo e experiência fática), razão pela qual também nenhum pensador antes de Heidegger colocou a questão do ser a partir da analítica ontológica do ser-aí. Com efeito, se o ser-aí não é visto e

compreendido constitutivamente como sendo *temporal*, então: 2) o fato de ser sempre já “no tempo” ser visto por Heidegger como a base para a tematização do que é histórico, então, deve-se tematizar, fenomenologicamente falando, também a historicidade do ser-aí de um modo todo próprio. É por isso que, ao encaminhar-se para dentro da problemática do tempo, Heidegger confronta-se também e necessariamente com o problema da historicidade.

Para Heidegger, o que fundamenta a temporalidade, enquanto sentido ontológico da cura, não é o tempo “natural”, isto é, o modo pelo qual grande parte da tradição metafísica compreendeu e interpretou o tempo. Está em jogo “devolver” o tempo ao próprio ser humano. Já Aristóteles e Santo Agostinho perceberam que é o homem o ente por excelência a fazer a experiência do tempo, nele estando a origem e o destino do próprio tempo. A preocupação de Heidegger, portanto, ao tratar do problema do tempo, é compreender em que sentido o tempo é tempo do ser-aí ou, mais especificamente, em que sentido é ele mesmo *quem se temporaliza, já sempre, desse ou daquele modo*. Em contrapartida, quanto mais o tempo é o tempo da quantidade e da mera mensurabilidade, menor a possibilidade de se fazer a experiência do tempo enquanto temporalidade do

ser-aí.

Segundo Dastur, com a tese que *o ser-aí é o tempo*, várias vezes repetida na conferência, está antecipada a problemática da analítica existencial e temporal, que Heidegger desenvolve em *Ser e tempo*, tratado do qual a conferência de 1924 apresenta uma notável síntese. (DASTUR, 1997, p. 29).

REFERÊNCIAS

- ANZOLA, J. M. Reflexiones en torno a *Ser y tiempo* de Martin Heidegger. In: *Franciscanum*, Santafé de Bogotá, ano 37, n. 112, jan.-abr. 1996, p. 19-45.
- CARNEIRO LEÃO, E. A filosofia na idade da ciência. In: *Aprendendo a pensar*, Petrópolis: Vozes, 1991.
- DASTUR, F. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- FLASCH, K. *Was ist Zeit?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- FLEISCHER, M. *Die Zeitanalysen in Heideggers Sein und Zeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1991.
- GADAMER, H.-G. Martin Heidegger und die Marburger Theologie. In: PÖGGELER, Otto (ed.). *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*. Colônia/Berlim: Kiepenheuer & Witsch, 1970.
- HEIDEGGER, M. Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft. In: *Frühe Schriften*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1972.
- _____. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- _____. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

Renato Kirchner

Toledo, n° 1, v. 1(2017) p. 105-123

- ____. *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985a.
- ____. *History of the concept of time (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)*. Indiana University Press: Bloomington, 1985b.
- ____. *Sein und Zeit*. 16. ed. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- ____. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Max Niemeyer, 1987.
- ____. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1989.
- ____. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995a.
- ____. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995b.
- ____. O conceito de tempo, in: *Cadernos de Tradução*, Departamento de Filosofia da USP, n. 2, 1997.
- ____. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- ____. *Der Begriff der Zeit: 1. Der Begriff der Zeit (1924); 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.
- ____. *Ser e tempo*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.
- ____. *Fenomenologia da vida religiosa*. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2010.
- ____. *Ontologia (Hermenêutica da faticidade)*. Petrópolis: Vozes, 2012a.
- ____. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012b.
- ____.; BOSS, M. *Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas*. 2. ed. rev. Petrópolis, São Paulo, Bragança Paulista: Vozes, ABD, Edusf, 2009.
- ____.; BOSS, M. *Zollikoner Seminare: Protololle, Zwiegespräche, Briefe*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEINZ, M. *Zeitlichkeit und Temporalität im Frühwerk Martin Heideggers*. Würzburg/Amsterdam: Königshausen & Neumann/Rodopi, 1982.
- MARTINEAU, E. Conception vulgaire et conception aristotélicienne du temps (Sur le § 19 de *Die Grundprobleme der Phänomenologie* de Heidegger, éclairant la page 432 de *Sein und Zeit*), in: *Archives de Philosophie*, vol. 43, fasc. 1, 1980, p. 99-120.
- MÁSMELA, C. *Martin Heidegger: El tiempo del ser*. Madri: Trotta, 2000.
- NUNES, B. Experiências do tempo. In: NOVAES, Adauto. *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura, 1992.
- ORTH, E. W. *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Friburgo: Karl Alber, 1983.
- PÖGGELER, O. Neue Wege mit Heidegger, In: *Philosophische Rundschau*, 29. Jahrgang, Tübingen, J.C.B. (Paul Sieback), 1982.
- RAINER, M. Martin Heidegger: o tempo autêntico. In: DE BONI, Luis A. (org.). *Finitude e transcendência*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 599-625.
- SAFRANSKI, R. *Heidegger: um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*. São Paulo: Geração Editorial, 2000.
- SHEEHAN, T. J. The 'Original Form' of Sein und Zeit: Heideggers *Der Begriff der Zeit* (1924), In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. X, 1979.

Submetido: 20 de fevereiro de 2017

Aceito: 16 de março de 2017

A Fenomenologia Antropológica de Binswanger

Binswanger's Anthropological Phenomenology

Prof.^a. Dr.^a. Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo
Adjunta do Curso de Psicologia da UERJ¹

RESUMO

Neste estudo procedemos a uma revisão narrativa da literatura, de modo a mostrar as diferentes etapas da psiquiatria tal como desenvolvida por Ludwig Binswanger, ao mesmo tempo realizamos uma análise crítica dessas etapas. Discorreremos sobre os motivos do afastamento desse estudioso das bases biológicas que sustentavam a psiquiatria da época, em direção a uma perspectiva psicanalítica. Nessa etapa, Binswanger defende as bases psíquicas das enfermidades mentais, das quais em breve tempo também se afasta por avaliar que na psicanálise, também, havia uma redução ao psíquico. Esse estudioso passa, imediatamente, para os estudos das bases fenomenológicas com seu mestre Edmund Husserl, acreditando que nessa perspectiva ficaria livre de qualquer redução. Em um breve intervalo de tempo, esse estudioso da psiquiatria passou a estudar a analítica do *Dasein* com Martin Heidegger, assumindo a *Daseinsanalyse* nas bases de seus estudos. No entanto, com a crítica de Heidegger à *daseinsanálise* de Binswanger, este acabou por denominar o seu projeto de psiquiatria como fenomenologia antropológica, interessando-se pelas vivências do espaço e do tempo daqueles que apresentavam enfermidades psíquicas.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia; Daseinsanálise; Ludwig Binswanger

ABSTRACT

In this study we have a narrative review of the literature of way showed the different stages of psychiatry such as develop by Ludwig Binswanger while we conduct a critical analysis of these stages of psychiatry. We wrote about the reasons Binswanger's movement from the biological bases that support psychiatry epoch towards a psychoanalytical perspective. In this stage Binswanger defends the psychic bases of mental disorders, of which in brief time deviate by

¹ Email: ana.maria.feijoo@gmail.com

review that psychoanalysis there was psychic reduction. This scholar doing that he starts his phenomenological studies with his master Edmund Husserl, believing that perspective would be free of any reduction. In a short period of time, this psychiatry scholar start to study analytics of *Dasein* with Martin Heidegger, taking as *Daseinsanalysis* has his ground studies. Given that Heidegger criticized his *Daseinsanalysis*. Binswanger changed the name of his psychiatry project to phenomenological anthropology, by becoming interested in the time and spaces experiences of those who had illness mental.

KEYWORDS

Phenomenology; Daseinsanalysis; Ludwig Binswanger

INTRODUÇÃO

Estudar os diferentes momentos das investigações de Binswanger em psicopatologia pode contribuir para uma postura crítica ao modo como a psicopatologia vem reduzindo atualmente - por meio de seus manuais descritivos das doenças mentais, tais como o CID 10 e o DCM V - cada vez mais, essas expressões humanas ao biológico. Isso porque esse psiquiatra traçou um caminho totalmente contrário ao que hoje se estabelece. Binswanger, em seus estudos sobre as enfermidades psíquicas, inicia com uma forte influência da explicação biologizante. Na tentativa de sair do modelo médico, ele busca na psicanálise outra possibilidade de compreensão do psiquismo e, por fim, recorre à fenomenologia e à hermenêutica.

Para fazermos este estudo, primeiramente procedemos a uma revisão da literatura sobre o percurso de Ludwig Binswanger (1881-1966) nos seus estudos em psiquiatria. Como fonte primária de nossas consultas bibliográficas tomamos sua publicação

Artículos y conferencias escogidas (1977/1946), na tradução espanhola de Mariano Marín Casero, de 1977. Originalmente, a obra foi publicada em alemão, com o título *Ausgetragene Aufsätze*, em 1946. Como o próprio título da obra indica, a publicação consta de uma série de conferências e artigos, selecionados pelo próprio autor, em que ele mesmo faz uma análise crítica de sua passagem pelos diferentes estudiosos que influenciaram cada uma das etapas de seu pensamento em psiquiatria. Além desse texto, tomamos outros escritos de Binswanger, tais como *Introduction a l'analyse existentielle* (1957/1971), *Três formas de existência malograda* (1956/1977) e a terceira parte de *Existencia: nueva dimensión em Psiquiatria y Psicología* (MAY, ANGEL, ELLENBERGER, 1958/1977).

Em consulta às bases de dados e bibliotecas virtuais, tais como Google Scholar, Lilacs, Scielo, Mendelej, utilizando os seguintes descritores: Ludwig Binswanger, psicanálise, daseinsanálise, antropologia, fenomenologia, localizamos os artigos

publicados sobre o tema, no período de 1990 a 2015, que discutiam, ainda que de forma indireta, a mesma problemática com relação às etapas da psiquiatria de Binswanger. São artigos de Giovanetti (1990), Loparic (2002), Dastur (2005), Basso (2011) e Töpfer (2013). Dos livros que tratam dos temas em questão, também foram consultados: Foucault (1954a, 1954b), Tatossian e Moreira (2012), Stein (2012) e Rodrigues (2015).

Binswanger formou-se em medicina em 1907, pela Universidade de Zurique. No início de sua vida profissional, ele voltou seus estudos para a psiquiatria, sob a orientação de Eugen Bleuler. Desde muito jovem, ele se interessou pela filosofia, e logo em suas primeiras publicações aparece a sua insatisfação com as bases neurológicas e biológicas com que a psiquiatria de então se articulava. O psiquiatra chamava a atenção para a problemática da pesquisa em psiquiatria, bem como de seu status científico, concluindo, desde muito cedo, que essa área de estudo se encontrava em uma situação crítica, na medida em que era totalmente dependente de processos biológicos. A psiquiatria estabeleceu-se com base naturalista, na qual as doenças mentais seriam doenças do cérebro. Ou, ainda, a ciência psiquiátrica apoiava-se em uma explicação psicobiológica, dirigindo-se às doenças sindrômicas, cabendo-lhe a identificação de sintomas. Em uma terceira via de interpretação, as doenças psiquiátricas eram tomadas como psíquicas - logo, oriundas da elaboração da

personalidade no decorrer da história de vida, sob o enfoque psicanalítico.

Binswanger defendia a tese de que toda a fundamentação da psicopatologia - fosse pela perspectiva biológica, ou pela perspectiva dos sintomas, ou, ainda, na perspectiva da formação da personalidade - era insuficiente para demarcar o espaço de pesquisa e da clínica em psiquiatria. (GIOVANETTI, 1990). Ele insistia na necessidade de ir ao encontro das bases que sustentariam a autonomia da psiquiatria, sem deixar de dar aos estudos da psiquiatria um estatuto científico e acreditava que essas bases poderiam ser encontradas nos estudos filosóficos. As questões que os seus projetos em psiquiatria suscitam são: afinal, conseguiu Binswanger desvencilhar-se da tendência biologizante? Uma vez que o projeto daseinsanalítico foi desqualificado por Heidegger, Binswanger perderia crédito em suas teses?

Na tentativa de buscar a unidade e a autonomia em seu projeto de psiquiatria, Binswanger recorreu primeiramente às bases psicanalíticas e, em seguida, às filosóficas. Giovanetti (1990) organiza o caminho de Binswanger em quatro direções: os estudos sobre psicanálise; os escritos que explicitam a fenomenologia; os trabalhos clínicos que caminham na direção de uma antropologia; e os estudos sobre a vida de artistas. Neste estudo pretendemos, em uma revisão narrativa da literatura, localizar e proceder a uma análise sobre o percurso do psiquiatra Ludwig Binswanger na elaboração de uma

modalidade específica de psiquiatria. Para procedermos à investigação desse tema tomaremos como fonte primária a publicação *Artigos e conferências*, reunidos pelo próprio autor em dois volumes. Binswanger (1946/1977) organizou esse livro selecionando textos de artigos e conferências que contemplam todas as etapas de sua psiquiatria: psicanalítica, fenomenológica, daseinsanalítica e o retorno à fenomenologia.

O primeiro momento diz respeito à sua ênfase psicanalítica, que aparece nos textos datados de 1926. Neles podemos acompanhar a ligação do psiquiatra com a psicanálise, em uma tentativa de alcançar cientificidade nas formulações da psiquiatria, bem como acompanhar as considerações que apontam para seu afastamento dos pressupostos psicanalíticos. São eles: *Experiência, compreensão e interpretação na Psicanálise; Meu caminho até Freud; e Função vital e história vital interior*. É notável o modo como Binswanger faz considerações respeitadas acerca da psicanálise e de seu criador. Isso se faz notar pelo fato de que, mesmo tendo se afastado das premissas da psicanálise, ele tenha mantido a amizade, o companheirismo e a parceria com seu mestre Sigmund Freud até o momento da morte deste.

No segundo momento, também presente em *Artigos e conferências*, Binswanger brinda o leitor com uma síntese do projeto fenomenológico de Husserl em comparação com o método científico natural, sob o título *Sobre fenomenologia*, publicado originalmente

em 1922. Com esse estudo, o psiquiatra deixa demarcado o caminho que pode ser tomado pela psiquiatria sem o risco de recair em uma ciência sem rigor. Esse diálogo com a fenomenologia estará presente até a sua última publicação, intitulada *Delire* e datada de 1965.

Cabe lembrar que a fenomenologia não estará presente apenas na psiquiatria elaborada por Binswanger, mas, também, em outros psiquiatras que em seus estudos lançam mão da fenomenologia para a compreensão dos fenômenos psicopatológicos. Dentre outros, podemos citar: Ellenberger (1958/1977), Gebattel (1969), Minkowski (1930/1968). Esses estudiosos se interessaram em pensar as diversas vivências psíquicas não mais tendo como base o caráter biológico e nem o psíquico das enfermidades mentais. Eles foram buscar na intencionalidade, tal como proposta por Husserl em suas *Investigações Lógicas* (1901/2006) – ou seja, como fluxo temporal e espacial –, o modo como a vivência do espaço e do tempo sofria alterações naqueles que de algum modo apresentavam-se transtornados.

Minkowski (1930/1968) atém-se à estrutura da depressão pela vivência do tempo e apresenta, com riqueza de detalhes, as expressões verbais e corporais de uma paciente em depressão profunda. Ellenberger (1958/1977) – no capítulo III do livro *Existência: nova dimensão em psiquiatria e em psicologia* – escreve

um texto intitulado *Introdução clínica à fenomenologia psiquiátrica e à análise existencial*, onde apresenta uma classificação da psicopatologia fenomenológica para esclarecer de que modo a fenomenologia de Husserl foi apropriada por diferentes estudiosos do tema. Gebattel (1969) apoia-se na fenomenologia ao referir-se à atitude anancástica falida como uma vivência de coerção, que só pode se dar dessa forma quando sustentada pela possibilidade da liberdade.

No terceiro momento, prenúncio de sua fase daseinsanalítica, encontramos *Sonho e existência*, que compõe um dos capítulos de *Artigos e conferências*. (BINSWANGER, 1946/1977). Nessa publicação, o psiquiatra defende que o sonho deve ser entendido por meio de determinações históricas de constituição de sentido, que ocorrem no decorrer da própria existência - e não por meio de uma estrutura psíquica tomada como universal. Em *Sonho e existência*, a influência da ontologia hermenêutica de Heidegger se apresenta muito claramente, em detrimento da fenomenologia eidética de Husserl. Em *Mudanças na concepção e interpretação dos sonhos*, Binswanger (1946/1977) parece dar destaque ao elemento hermenêutico, que ganha um grande acento, já apresentado no próprio título: *Desde os gregos até o presente*. No entanto, a relação entre Heidegger e Binswanger não tem o mesmo destino que teve a amizade deste com Freud. Heidegger (2001), junto a outros psiquiatras, não se cansou de proferir críticas, explícita e

implicitamente, aos trabalhos de Binswanger.

Por fim, no último momento de sua obra, com o tema *O problema do espaço na psicopatologia*, Binswanger (1946/1977) retoma a antropologia fenomenológica, analisando os problemas psicopatológicos à luz da categoria fenomenológica do espaço. Binswanger, ao tratar o espaço, sai de uma compreensão do espaço tal como tomado naturalmente e passa a pensá-lo como espaço orientado, que diz respeito ao mundo circundante. Com as tematizações sobre o espaço, Binswanger destaca a importância da análise do modo como ele se constitui nas diferentes psicopatologias. (RODRIGUES, 2015). O tema do espaço e do modo como Binswanger vai interpretar os sonhos será enfaticamente apreciado por Foucault (1954a), ao afirmar que o modo como Binswanger vai conceber a manifestação das significações nos sonhos abarca uma antropologia da imaginação, marcando então uma nova definição das relações do sentido e de símbolo, de imagem e expressão. Para Binswanger, no modo de ser do sonho a existência se anuncia significativamente.

Com base na organização estabelecida em *Artigos e conferências*, este estudo tem como objetivo descrever o percurso dos estudos psiquiátricos de Ludwig Binswanger a partir de quatro grandes momentos de sua obra: psicanalítico, fenomenológico, daseinsanalítico e o retorno à fenomenologia.

Acompanhando as

transformações dos pressupostos elaborados pelo psiquiatra desde a psicanálise, a fenomenologia e a hermenêutica por meio da noção de psiquismo interiorizado, passando pela noção de intencionalidade, até alcançar as considerações hermenêuticas, a fim de conquistar a autonomia da psiquiatria, podemos elencar elementos para nos posicionar frente à forte tendência biologizante da psiquiatria na atualidade.

1. BASES PSICANÁLÍTICAS PARA A PSIQUIATRIA

Em *Artigos e conferências* podemos encontrar o manuscrito *Freud e a constituição da psiquiatria clínica*, publicado pela primeira vez em 1936 para homenagear o octogésimo aniversário de Freud. Nessa oportunidade, o psiquiatra dá relevo à importância dos ensinamentos de Freud na história da psiquiatria. Com Freud, diz Binswanger (1946/1977), a psiquiatria conquistou profundidade e ampliação essenciais.

Entre 1926 e 1930 encontramos textos, em *Artigos e conferências escolhidas*, que versam sobre a ligação de Binswanger com a psicanálise. Essa referência à psicanálise ocorreu quando Binswanger buscou outras bases para a psiquiatria que se diferenciavam das biológicas. Acreditou o psiquiatra que encontraria na psicanálise os elementos necessários para a constituição de uma psiquiatria científica. Ele fez seu doutoramento

sob a orientação de Carl Gustav Jung e, por intermédio deste, em 1907 chegou a Sigmund Freud, a quem submeteu seus primeiros trabalhos. Um desses trabalhos, datado de 1909, versava sobre histeria. Outro manuscrito, datado de 1911, tratava de suas análises sobre fobias histéricas.

A influência da psicanálise na psiquiatria de Binswanger (1946/1977) fica claramente evidenciada na parte II de *Artigos e conferências*, na seção Psicanálise e psiquiatria. Em 1920, pela primeira vez Binswanger (1946/1977) apresenta uma conferência sobre o diálogo da psiquiatria com a psicanálise, com o intuito de sustentar a prática psiquiátrica em bases rigorosas: “Tem-se que decidir se se quer seguir sendo somente uma ciência aplicada, um conglomerado que encontra sua coerência por sua tarefa prática de psicopatologia, neurologia e biologia, ou se se quer chegar a ser uma ciência psiquiátrica” (p.196). Interessavam a esse estudioso os princípios metodológicos da psicanálise, ou seja, a sua sistemática e coerência, como também a teoria da libido, a análise interpretativa e a teoria do inconsciente. Com essas bases, o psiquiatra acreditava poder construir um sistema em psiquiatria. Binswanger rejeita a perspectiva empírica na psiquiatria, optando pela reflexão metodológica e a investigação teórica. Binswanger (1946/1977) buscou em Freud os fundamentos psíquicos para as enfermidades mentais, e na Conferência de 1920 ele afirma isso categoricamente.

Função vital e história de vida interior foi uma conferência de 1927, que ocorreu no Instituto de Psicologia da Universidade de Berlim, em que tratou da oposição entre as investigações científico-naturais e as psicanalíticas. Nessa apresentação, Binswanger defende a importância do levantamento da história de vida do paciente (1946/1977). A publicação *Função vital e história de vida interior* aparece em um momento em que as discussões dos estudos da psiquiatria – presentes em Wernick, Bohloeff, Meynert, Jackson, dentre outros ganhavam proeminência, por sustentarem a diferença das enfermidades psicogênicas, do tipo funcional, e as que se davam por um desdobramento de processos psíquicos. As enfermidades psicogênicas funcionais atuam por meio de processos involuntários e as psicogênicas psíquicas sofrem a influência da vontade articulada por um conteúdo específico da vivência das pessoas. Nesse segundo caso é que encontramos as histerias e as pseudodemências.

Segundo Binswanger, os ensinamentos de Freud provocaram mudanças radicais e decisivas nas teses de Wernicke, Bonhoeffer, Meynert e Jackson sobre a histeria e as doenças psicogênicas. Defendia Freud que tanto os estados psicogênicos como os estados histéricos consistiriam em reações de uma dada pessoa a acontecimentos externos. Daí surge a grande importância que a história da vida interior vai conquistar no âmbito da psiquiatria clínica.

Ainda sob a influência de Freud, Binswanger apresentou, em 1926, um ensaio intitulado *Experiência, compreensão e interpretação na Psicanálise*, onde afirma que a interpretação psicanalítica se dá em um acompanhar da experiência. Afirma Binswanger (1946/1977) “que a psicanálise fundamentou, de modo efetivo, pela primeira vez, o ‘ estudo próprio da humanidade’ sobre a experiência” (p. 200). Ele acrescenta, ainda, que com a estrutura psíquica tal como elaborada por Freud, a psiquiatria tem muito a conquistar, inclusive podendo, com tal fundamentação, ampliar e aprofundar um horizonte incalculável para a ciência psiquiátrica.

Para esclarecer sobre a compreensão, Binswanger recorre aos ensinamentos de Schleiermacher, Dilthey, Simmel, Rickert sobre a compreensão. O psiquiatra defende que a compreensão é um processo fundamental para aqueles que estudam a vida do homem, que aparece no modo como Freud desenvolve seu processo interpretativo. E assim, Binswanger (1946/1977) conclui que Freud reúne pela primeira vez a experiência, a compreensão e a interpretação.

Em todos esses textos referidos a Freud, Binswanger tentou justificar o seu afastamento da psicanálise. No entanto, neles permaneceram sempre presentes os elementos que se mantiveram no projeto deste psiquiatra. Binswanger afirma que seu projeto de psiquiatria unitária não caberia nem à biologia, nem à

psicologia. E conclui tal tese com o seguinte argumento: “A doença mental é retirada do campo simplesmente natural, ela também é retirada do campo de um assunto mental, para ser compreendida e discutida a partir das possibilidades originais do ser do homem”. (BINSWANGER, 1971/1957, p. 33).

Em 1920, Binswanger encontrava-se imbuído da ideia de que a situação da psiquiatria era crítica e via, na importância que a psicanálise dava à história de vida particular, uma saída para a crise em que a psiquiatria se encontrava. (GIOVANETTI, 1990). Dado seu interesse pela filosofia, Binswanger foi então buscar, na fenomenologia de Husserl e na ontologia de Heidegger, outras bases temáticas e metodológicas para a construção de uma psiquiatria. Na sua clínica em Bellevue, ele promoveu estudos com Edmund Husserl, Martin Heidegger, Martin Buber, Max Scheler, Sigmund Freud, Kurt Lowith, contando, ainda, com a presença de psicoterapeutas, psiquiatras, literários e artistas. (GIOVANETTI, 1990, MOREIRA, PITA, 2013). Nesses encontros, acabou por sofrer a influência das concepções e do método fenomenológico, inaugurado por Husserl, desenvolvendo assim sua antropologia fenomenológica. Binswanger, participante dessa tradição fenomenológica na psiquiatria, persistia em buscar subsídios para fundamentar com rigor uma psiquiatria unitária e autônoma.

2. BASES FENOMENOLÓGICAS PARA A PSIQUIATRIA

Foram vários os psiquiatras que, por acreditarem na insuficiência das ciências naturais para a compreensão das enfermidades mentais, buscaram, na fenomenologia de Husserl, elementos para pensar a psiquiatria de modo mais amplo. Esses psiquiatras foram Eugène Minkowski, Von Gebsattel e Arthur Tatossian, dentre outros. Ludwig Binswanger também compôs o grupo dos psiquiatras na perspectiva fenomenológica – no entanto, seu interesse pela filosofia dirigia-se muito mais a buscar subsídios para fundamentar com rigor a psiquiatria, do que propriamente para a prática clínica.

Segundo Giovanetti (1990), a adesão de Binswanger à fenomenologia deu-se em 1922 e se fez presente em todas as suas obras. Binswanger, na resenha *Sobre fenomenologia* – solicitada a ele pela Sociedade Suíça de Psiquiatria e publicada em 1922 – esclareceu sobre a importância da noção de intencionalidade como aquilo que é fundamental na vida consciente.

Em *Sobre a fenomenologia* (BINSWANGER, 1947/1976) aparecem os elementos mais significativos na sua adesão à fenomenologia. Essa resenha é composta por três partes: a primeira versa sobre a ciência da natureza e a fenomenologia; a segunda apresenta o método fenomenológico e a terceira consiste na relação entre a

fenomenologia e a psicopatologia, como mostraremos a seguir.

Na introdução, Binswanger (1946/1977) afirma ainda que, em 1922, Kronfeld - em *Zentralblatt für die gesamte Neurologie und Psychiatrie* - faz uma compilação das ideias fundamentais em psiquiatria que sustentam uma discussão da psicopatologia em termos fenomenológicos, porém com pretensões a um conhecimento universal. Binswanger refere-se à fenomenologia como um conhecimento provisório e não de uma ordem conclusiva. Ele diz que a psiquiatria tem muito a ganhar em seu diálogo com a fenomenologia, uma vez que apresenta, de forma clara e plena, a descrição de uma ciência eidética, que muito tem a contribuir com a Psicologia e com a Psiquiatria como ciências empíricas.

Na parte referente à apresentação daquilo que distingue a ciência da natureza e a fenomenologia, Binswanger (1946/1977) esclarece a dualidade clássica, presente na ciência da natureza, entre corpo e psique, apreensíveis pela percepção sensível, seja como uma unidade da mesma natureza, seja decomposta em suas propriedades ou funções. Ele afirma que, no entanto, existem outros modos de lida com as coisas para além da percepção sensível. Trata-se da lida pela experiência imediata e direta de algo, ou seja, uma apreensão mais originária, presente nos artistas. Cita, dentre esses artistas: Flaubert, com suas obras literárias; Van Gogh, com sua pintura. Binswanger afirma que

ambos veem algo sem, no entanto, perceber sensivelmente. Podemos exemplificar esse *ver* imediato realizado por Machado de Assis, quando ele vê a loucura sem nenhuma referência à fragmentação da vida psíquica ou orgânica, presente nos manuais ou teorias da psicopatologia. Sem necessitar das descrições pormenorizadas dessa área de estudo, Machado de Assis não só apreende, mas nos conduz, com ele, a acompanhar a saga de Quincas Borba e a loucura de Barbilhão; a melancolia que abarcava a existência de Brás Cubas e a sisudez de Dom Casmurro. Com esses exemplos, não pretendemos dizer que a fenomenologia imita a arte, apenas pretendemos esclarecer que há outros modos de lida, de apreensão, de conhecimento das coisas para além da apreensão sensível. Aliás, existe um modo de lida que é o mais originário, e foi por esse caminho de visada das coisas que Husserl nos ensinou. Sobre isso nos esclarece Binswanger (1946/2013):

O termo técnico de Husserl é, em oposição à intuição sensível, a intuição categorial, sobretudo, porém, a visão das essências ou intuição (fenomenológica). Nas *Investigações lógicas*, também fala de “ideação imanente” e de “ideização”, levadas a termo “com base na intuição” (p. 94).

Na segunda parte, Husserl refere-se ao método fenomenológico, ou seja, a como podemos alcançar as intuições categoriais. Sabemos que os artistas caminham de algum modo para

alcançar aquilo que se mostra a eles. Acreditamos que esse modo se dá pelo método tal como compreendido pelos gregos originais: *metà-hodós*.

Fogel (1998) esclarece, acerca do método da Filosofia: "O 'metá' contido em 'método' (*metà-hodós*) diz 'de acordo com' ou 'junto de' o caminho" (p.29). Acompanhando os passos da filosofia na conquista de um método, seguiremos tomando o método como um lugar no qual o caminho e o pensamento que investiga co-pertencem ao tema investigado. O *metà-hodós* consistirá no modo pelo qual podemos nos acercar do espaço que denominamos mais originário, ou seja, anterior a qualquer compreensão teórica na qual a existência se dá. Binswanger (1946/1977), então, pergunta como tornar possível apropriar-se de um método da filosofia pela psiquiatria, afirmando que:

Husserl não facilita as coisas para nós aqui, uma vez que por um lado, abre, poder-se-ia com certeza dizer, um fosso insuplantável entre conhecimento de fatos e conhecimento de essências [...], contudo, ele também fala da conexão íntima entre psicologia e fenomenologia (Ideias, p.158) e sempre acentua uma vez mais o procedimento gradual do método fenomenológico desde o fato particular dado na experiência até a pura visão de essências (p. 111).

Binswanger defende, então, que é por meio das reduções fenomenológicas que poderemos

alcançar a esfera da psicologia fenomenológica, para assim chegarmos à essência percepção, essência consciência, essência objeto intencional – passando-se então, da esfera dos fatos para a esfera das essências. Para Binswanger, Husserl pensava a fenomenologia como a ciência normativa do psíquico. E era nessa linha de pensamento que o psiquiatra idealizava a sua psiquiatria. E termina essa exposição da seguinte forma: "(...) o fato de que e em que medida a psiquiatria tem, apesar disto, o maior interesse pela fenomenologia enquanto método científico". (BINSWANGER, 1946/1977, p.117).

Na parte III, em *Sobre a fenomenologia*, Binswanger (1947/1976) vai pensar a relação entre fenomenologia e psicopatologia, afirmando que a psiquiatria, por ser uma ciência empírica, jamais poderá alcançar a intuição das essências puras. No entanto, a psicopatologia poderá se aproximar de uma ciência pura, na medida em que mais puros forem seus conceitos. O psiquiatra argumenta que por esses motivos poderá falar de uma fenomenologia psicopatológica.

Foi, então, em 1922, após entrar em contato com o conceito de consciência intencional de Husserl, que Binswanger (1946/1977) aderiu decisivamente ao método fenomenológico em suas investigações. Ele acabou rompendo com os pressupostos naturalistas da psicanálise e assumiu definitivamente a perspectiva fenomenológica de método, que, segundo o próprio

Binswanger, o acompanhou durante toda a sua trajetória profissional.

Binswanger inicia por tecer comparações entre o projeto fenomenológico de Husserl e o método científico natural, deixando claro que, pelo caminho da fenomenologia, colocaria a psiquiatria no rol das ciências rigorosas. Assim, ele analisa os problemas psicopatológicos à luz da categoria fenomenológica do espaço. Ele sempre se interessou pela filosofia, até que acabou por considerar que a fenomenologia e a ontologia hermenêutica lhe ofereciam outras bases para suas elaborações teóricas, não só em psiquiatria, como também para sua atividade clínica, como podemos constatar na apresentação de acompanhamentos psicoterápicos, tais como o clássico Ellen West (BINSWANGER, 1958/1977) e o caso Ilse (1977 d).

3. BASE DASEINANALÍTICA PARA A PSIQUIATRIA

Em *Artigos e conferências escolhidas* (1946/1977), *Sonho e existência* tornou-se um clássico, constantemente referido em diferentes publicações de livros e artigos. Foucault (1954) ateu-se à análise, discussão e crítica do conteúdo presente na publicação do psiquiatra; Loparic (2002), em seu artigo *Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?*, faz uma breve análise do texto com o subtítulo *O sonho e a existência*. Huygens (2011) refere-se a esse escrito como algo que está muito além de uma simples passagem, trata-se, pois, de um salto

para a constituição de sua daseinsanálise.

No prefácio à tradução francesa do livro de Binswanger, *Sonho e Existência*, editado em 1954, Foucault (1954) detém-se em mostrar a diferença entre Binswanger e Freud nas suas teorias sobre o sonho. Afirma que cabe acentuar que as diferenças entre os dois estudiosos estão nas concepções de imagem e imaginário, símbolo e significado. Essas diferenças se fazem presentes no modo como Freud e Binswanger, respectivamente, conduzem em suas clínicas o relato dos sonhos por seus pacientes. O primeiro trabalha com a dimensão do psíquico como o espaço mais originário das expressões psíquicas; com o caráter simbólico da vida psíquica que se apresenta no sonho na forma de imagem. O segundo trabalha com a dimensão antropológica dos sonhos e, para discutir seus conteúdos, segue as orientações presentes em Husserl (1900/2006), na primeira investigação lógica: índice e significação, bem como analisa os sonhos em seu caráter do imaginário.

Loparic (2002) comenta que *Sonho e existência* apresenta uma estrutura ontológica que é básica para a compreensão da daseinsanálise: o movimento de ascensão e queda. Diz Loparic (2002): “Trata-se de uma única onda vital de forma senoidal, com fases ascendentes ou vitoriosas e descendentes ou malogradas, que acontece sem qualquer manifestação do indivíduo no qual se manifesta” (p.2).

A construção de uma

daseinsanálise psiquiátrica foi tomada por Binswanger como seu projeto de ciência ôntica dos distúrbios psíquicos. Isso teve início quando, em contato com *Ser e tempo* (HEIDEGGER, 1927/2003), Binswanger afirma ter encontrado a base ontológica de sua antropologia fenomenológica em seu modelo de análise na psiquiatria. Essa virada de Binswanger – da psicanálise à daseinsanálise – é comentada por Huygens (2011) como se constituindo em uma significativa virada para a elaboração de sua daseinsanálise.

A estrutura da daseinsanálise desenvolvida por Binswanger teve como referência aquilo que denominamos como o primeiro Heidegger, mais especificamente a sua obra *Ser e tempo*, de 1927. Binswanger, ao articular a filosofia de Heidegger à clínica psiquiátrica, conquista a noção de projeto, aspecto endógeno (terceiro campo etiológico, que nem é somático, nem psíquico) que vai se constituir como critério para lidar com a saúde mental e para pensar as enfermidades psíquicas. Assim, ele encontra um espaço para pensar as suas teses fora dos critérios das ciências naturais, da biologia ou da psicologia. Binswanger ateu-se à concepção de projeto, ou melhor, à relação entre o *ser-aí* (*Dasein*) e o *poder ser*. Assim, Binswanger tomara de Heidegger as seguintes considerações: 1- Suspensão de qualquer teoria que pressuponha uma determinação psíquica ou biológica acerca do comportamento do homem. Logo, o ser do homem se caracteriza pela ausência de qualquer

determinação, ou seja, o ser do homem é marcado por uma negatividade; 2- A noção de projeto que diz respeito ao campo de sentidos que sustentam recortes significativos diversos, que tornam possíveis as nossas ações. O projeto, que se constitui por sentidos e torna possível a apropriação de significado, precisa aparecer e para que ele se dê, é preciso que ele se operacionalize. É o mundo que fornece sentidos com os quais cada um se comporta.

Heidegger e Binswanger entram em discordância no que diz respeito à compreensão analítico-existencial do sofrimento psíquico ou das crises existenciais. Para Heidegger (1927/2003), é necessária a suspensão das prescrições do mundo para que o *Dasein* possa se singularizar, apropriar-se de suas possibilidades mais próprias, que no final das contas é o confrontar-se com o caráter de negatividade da sua existência. Para Binswanger, apoiando-se em sua experiência clínica, ocorre justamente o contrário. (NOVAES, FEIJOO, PROTASIO, 2015).

Para Heidegger, é no interior do projeto impróprio que o *Dasein*, no início e na maioria das vezes se movimenta, ou melhor: se faz o que na maioria das vezes se faz, porque se (o impessoal) diz o que faz sentido fazer. O que caracteriza o impróprio é a operacionalização de sentidos sedimentados. O próprio é a experiência de sentido que se constitui a partir da indeterminação do *Dasein*. É na experiência, que emerge em meio a

situações limites, que o *Dasein* se vê confrontado com sua estranheza constitutiva e o *Dasein* se abre a outras possibilidades, a outros sentidos, abrindo espaço para o singular. Em conclusão, para Heidegger (2003) o próprio é uma modulação do impróprio, já que mesmo aquilo que se toma como singular ainda depende da familiaridade com o mundo.

A clínica psiquiátrica dar-se-ia na tentativa de recomposição dos sentidos sedimentados, da familiaridade perdida. Para Binswanger, a loucura é a perda da familiaridade, dos sentidos sedimentados, ou seja, para ele é nisso que o impróprio se apresenta. É a loucura que inviabiliza a articulação de sentidos possíveis: projeto – uma vez que reduz, encurtando os projetos existenciais.

Em Binswanger, o critério fundamental para o exercício da clínica psicológica seria a reconquista, a rearticulação do projeto singular, o projeto originário de cada *Dasein*, isto é, a saída do encurtamento das possibilidades presentes no poder ser mais originário. Projeto esse que não pode ser reconquistado com a medida dada pelo outro, mas no reencontrar-se com a medida dada pela própria existência e que vem se encurtando por meio daquilo que é o próprio transtorno. A *daseinsanálise* de Binswanger diz que é a amplitude do projeto originário, que cada um sustenta em sua existência, que fornece a medida de cada existência em sua dinâmica de realização. Para esse psiquiatra, na clínica temos que acompanhar os acenos do projeto mais

originário, que mesmo encurtado, jamais deixa de se apresentar como projeto. (NOVAES, FEIJOO, PROTASIO, 2015).

Acontece que em Heidegger (2003), para que o *Dasein* se abra para o seu caráter de *poder ser*, é decisiva a tonalidade afetiva fundamental da angústia, situação limite em que o *Dasein* pode se confrontar com o seu *poder ser*. Binswanger (1957/1971) discorda dessa tese e afirma que aquele que se apresenta transtornado já se encontra na situação limite em que a negatividade já se anuncia. O transtorno é o anúncio da negatividade – logo, o transtornado tomado pela angústia tem que retomar a familiaridade com o mundo, de forma a reencontrar a positividade perdida.

De acordo com Loparic (2002), em 1942 – com a publicação de *Formas fundamentais e conhecimento da existência humana* – aparece uma discussão que foi o motivo da ruptura definitiva de Heidegger com Binswanger. Nesse livro, Binswanger aponta para a insuficiência do existencial *Sorge* (cuidado) no que diz respeito à clínica e o substitui pelo existencial amor. Por isso Binswanger vai incluir, no existencial cuidado, a relação do amor, que antes de devolver o outro à sua negatividade originária em uma relação afetiva amorosa, vai propiciar a recomposição da familiaridade.

Frente às críticas dirigidas por Heidegger a Binswanger, este se posiciona, qualificando o modo como se apropriou dos temas heideggerianos, de equívoco produtivo. Ou seja, Binswanger

reconhece seu equívoco; no entanto, não deixa de pôr em relevo as suas contribuições para os estudos em psiquiatria. Não há dúvida de que a inspiração encontrada pelo psiquiatra suíço nas ideias do filósofo da *daseins* análise proporcionou grandes e inéditos estudos em psiquiatria. Podemos constatar, também, nas três últimas publicações de Binswanger: *Três formas de existência malograda* (1956/1977), *Melancolia e mania* (1960/1987) e *Delírio* (1965/2010), tanto a presença de Heidegger quanto a de Husserl em suas formulações, como veremos a seguir.

Binswanger, no entanto, por não concordar com a perspectiva do *Sorge* defendida por Heidegger, já que concluía que a ontologia heideggeriana era insuficiente para sustentar as teses da psicopatologia, toma a fenomenologia transcendental de Husserl e vai à busca da gênese das doenças mentais. Trata-se do momento em que Binswanger retorna a Husserl.

4. O RETORNO À FENOMENOLOGIA DE HUSSERL

Binswanger, ao retornar a Husserl, distancia-se dos projetos anteriores, ou seja, não pretendia mais fazer uma antropologia ou fenomenologia descritiva. Ele centrava-se, nesse momento, em uma fenomenologia na qual importava a gênese da subjetividade. O psiquiatra

investigava a constituição dos mundos da melancolia, da mania e da esquizofrenia.

Em *Três formas de existência malograda*, publicada em 1956, Binswanger (1956/1977) ainda estava totalmente voltado para uma compreensão existencial das formas da existência esquizofrênica, bem como para os modos de transformações possíveis. O ponto de partida para esse estudo era a descrição clínico-psiquiátrica: ficaria para a atuação e conhecimentos psiquiátricos a busca de sintomas com fins de diagnóstico, e na atuação psicoterapêutica ficaria a exibição e a transformação de formas existenciais possíveis no curso da existência. Assim, a análise das situações em que aparecem quadros de psicopatia esquizoide e esquizofrenia não ficaria reduzida ao método naturalista ou à explicação psicobiológica. Esses modos existenciais poderiam ser compreendidos, numa maior amplitude, como estrutura existencial do ser-no-mundo. Com essas considerações, vemos que Binswanger ainda mantinha as bases ontológicas de Heidegger em suas investigações sobre a esquizofrenia.

Uma das duas últimas publicações data de 1960, *Melancolia e mania*, na qual Binswanger (1960/1987) retoma o último Husserl, com a ideia de gênese temporal da estrutura fundamental da consciência intencional em seu fluxo temporal. Assim, o psiquiatra desloca-se da ideia das objetividades temporais – presente,

passado e futuro - que na consciência intencional ganha uma dimensão mais original de atos intencionais: apresentação, retenção e propensão, dos quais se desdobra a objetividade temporal de passado, presente e futuro. As alterações intencionais da retenção e da propensão modificam toda a continuidade da consciência do paciente, bem como a objetividade de sua estrutura temporal. É com essas dimensões que Binswanger procederá para alcançar as alterações do tempo vivido nas diferentes enfermidades mentais. Na melancolia, a retenção comporta a culpa, obstruindo a propensão, o projeto. Ele argumenta que no transtorno maníaco depressivo (atualmente com a denominação de Transtorno bipolar do humor) ocorre uma alteração do tempo vivido.

Em *Melancolia e mania* (BINSWANGER, 1987), não só encontramos a influência do pensamento de Husserl sobre a estrutura temporal, bem como encontramos considerações sobre ser-no-mundo, de Heidegger. Tatossian e Moreira (2012) afirmam que a gênese fenomenológica da melancolia apenas foi abordada por Binswanger em 1960, considerando, na análise de suas situações clínicas, a modificação melancólica do tempo vivido, em uma presunção transcendental. Para Binswanger, tanto a mania quanto a melancolia são transtornos do tempo. Na mania ocorre um relaxamento da trama temporal, em que os momentos da retenção e da propensão quase desaparecem, dando lugar à expansão do presente. Na melancolia, a retenção

se infiltra na propensão, tornando a vivência depressiva uma eterna lamentação. O equilíbrio dessas três dimensões caracteriza o ser sadio.

Em 1965, Binswanger publica *Delírio* (1965/2010), marcando um rompimento radical com Heidegger e retomando definitivamente à fenomenologia transcendental de Husserl. Nesse texto, ele compreende o delírio nas bases da consciência intencional. Binswanger, ao tratar dos delírios, considera a desestrutura temporal fundamental sofrida nessa experiência e, mesmo que aborde em suas análises as biografias, dá mais relevo primeiramente à noção de projeto-de-mundo e mais tarde à noção de estrutura em curso do *Dasein*. Em Anne, ocorre a perda de evidência natural, a ausência dos axiomas da cotidianidade, que modificam a temporalização na constituição do Eu e do Outro. E sem mundo, aquele que é acometido por uma estranheza do mundo, visto que perdeu a familiaridade com ele, cria seu mundo próprio: o delírio. Como o projeto do esquizofrênico fracassa em suas pretensões, esse *Dasein* tende ao suicídio, ao autismo ou ao delírio.

CONCLUSÕES

Ao acompanhar o percurso de Binswanger na constituição de sua psiquiatria, tanto com relação ao desenvolvimento teórico como em sua prática clínica, podemos verificar que apesar de suas diferentes inspirações filosóficas, a gênese de cada uma das perspectivas adotadas em um

momento anterior de sua empreitada sempre esteve presente nas formulações posteriores. Binswanger nunca se absteve de realizar categorizações diagnósticas com base no quadro sintomatológico de seu paciente. Também nunca deixou de se referir a Freud. E, ainda, a daseinsanálise jamais desapareceu em sua fenomenologia antropológica. Parece que a totalidade da obra desse psiquiatra caracterizou-se por sua intuição clínica somada aos seus conhecimentos de filosofia, fenomenologia e psicanálise, tornando-se, como ele mesmo denominou em resposta à crítica de Heidegger, um equívoco produtivo. (LOPARIC, 2002).

Binswanger, rumo à conquista da autonomia da psiquiatria, buscou referências em outros estudos para além das bases naturais próprias das pesquisas em sua época. Introduziu-se amplamente nas discussões filosóficas, inclusive junto a estudiosos renomados. Aproximou-se da psicologia existencial e dos psicólogos que se atinham à relação da filosofia com a psicologia. Ao receber críticas que apontavam para a impossibilidade da constituição de uma psiquiatria com bases filosóficas, trouxe à discussão a possibilidade de tal diálogo.

Binswanger tratou de temas como angústia e desespero tal como discutidos por Kierkegaard (1844/2008). O psiquiatra, ao buscar as bases de sua psiquiatria, encontrou em Husserl (1901/2006) os elementos que ele precisava para sua fenomenologia antropológica. Em Heidegger

(1927/2003), se apropriou de noções presentes em *Ser e tempo*, tais como: projeto, próprio e impróprio e *Sorge*.

Embora Binswanger tenha recebido muitas críticas e descrédito com relação aos seus projetos em psiquiatria, é certo que ele foi fonte de inspiração para muitos psiquiatras, como Gebattel, Ellenberger, Tatossian, Medard Boss. Ele também trouxe elementos importantes para se pensar a daseinsanálise clínica, principalmente com as suas noções de amor e confiança.

Embora esse estudioso tenha sido pouco estudado em todo o mundo, na Alemanha há um centro de referência em estudos e pesquisas em Binswanger. Há também uma grande biblioteca que comporta todo o acervo dos escritos de Binswanger, bem como de seus comentadores do mundo inteiro. No Brasil, a grande referência da daseinsanálise não é Binswanger. É o psiquiatra Medard Boss que ganha notoriedade. Em São Paulo, há um tributo a Boss com a denominação Associação Brasileira de Daseinsanálise.

Podemos constatar, nesta revisão narrativa da literatura por meio de artigos em revistas brasileiras, predominantemente, e nos poucos livros de Binswanger traduzidos para o português e espanhol, que esse estudioso foi um pesquisador e clínico muito pouco conhecido pelos brasileiros. Binswanger, um dos pioneiros na articulação de uma daseinsanálise antropológica, tanto na clínica psiquiátrica quanto na

psicológica, no Brasil ficou quase que em total esquecimento.

Com este estudo pretendemos, também, despertar motivações e interesse pelos estudos sobre esse grande pesquisador da psiquiatria, que não se cansou de elaborar uma resposta efetiva aos problemas das ciências humanas, em especial a psicopatologia tradicional. Estudos *psis* insistem, até hoje, em buscar os seus fundamentos ora em uma base biológica, ora em uma base psíquica. Em síntese, Binswanger esmerou-se incansavelmente em contrapor-se ao reducionismo, objetivismo, naturalismo e psicologismo que vêm dominando a psiquiatria desde o século XIX até os dias atuais, com a tão proeminente neurociência.

REFERÊNCIAS

- BASSO, E. Ludwig Binswanger: a influência de Kierkegaard sobre o trabalho de Binswanger. Trad. Myriam Moreira Protásio. In: Feijoo & Lessa. *Psicopatologia: fenomenologia, literatura e hermenêutica*. Rio de Janeiro: Editora Iphen, 2016, p. 327-365.
- BINSWANGER, L. *Introduction à l'analyse existentielle*. Trad. J. Verdeaux. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971.
- _____. El caso Ellen West: Estudio antropológico-clínico. In: May, R, Angel, E. &Ellenberger, H. *Existencia: nueva dimensión en Psiquiatria y Psicología*. Trad. Sánchez Pacheco. Madrid: Gredos, 1977a, p. 288 - 434.
- _____. *Articulos y conferencias escogidas*. Trad. M. Casero. Madrid: Gredos, 1977b.
- _____. *Três formas da existência malograda*. Trad. G. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1977c.
- _____. La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: el caso de Ilse. In: May, R, Angel, E. &Ellenberger, H. (1977). *Existencia: nueva dimensión en Psiquiatria y Psicología*. Sánchez Pacheco, Trad. Madrid: Gredos, 1977d, p. 262- 287.
- _____. *Mélancolie et manie: études phénoménologiques*. R. Lewinter, Trad. Paris: PUF, 1987.
- _____. *Délire*. Trad. J-M, Azorinet & Y, Totoyan. Grenoble: Jérôme Millon, 2010.
- _____. Introduction. In: L. Binswanger, *Introduction à l'analyse existentielle*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971, p. 39-47
- _____. *Sonho e existência: ensaios e conferências 1: escritos sobre fenomenologia e psicanálise / Ludwig Binswanger*. Trad. M. Casanova. Rio de Janeiro: ViaVerita, 2013.
- DASTUR, F. *Qu'est-ce que la Daseinsanalyse?*. Phainomenon, 2005. n. 11, p. 125 -133.
- ELLENBERGER, H. *Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y el análisis existencial*. In: MAY, R; ANGEL, E. & ELLENBERGER, H. *Existencia: nueva dimensión en Psiquiatria y Psicología*. Trad. Sánchez Pacheco. Madrid: Gredos, 1977, p. 123-162.
- FOGEL, G. *Da solidão perfeita: escritos de filosofia*. Petrópolis, R.J: Vozes, 1998.
- FOUCAULT, M. Introduction. In: Binswanger. *Le reve et l' existence*. Trad. J. Verdeaux, Paris: Desclée, 1954a, p. 9-128.
- GEBSATEL, V. *Imago hominis*. Trad. Beatriz Romero, Trad. Madrid: Gredos, 1969.
- GIOVANETTI, J. P. *O existir humano na obra de Ludwig Binswanger*. Síntese, Nova Fase, 1990. 50, p. 87 -99.
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Trad. Maria de Fátima Prado. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Ser y tiempo*. Trad. Rivera Cruchaga. Madrid: Gredos, 2003.
- HUYGENS, A. De la psychanalyse à l'analyse du Dasein: au-delà d'une passage, um sault. In. B. Leroy-Viémon. *Ludwig Binswanger: philosophie, anthropologie clinique, daseinsanalyse*, 2011, p. 269-287.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas* (Vols. 1).

Trad. P. Alves & C. Marujão. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2007.

KIERKEGAARD, S. *La enfermedad mortal*. Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid: Trotta, 2008.

LOPARIC, Z. *Binswanger, leitor de Heidegger: um equívoco produtivo?*. *Natureza humana*, 4 (2), 2002, p. 383-413.

MAY, R; ANGEL, E. & ELLENBERGER, H. *Existencia: nueva dimensión en Psiquiatria y Psicología*. Sánchez Pacheco, Trad. Madrid: Gredos, 1977, p. 523.

MINKOWISKI, E. *Le temps vécu*. Paris: Delachaux et Nestlé, 1968.

MOREIRA, V. & PITA, J. A noção de delírio em Ludwig Binswanger e Arthur Tatossian. In: A. Tatossian & V. Moreira (Org.), *Clínica do Lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica*, São Paulo: Escuta, 2012, p. 263-276.

NOVAES, J.; FEIJOO, A.M. & PROTÁSIO, M. A psicopatologia em uma perspectiva daseinsanalítica. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*. São Paulo, 18 (2), 280-291, jun. 2015.

RODRIGUES, R. *Ludwig Binswanger: um projeto de psicopatologia para além das categorizações metafísicas*. UERJ: 2015 [Dissertação de Mestrado Não-publicada, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro].

STEIN, E. *Analítica existencial e psicanálise: Freud, Binswanger, Lacan, Boss*. RS: Ijuí, 2012.

TATOSSIAN, A. & MOREIRA, V. *Clínica do Lebenswelt: psicoterapia e psicopatologia fenomenológica*. São Paulo: Escuta, 2012.

TOPFER, F. O conceito de doença e normatividade no pensamento de Ludwig Binswanger e Medard Boss. *Revista Psicopatologia Contemporânea*. São Paulo: 2013, 2 (2), 32-35.

Submetido: 11 de novembro de 2016

Aceito: 19 de dezembro de 2016

Gabriel Marcel: La Metafísica ante la Muerte

Gabriel Marcel: Metaphysics facing Death

Prof. Dr. Martín Grassi

Asistente de la Facultad de Filosofía y Letras UCA- CONICET¹

RESUMEN

En el presente trabajo intentaremos mostrar cómo la experiencia de la muerte pone en jaque la categoría metafísica de *presencia*, que se encuentra en el corazón de la obra de Gabriel Marcel. A diferencia de otras filosofías de la existencia, la significación metafísica de la muerte no la encontramos en la conciencia de la muerte propia, sino en el acontecimiento de la muerte de la persona amada. Por esta razón, el sentido de la muerte solo es inteligible en el marco de la experiencia de la fidelidad y del amor, y su carácter trágico reside en que parece deslegitimar la promesa de eternidad en la comunión de los amantes y la consistencia ontológica de la existencia. Lejos de ser extraño al ritmo dramático de la filosofía marceliana, la reflexión en torno a la muerte subraya la necesidad de pensar la presencia en conjunción con la ausencia, lo cual nos abre a una filosofía que trasciende el ser entendido como presencia y apariencia, para abrazar lo *inaparente* como lo realmente significativo. De este modo, encontramos la radicalización de la fenomenología como *hiperfenomenología* en la propuesta de Gabriel Marcel, quien podría considerarse uno de los iniciadores de la tradición que hoy recibe el nombre de “giro teológico de la fenomenología”.

PALABRAS CLAVE

Hiperfenomenología; Metafísica; Muerte; Presencia; Ausencia

ABSTRACT

In this paper I will intend to show how death strikes the foundations of the metaphysical category of *presence* in the work of Gabriel Marcel. Contrariwise to other existential philosophies, the meaning of death is found in the death of the beloved one. For this reason, death is meaningful within the experience of fidelity and love, and what turns it tragic is that it puts into question both the legitimacy of the promise of eternity that love entails, and the ontological consistence of existence. Far from being strange to the dramatic rhythm of

¹ Email: martingrassi83@gmail.com

Marcel's philosophy, the reflection on death stresses the need to think the link between presence and absence to embrace the meaning of what is not phenomenized. Hence, one could find a deepening of phenomenology in Marcel's *hyperphenomenology*, who could be seen as one of the first thinkers that started the so called "theological turn" in contemporary phenomenology.

KEYWORDS

Hyperphenomenology; Metaphysics; Death; Presence; Absence

1. MUERTE Y INTERSUBJETIVIDAD

La filosofía de Gabriel Marcel bien puede denominarse como "metafísica de la comunión".² La existencia personal y su drama itinerante es la protagonista de todas sus reflexiones filosóficas. Sin embargo, lejos del "existencialismo" canónico, la existencia a la que se refiere Marcel no puede pensarse sino en su *ser-con-otros*, en su dimensión intersubjetiva. No hay posibilidad alguna de alcanzar la realidad existencial sin atender a su participación en una comunidad que la alberga. Esta esencial *comunicación* de la existencia atraviesa todos sus aspectos, desde su carácter encarnado hasta su relación con lo divino. De allí que, para Marcel, la filosofía no sea sino un trabajo de profundización sobre las experiencias de ligazón con lo otro de sí, es decir, sobre las experiencias de nuestra comunión con

lo otro. La "filosofía concreta" trabaja a partir de "aproximaciones concretas" al misterio del Ser a través del examen de las experiencias existenciales más preñadas de sentido, como son la fidelidad, la fe y la esperanza. Sin embargo, la reflexión filosófica no puede disociarse del carácter dramático de la existencia, y así desentenderse del lado negativo de estas mismas experiencias: la traición, la incredulidad y la desesperación. En otras palabras, una metafísica que quiera dar cuenta verdaderamente de la existencia no puede desentenderse de su carácter eminentemente trágico; y esta tensión dramática no puede solo recrearse ingenuamente en los análisis filosóficos, sino que debe transformar las categorías mismas de la metafísica, sacudir los marcos mismos dentro de los cuales una reflexión tiene lugar. Nuestra intención en este trabajo es mostrar el impacto de la experiencia de la muerte en la metafísica, tal como puede verse en las reflexiones de Gabriel Marcel.

La metafísica marceliana, decíamos, se apoya en la experiencia de comunión. Esta experiencia se manifiesta de una manera especial en

² Uno de los últimos libros publicados sobre la obra de Marcel, por ejemplo, lleva tal título: Bouessee, J. (ed.) *Gabriel Marcel: une métaphysique de la communion*. Paris: L'Harmattan, 2013.

la relación que tenemos con otros seres humanos. Marcel, por ello, dedica muchas páginas a la reflexión en torno a la fidelidad y a la promesa, y es en este mismo marco donde aparecerá el problema de la muerte y su carácter dramático. Lo interesante de la propuesta de Marcel es que, para que haya una auténtica comunión, la fidelidad debe ser "creadora".³ La fidelidad no puede comprenderse sino desde las nociones de *presencia* y de *disponibilidad*. El carácter creativo de la fidelidad es tal gracias a esa permanente disposición a la presencia para acogerla y dejarla que revolucione mis conductas y mi modo de ser. Ahora bien, para comprender las profundidades de esta fidelidad que afirma la presencia del otro, es preciso hacer un rodeo y reflexionar en la experiencia de la *ausencia*. Y la experiencia de la ausencia más certera y más terrible es la que sufrimos ante la muerte del ser amado. Para Marcel, esta experiencia es tan axial a la experiencia de la fidelidad, que escribe: "La fidelidad no se afirma verdaderamente más que allí donde desafía a la ausencia (*l'absence*), donde triunfa de la ausencia, y en particular de esta ausencia que se nos da – acaso, *sin duda*, falazmente- como absoluta, y a la que llamamos muerte". (MARCEL, 1940, p. 228). La muerte, en efecto, ha ocupado en la filosofía de

Marcel un lugar central,⁴ puesto que toda su reflexión nunca se ha despegado del "carácter trágico" de la existencia humana, carácter que se revela en la desesperación, en la traición y en la muerte. Tanto la muerte de su madre cuando era muy pequeño, como su trabajo en la *Cruz Roja* durante la Primera Guerra Mundial, marco para siempre esta preocupación de Marcel en torno a la muerte y a la inmortalidad. Pero es preciso aclarar que, para Marcel, no es la *muerte propia*, la muerte del *yo*, la protagonista de la filosofía, sino que es la muerte del ser amado, la muerte *del tú*. Esta *ex-centricidad* del sujeto existente, de la persona que se realiza en su comunión con el otro, encuentra en esta dislocación de la muerte como problema del *yo* al problema del *tú*, una confirmación indudable, y ubica a

³ Para un análisis de la "fidelidad creadora", puede consultarse nuestro trabajo: Grassi, M. "El otro y el tiempo: La fidelidad creadora en la filosofía de Gabriel Marcel", en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*, Vol. 4, nro. 4, 2014, p. 205-237.

⁴ Entre la extensa bibliografía al respecto de la muerte en la filosofía de Marcel, pueden citarse los siguientes trabajos: ANDERSON, Thomas. "Gabriel Marcel on Personal Immortality", en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 2006: pp. 393-406. BELAY, Marcel. "El más allá en el teatro de Gabriel Marcel", en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005: pp. 521-533. HANLEY, Katherine Rose. "Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel", en: *Revue Philosophique de Louvain*, 74, 1976: pp. 211-234. LONGORIA, María Teresa Padilla. "Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel", en: *Revista de Filosofía (México)*, 19, 1986: pp. 377-401. MARY, Anne. "La mort, tremplin d'une espérance absolue", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005: 13-24. TILLIETTE, X. "Gabriel Marcel: Mort et survie", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005: p. 25-30. WALL, Barbara E. *Love and Death in the Philosophy of Gabriel Marcel*. Washington DC: University Press of America, 1977.

la filosofía de Marcel en el centro del espíritu filosófico contemporáneo, marcado por esta destitución del ego.

2. LA MUERTE DEL OTRO COMO “PRUEBA DE LA PRESENCIA”

La experiencia de la muerte del tú cuestiona el estatuto ontológico de la persona amada difunta, un estatuto que ganaba consistencia dentro de la experiencia de la fidelidad, a la que estaba sujeta. Por esta razón, la muerte y la experiencia de la fidelidad no son discernibles, pues la muerte se presenta, en última instancia, como la “prueba de la presencia” por antonomasia.⁵ La formulación filosófica de esta cuestión se plantea

⁵ “Nous sommes là à l’entrée d’un chemin au bout duquel la mort apparaît comme *épreuve de la présence*”. (MARCEL, 1949, p. 79). Al respecto, puede consultarse: HANLEY, Katherine Rose. “Réflexions sur la présence comme signe d’immortalité, d’après la pensée de Gabriel Marcel”. En dicho artículo, la autora estudia las premisas existenciales de la inmortalidad en la reflexión de Marcel, para lo cual señala tres momentos en la filosofía marceliana que permiten comprender el carácter “presencial” de la inmortalidad: en primer lugar, el abandono de las categorías propias del mundo de los objetos y de las relaciones materiales y el uso de categorías propias de las relaciones intersubjetivas para pensar la presencia; en segundo lugar, dilucidar cómo puede un sujeto afectar y conmover a otro sujeto en tanto que se lo entiende como presencia, y no como objeto; en tercer lugar, una reflexión crítica en torno a la diferencia entre el deseo posesivo y el amor oblativo que anima a la esperanza, y que es el único que podría afirmar la presencia del ser amado más allá de su muerte.

seminalmente en la obra dramática de Marcel: *El Iconoclasta* es un drama donde se juega el valor existencial de la fidelidad que le debemos a nuestros los muertos. A lo largo de su desarrollo, los protagonistas intentan trascender imágenes y recuerdos para encontrarse con aquella presencia misteriosa que es el ser amado difunto, enfrentando el peligro de quedar atrapados en una obsesión y obsecuencia a una efigie o ídolo que termina por determinar su conducta y llevarlos al abandono de sí mismos.⁶ La importancia filosófica de esta experiencia de la ausencia, y de la respuesta que exige en el marco de la fidelidad, no es de orden ético, sino ontológico: la muerte pone en jaque el valor metafísico de la *presencia* como tal, e inaugura una cierta tipología de la presencia, pues la fidelidad al ser amado muerto –de ser posible– debe decidir sobre la diferencia entre presencia e imagen o simulacro, y, más aún, sobre la diferencia entre presencia y presencia empírica.⁷ Por

⁶ “*L’Iconoclaste* est précisément la tragédie de la fidélité”. (MARCEL, 1940, p. 223).

⁷ “J’évoque en ce moment Émile M... qui a été tué en mai 1940. On me dira: «lui ne peut pas vous être présent, vous gardez seulement un petit film réduit à sa plus simple expression; ce film, ou ce disque, vous pouvez le faire tourner –et c’est tout; pourtant il n’y a aucun sens à dire que ce film ou ce disque, c’est lui». Cependant, une protestation jaillit du fond de moi-même contre cette réduction. Protestation issue de l’amour, protestation qui porte sur l’ipséité liée à la critique de l’idée de simulacre. Je dirai: rien de ce qui a été humain peut tomber à l’état de simple simulacre - ou, ce qui revient au même, ne peut disparaître en déléguant simplement après soi

ello, es preciso definir la noción de presencia para comprender la experiencia de fidelidad ante la prueba de la muerte:

Cuando digo que un ser me es dado como presencia o como ser (esto es equivalente, pues no hay un ser para mí si no es una presencia), ello significa que no puedo tratarlo como si fuera simplemente puesto ante mí; entre él y yo se anuda una relación que en cierto sentido desborda la conciencia que yo soy susceptible de tomar de ella; tal ser no está ya solamente ante mí, está también en mí; o, más exactamente, se superan estas categorías, pierden sentido. La palabra influjo (*influx*) traduce, aunque de una manera

excesivamente espacial, demasiado física, la especie de aporte interior, de aporte desde dentro que se realiza en cuanto la presencia es efectiva. (MARCEL, 1959, p. 81).

Es preciso subrayar la famosa dicotomía marceliana entre *presencia* y *objeto*, por la cual la presencia no se reduce a la objetividad, es decir, por la cual el ser se afirma en su trascendencia objetual. El objeto siempre dice relación a la conciencia, mientras que la presencia desborda y trasciende completamente a la conciencia que pueda yo tener del otro. Si bien estamos tentados –dada nuestra ambigua condición encarnada– de identificar la presencia efectiva con su objetividad, la fidelidad afirma la presencia del otro más allá de su presencia física o empírica: aun cuando no pueda tocarte ni verte, estás “conmigo” (*avec moi*), tal es la protesta que levanta la fidelidad cuando la muerte irrumpe y es interpretada desde una reflexión crítica que la toma como la interrupción de la comunión.⁸ El valor de *intimidad* que traduce el *conmigo* será tanto más irrecusable cuanto más

une imitation dévitalisée de soi-même. S'interroger sur la nature de cette affirmation c'est un défi. Ce n'est aucunement une constatation, c'en est même le contraire, comme l'espérance; le propre de la constatation est de pouvoir être homologuée, ce qui ici est impensable. Mais ceci n'éclaire pas l'essentiel, et on ne peut tout de même pas se contenter de dire que la présence est mystère. Qu'est-ce que je veux dire lorsque je déclare: «Ce n'est pas seulement l'image d'Émile M... que je porte en moi, c'est lui-même?» L'image n'est qu'un moyen par lequel une réalité continue à se communiquer à moi, acte de transcendance qui est à la racine de l'invocation et du culte. Mais il faudrait arriver à éclairer ceci en partant de la présence à soi-même. Il me semble que l'expérience du ressassement est utilisable *a contrario*. Je ne redeviens présent à moi-même que dans l'expérience d'un certain renouvellement et à la faveur d'un sommeil préalable. Toutefois, la question subsiste: de quel droit dire que c'est moi qui suis présent à moi-même? Conscience d'une liberté. Mais rien ne dit que cette liberté ne soit pas au fond une grâce. Il y a là quelque chose qui ne m'est que donné, ou *concédé*, et dont les conditions ne sont ni dénombrables, ni susceptibles d'être reproduites à volonté”. (MARCEL, 1959, p. 155-156).

⁸ “Avec moi: notons ici la valeur métaphysique de ce mot avec, qui a été si rarement reconnue par les philosophes et qui ne correspond ni à une relation d'inhérence ou d'immanence, ni à une relation d'extériorité. Il sera de l'essence –je suis obligé d'adopter ici le mot latin – d'une *coesse* authentique, c'est-à-dire, d'une intimité réelle de se prêter à la décomposition que lui fait subir la réflexion critique ; mais nous savons déjà qu'il est une autre réflexion portant sur cette réflexion même, et qui se réfère à une intuition sous-jacente aveuglée mais efficace et dont elle subit le magnétisme secret”. (MARCEL, 1949, p. 82).

“se sitúe en un mundo de disponibilidad espiritual total, es decir, de pura caridad”,⁹ ante todo en lo que respecta a la relación entre los vivos y los muertos. Por ello, Marcel se alejará de las implicancias solipsistas que el existencialismo ha dado a la muerte para pensarla en el orden del amor y de la trascendencia, razón por la cual la muerte propia no reviste tanto interés como la muerte del ser amado.¹⁰

⁹ En este mismo texto, Marcel también indica que la dialéctica ascendente de la fidelidad creadora corresponde a la dialéctica de la esperanza. Aunque no lo aclare, podemos pensar que este carácter ascendente tanto de la fidelidad como de la esperanza, indica el reconocimiento del Misterio del Ser detrás de estas experiencias concretas, es decir, el reconocimiento de nuestra efectiva y actual participación en el Ser, gracias a la cual la *existencia* adquiere *consistencia*. (MARCEL, 1949, p. 82).

¹⁰ “Je dirai en terminant que l’existencialisme me paraît être aujourd’hui à la croisée des chemins: il est, en dernière analyse, contraint de se nier ou de se transcender: il se nie purement et simplement lorsqu’il débouche sur un matérialisme infra-dialectique; il se transcende au contraire, ou il tend à se transcender là où il s’ouvre non peut-être *sur*, mais *vers* une expérience supra-humaine qui ne peut vraisemblablement devenir authentiquement et durablement nôtre de ce côté de la mort, mais dont la réalité nous est attestée par les mystiques, et dont la possibilité nous est au surplus garantie par une réflexion qui refuse de se rendre prisonnière du postulat de l’immanence absolue et de souscrire à la négation préalable de l’au-delà, de la seule et véritable transcendance. Et certes, du point de vue de notre condition itinérante, il n’y a rien là qui puisse être assimilé à un dépôt ou à fond susceptible d’être exploité ou géré; cette vie absolue ne peut être pour nous appréhendée que par éclairs, à la faveur d’un motion dont l’initiative nous échappe et ne peut être que grâce. Et je vis ici, bien entendu,

Para Marcel, el problema que plantea a la reflexión la muerte del ser amado –aunque aquí la palabra problema no sea apropiada – “es más esencial y trágico que el de mi propia muerte”,¹¹ puesto que podría suceder que, ante mi muerte, esté anestesiado moralmente (por ejemplo, viendo a mi muerte como el reposo al cual aspiro después de una vida ardua), mientras que ante la muerte del otro no hay anestesia posible, si es que el otro ha sido realmente para mí un *tú*. El lazo entre ambos ha sido roto de manera intolerable, aun cuando el lazo no esté

l’extravagant dogmatisme négateur qui est commun à Sartre, à Heidegger et même à Jaspers, en ce qui concerne la mort. Sans doute, Sartre a-t-il critiqué avec force la notion de l’être-pour-la-mort, qui domine la pensée heideggerienne; mais il est trop clair que sa position personnelle ne vaut guère mieux et qu’elle est tout aussi opaque. Et il est impossible ici encore de ne pas poser un dilemme toute à fait semblable à celui que je formulais plus haut: ou bien cette affirmation de la mortalité absolue de l’homme est l’expression d’un voeu existentiel, et rien ne fera alors qu’elle ne soit contingente – ou bien elle suppose un réalisme objectif et scientiste de la mort, un matérialisme grossier qui se situe lui aussi dans la zone infra-existentielle de la réflexion philosophique” (MARCEL, Gabriel. “L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre”, en: AAVV. *Les grands appels de l’homme contemporain*. Paris: Éditions du temps présent, 1946: pp. 167-168).

¹¹ MARCEL, Gabriel. “Muerte e inmortalidad”, en: *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 308. En este texto Marcel critica la noción de *Sein zum Tode* de Heidegger, puesto que, a sus ojos, termina preso de un “solipsismo existencial” (p. 305). Marcel recuerda repetidas veces (por ejemplo, MARCEL, 1944, p. 205) el debate que mantuvo con Leon Brunschvicg, para quien el problema principal era el de la muerte propia.

verdaderamente roto, pues sigo indisolublemente ligado a quien ahora me falta, contradicción que justamente hace a esta situación intolerable. Hay un escándalo que puede proyectar sobre la realidad la sombra del absurdo, y que solo una libertad positiva, que se confunde con el amor, puede contrarrestar.¹² En nuestra experiencia concreta, la libertad que afirma la presencia del ser amado puede o bien degenerar en una voluntad de posesión, o bien afirmar la presencia del ser amado en la

oblación pura, en el sacrificio o la ofrenda (Marcel indica que respecto a la primera, el personaje de Aline Fortier en *La Chapelle Ardente* presenta un ejemplo límite, mientras que respecto a la segunda experiencia, son ejemplos Werner Schnee de *Le dard*, y Simon Bernauer de *Le signe de la croix*).¹³ La cuestión es, pues, hasta qué punto el ser amado muerto es afirmado como *ídolo* o como *presencia*: solo el amor puede zanjar esta pregunta. (MARCEL, 1959, p. 204). La experiencia de la muerte de la persona amada solo tiene sentido desde la experiencia de la fidelidad creadora, y es obra de una libertad amorosa la afirmación del otro como otro, o su transformación a mera imagen o proyección de los deseos del yo.

“Amar es decir: tú no morirás”: esta afirmación de Antoine Framont, un personaje del drama *La mort de demain*, está en el corazón mismo de las reflexiones de Marcel respecto a la muerte del ser amado. Para el filósofo francés, el *espíritu de verdad* –que es también el *espíritu de fidelidad*– reclama de nosotros un rechazo explícito y una negación expresa de la muerte, en tanto que “consentir la muerte de un ser es, de alguna manera, entregarlo a la muerte”. (MARCEL, 1944, p. 205). Afirmar la muerte del otro, sin más, implica traicionarlo. Y esta negación activa de la muerte participa, a la vez, del *desafío* y de la *piedad*: más específicamente, se trata de una *piedad* a la que nuestra condición obliga a tomar la forma del desafío,

¹² Cf. “Muerte e inmortalidad”, p. 308. En este mismo texto, Marcel cita un pasaje de una Comunicación que presentó en París, en el *Congreso Internacional de Filosofía* de 1937, referido a la primacía de la libertad en torno a la significancia ontológica de la muerte: “Sin embargo, ¿cuál será aquí el papel de la reflexión, sino el de reconocer que este abismo [abierto por la consideración de la muerte] que parece atraerme hacia sí es mi libertad la que, de alguna manera, lo ha producido? En efecto, mi muerte no es nada en sí o por sí. Este poder de anonadamiento del que parece investida no lo posee más que por la conspiración de una libertad que se traiciona a sí misma para conferirlo. Es esta libertad –y ella sola– la que puede ejercerse como poder de obturación capaz de esconder a mi vista la inagotable riqueza del universo. Es, pues, ella, es mi libertad la que se convierte en poder de ocultación. Pero aparecerá a la vez que, si podemos hablar de un contrapeso ontológico de la muerte, no puede ser ni la vida misma, tan inclinada a pactar con aquello que la destruye, ni una verdad objetiva sea la que sea: este contrapeso ontológico no puede residir más que en el uso positivo de una libertad que rechaza la especie de ruinoso engaño por el cual ella venía a conferir a la muerte un poder del que ella misma es la única poseedora; pero a partir de esto, entonces, la libertad de la que se trata aquí cambia de sentido, se convierte en adhesión y amor y, al mismo tiempo, la muerte es trascendida” (pp. 300-301).

¹³ Cf. “Muerte e inmortalidad”, p. 309.

puesto que nuestro mundo parece proponernos como definitiva la desaparición de la persona amada. La persona amada -que, muerta, se toma como pasada, como puro pasado- fue inicialmente puro futuro, era como una pura promesa, por lo cual “la esencia de este ser no era todavía más que la esperanza profética (*l'espoir prophétique*) que despertaba en los suyos”. (MARCEL, 1944, p. 207). La intrusión de la *infidelidad* (*infidélité*) y de la *negación* en presencia de la muerte termina por traicionar el amor mismo que afirma indefectiblemente el ser de los amantes como presencias inmortales.

3. LA PROMESA DE LO INDEFECTIBLE

La presencia revelada en el amor tiene un carácter *metafenomenal* (*métaphénoménal*) que arranca al otro de su condición manifiesta o expuesta, para tornarlo en un *secreto* que hay que guardar de toda profanación. (MARCEL, 1959, p. 202-203). Por ello, aun cuando debemos resguardar la *memoria* del amado muerto, debemos impedir que esta memoria se anquilese en una imagen. Es preciso evitar la obsesión de la objetividad y de la imaginación, que conlleva la manipulación y cosificación del recuerdo, y velar por la presencia del otro que vivifica la memoria y que brilla en su seno. “Nuestra fidelidad no puede fundarse más que sobre una adhesión mantenida a una existencia que no puede ser relegada al mundo

de las imágenes”, (MARCEL, 1944, p. 209) y si la confusión se introduce en la reflexión es porque una imagen es necesaria para que esta adhesión pueda tomar conciencia de sí. Se trata, entonces, de trascender la imagen y librarnos de ella para aprehender un *indefectible* (*indéfectible*), es decir, una presencia que no puede fallar o que no puede degenerar en cosa. (MARCEL, 1959, p. 205). La piedad que supone nuestra fidelidad a nuestros muertos se refiere esencialmente a este indefectible; la paradoja se encuentra en que las imágenes y recuerdos, que tienen por misión evocar al indefectible, pueden ahogarlo de hecho, por lo cual “no existe piedad que no corra el riesgo de degenerar en idolatría”. (MARCEL, 1944, p. 210).

Lo indefectible es, pues, “lo que no puede faltar allí donde una fidelidad radical se mantiene, y esto significa decir que es una respuesta (*réponse*)”. (MARCEL, 1959, p. 205-206). Que sea del orden de la respuesta significa que la fidelidad solo es tal ante una *presencia*, ante un otro que llama, razón por la cual esta respuesta no puede ser automática ni meramente procedimental o técnica. Se trata, nuevamente, de una fidelidad *creadora*. La cuestión es que el alma fiel está destinada a hacer la experiencia de la noche - la muerte del ser amado representa la noche más oscura -, e incluso debe conocer la tentación de dejarse devorar por estas tinieblas. Por ello, “la fidelidad no es un dato preliminar, se revela y se constituye como fidelidad por este mismo paso,

por esta prueba ligada a lo cotidiano, al *día a día*". Lo indefectible no es, tampoco, la *permanencia de una esencia*, ni es según el modo de la permanencia como puede sernos dado, puesto que en las relaciones de ser a ser, de presencia a presencia, no caben las leyes universales mediante las cuales se descubre y se manifiesta una esencia.¹⁴ A través de los errores y las vicisitudes de la vida concreta y de las relaciones interpersonales (de las cuales no nos libra ninguna ley), "nos es dado ver brillar las luces intermitentes de lo indefectible", (MARCEL, 1944, p. 210) y la piedad se refiere a esta especie de contradicción – ligada a nuestra condición itinerante- que encierra un indefectible que se manifiesta intermitentemente. (MARCEL, 1959, p. 207). La fidelidad creadora está llamada a mantener vivo este indefectible que es la presencia siempre renovada y renovadora del otro, aun cuando el otro se encuentre más allá del umbral de la vida.¹⁵

Muerte e intersubjetividad, pues, no pueden disociarse. No sólo el misterio de la muerte descansa sobre

¹⁴ "Ici il n'y a rien de tel; il ne peut rien y avoir de tel là où c'est un rapport d'être à être qui est en question. Et c'est pour cela qu'il ne peut y avoir de technique de l'amour ou de la charité". (MARCEL, 1959, p. 206).

¹⁵ "Faut-il comprendre que la fidélité crée l'indéfectible? Ici on ne saurait récuser trop formellement les interprétations idéalistes. Le rôle de la fidélité consiste non à créer quoi que ce soit, mais à dissiper sans relâche les nuées qui menacent de recouvrir – quoi? – une image? Sûrement non: une *présence* que des images manifestent ou concrétisent de façon très variable" (MARCEL, 1959, p. 206-207).

la experiencia de la muerte del ser amado, sino que, de no haber una experiencia de la intersubjetividad, no habría misterio de la muerte alguno, ni tampoco, propiamente, un *salto a la esperanza*.¹⁶ En la era de la técnica, si el proceso de agostamiento de las relaciones interpersonales se profundizase, la muerte se convertiría en un hecho bruto análogo a la destrucción de un aparato. (MARCEL, 1951, p. 152). La negación de la presencia en favor de la objetividad termina negando de plano, a un mismo tiempo, tanto la posibilidad de un encuentro intersubjetivo, como la experiencia de la muerte (es decir, la muerte como misterio y no como mera *de-función*). De allí que la cuestión de la inmortalidad sea el gozne de la metafísica, (MARCEL, 1935, p. 11) pues o bien afirmamos la presencia *más allá* de la muerte (y la muerte no es más que una prueba a la fidelidad), o bien rechazamos la presencia en favor de la muerte entendida como aniquilación de un objeto: "es sobre el terreno de la inmortalidad que se sitúa la opción metafísica decisiva". (MARCEL, 1951, p. 151-152). Pero se trata en Marcel de una metafísica existencial que se apoya sobre la experiencia concreta del amor, por lo

¹⁶ "Ce qui est essentiel et qui se retrouve dans tout le théâtre marcellien, c'est la présence de la mort – présence plus ou moins prégnante selon les drames. On voit ici le lien avec la philosophie : la mort est envisagée comme épreuve absolue, mais aussi comme fidélité absolue. La mort est le tremplin d'une espérance absolue" (MARY, Anne. "La mort, tremplin d'une espérance absolue", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, p. 18).

cual la cuestión de la inmortalidad no descansa sobre un argumento o un dispositivo discursivo que intentara demostrar la naturaleza incorruptible del alma. (MARCEL, 1959, p. 207). Se trata más bien de saber si la aparente destrucción que se produce en la muerte alcanza verdaderamente aquello por lo cual el ser que muere es verdaderamente un ser, es decir, si la muerte alcanza esa *qualidad misteriosa* que está presente en mi amor (aunque el mismo Marcel advierte lo inapropiado de esta categoría de cualidad en el orden de la presencia). (MARCEL, 1951, p. 154).

La experiencia de la muerte, entendida desde las exigencias del amor, y que lleva a expresarse en la frase "amar a un ser es decir: tú no morirás", vuelve a mostrar, para Marcel, que la Ontología trasciende toda lógica predicativa. Es cierto que el ser a quien amo no es solamente un *tú*, una presencia, sino que es también un objeto, una cosa física sujeta a los vaivenes del mundo. En tanto que es *esto*, la persona amada es una cosa; sin embargo, en tanto que *tú* escapa a la naturaleza de las cosas, y nada de lo que pueda decir *acerca de* ella puede verdaderamente concernirle. Marcel advierte que esta afirmación no supone una vuelta a la contraposición kantiana entre *noúmeno* y *fenómeno*, como si se afirmase que sólo el fenómeno está sometido a la destrucción, mientras el noúmeno es indestructible. En rigor, el noúmeno es todavía un *esto*, y aún habría que cuestionar - dice Marcel - si no se trata

aquí de una pura ficción elaborada a partir de los datos empíricos.

Pienso que desde el punto de vista noumenal no puede afirmarse la indestructibilidad del ser amado, sino más bien desde un lazo que no es el de un objeto. La seguridad profética (*assurance prophétique*) de que hablé anteriormente [y que se expresa en la frase de Antoine Framont] podría formularse con bastante exactitud como sigue: cualesquiera sean los cambios que sobrevengan a lo que tengo ante mis ojos, tú y yo permaneceremos juntos, habiendo sobrevenido ese acontecimiento, que pertenece al orden del accidente, no puede tornar caduca la promesa de eternidad (*promesse d'éternité*) incluida en nuestro amor. (MARCEL, 1951, p. 155).

La afirmación de la perennidad del ser amado no es sino la afirmación de un maridaje entre vida y perennidad, como si toda vida tuviese en sí una promesa de resurrección, y por lo cual la esperanza se emparenta con la vida, considerada en su esencia. (MARCEL, 1951, p. 164-166). Y quizá lo *indefectible* no sea sino el nombre propio de la vida: esta extraña condición de estar constantemente generándose, entregándose y recibándose con cada latido. El acto mismo por el cual intento interrumpir la vida, el homicidio, implica tratar como sujeto de destrucción lo que es indestructible, por lo cual es un acto a la vez sacrílego y profundamente

absurdo.¹⁷ Y un mundo fundamentalmente criminalizado (piénsese en la experiencia histórica de los estados totalitarios) es necesariamente impermeable a la esperanza. La experiencia de la muerte del ser amado, pues, no puede comprenderse sino desde las coordenadas del amor y de la esperanza, y la fidelidad creadora se encarna aquí en una voluntad de afirmación del *otro en tanto que otro*, que escapa a la destrucción, concerniente al orden de los objetos.¹⁸ Y esta experiencia conjunta del amor, la fidelidad, la fe y la esperanza (pues Dios mismo se encuentra en el corazón de toda esta experiencia como su garante)¹⁹ supone la experiencia de un *tiempo abierto*, de un tiempo que se abre a una *supratemporalización*, a un tiempo que tiene la impronta de lo

¹⁷ Puede notarse aquí una cercanía de esta reflexión con la de Emmanuel Levinas (Cf. *Totalidad e Infinito*. Salamanca: Sígueme, pp. 245-246).

¹⁸ Como afirma José Luis Cañas Fernández, la fidelidad pertenece al orden del testimonio y no al de la objetivación (“La hermenéutica marceliana sobre el tema de la fidelidad”, en: *Diálogo Filosófico*, 16 (2), 2000: pp. 259-274).

¹⁹ “Il s’agit de savoir si l’on peut dissocier radicalement la foi en un Dieu conçu dans sa sainteté, de toute affirmation portant sur la destinée de l’unité intersubjective formée par des êtres qui s’aiment, et qui vivent les uns dans et par les autres. C’est en effet la destinée de cette unité-là, et non point celle d’une entité isolée et refermée sur soi qui importe véritablement. C’est elle qui est plus ou moins explicitement visée quand nous affirmons notre foi en l’immortalité personnelle. Il s’agit donc de reconnaître si je puis affirmer ce Dieu saint comme capable, soit d’ignorer notre amour, de le traiter comme accidentel ou insignifiant, soit même de vouloir son anéantissement”. (MARCEL, 1951, p. 156).

eterno.²⁰ Pero nada de esto puede tener sentido si no nos encontramos en una filosofía de la presencia, es decir, en una filosofía que reconoce un indefectible que no es del orden objetivo y que es la piedra angular del pensamiento ético-metafísico.²¹

4. LA HIPERFENOMENOLOGÍA COMO AFIRMACIÓN DE LO INAPARENTE

²⁰ “Mais le problème de la mort coïncide avec le problème du temps saisi au plus aigu, au plus paradoxale de lui-même. J’espère réussir à faire voir comment la fidélité, appréhendée dans son essence métaphysique, peut nous apparaître comme le seul moyen dont nous disposons pour triompher efficacement du temps – mais aussi que cette fidélité efficace peut et doit être une fidélité créatrice”. (MARCEL, 1940, p. 228). Para un análisis del tiempo en la obra de Marcel, puede consultarse nuestro trabajo: Grassi, M. “El otro y el tiempo: La fidelidad creadora en la filosofía de Gabriel Marcel”, en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*, Vol. 4, n. 4, 2014, p. 205-237.

²¹ “Para penetrar en el conocimiento de la ontología humana, Marcel considera la Fidelidad como el dato más importante, porque en cierto modo incluye los demás. La Fidelidad es el reconocimiento, no teórico ni verbal sino efectivo, de un cierto permanente ontológico, de algo que dura y con referencia al cual duramos nosotros; de un permanente que implica o exige una historia, por oposición a lo permanente formal de una ley. Es la perpetuación de un testimonio que en cada momento podría ser olvidado y negado. Afirmar esto, es decir que el Ser del hombre, regido por la libertad, es un nivel diferente y superior al Ser Cosmológico, o ser como fundamento, del que hablaba Heidegger” (CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), n. 12, 1998: p. 110).

La presencia indefectible del amado, esta presencia que no conoce falla o falencia, solo puede ser afirmada en las márgenes de cualquier marco gnoseológico. No se trata de una postulación metafísica de una cosa en sí que no puede conocerse, pero que es preciso afirmar; se trata de un postulado práctico que no nace de la ética, sino de un espíritu aún más original que el del deber y de la ley. Se trata de una exigencia intrínseca al amor, es decir, a la relación que nos torna en presencias, que nos hace nacer como sujetos en el seno de una entrega. No se trata de dos objetos que se aman, no siquiera de sujetos preexistentes que entran en relación: el amor es el suelo mismo de su nacimiento como sujetos. En la promesa de eternidad del amor no hay una afirmación de una "supervivencia", de que uno "sobreviva" al otro, sino que la promesa de eternidad se identifica con la eternidad de la promesa, con el misterio de un acto que se garantiza a sí mismo al tiempo en que se realiza. En el amor, no hay uno sin el otro, y negar la consistencia del otro no es sino perderse uno mismo. Se trata de una promesa, de una apuesta que no puede rendir cuentas de su verdad sino como exigencia de realización, como acontecimiento ad-viniente. Por ello se trata, también, de una "seguridad profética", una seguridad que adquiere fuerza en la noche de la incertidumbre y de la imprevisibilidad. Como en todo lo que es realmente nodal a la existencia, la

presencia se da en lo noche, el ser "brilla por su ausencia". Así como el Ser solo puede revelarse a una "intuición ciega" (MARCEL, 1935, p. 175), la presencia del tú se manifiesta en su partida del mundo sensible. La seguridad de su presencia es profética porque se afirma en su afirmarse, sin necesidad de otra garantía: serás (para siempre) porque así lo afirmo, porque, de lo contrario, no haría sino negarte, negándome.

El valor sagrado de esta afirmación es claro ya desde los términos que utiliza Marcel. Lo profético solo acontece en una situación de crisis, allí donde una promesa parece estar en falta, allí donde quien me ha prometido estar conmigo parece fallar. Lo indefectible no puede afirmarse predicativamente, en modo indicativo, sino que lo indefectible se afirma performativamente: "estás presente, aquí estás". Lo profético descansa en este performativo de su aclamación. La verificación le es extraña, tan extraña como la presencia empírica que puede probarse o experimentarse. Lo profético tiene valor en futuro, en tanto que demora la realización, pero al demorarla la hace real. Lo profético, por ello, puede despertar en el seno de la esperanza, no porque la esperanza se refiera también al futuro, sino porque la esperanza es el acto por el cual se suspende el *valor de satisfacción* del futuro. Marcel es claro respecto a la naturaleza de la esperanza como contrapuesta a la naturaleza del deseo: mientras que el deseo mienta siempre

un objeto (deseo que tal cosa suceda, o deseo tal cosa), la esperanza descansa en el otro como quien me afirma en el seno de una comunidad. *Yo espero en ti para nosotros (j'espère en toi pour nous)*: tal es quizá la expresión más adecuada y más elaborada del acto que el verbo esperar traduce de una manera todavía confusa y velada" (MARCEL, 1944, p.81).²²

²² El texto prosigue: "Ce Toi absolu en qui je dois espérer, mais que je garde aussi toujours la possibilité, non pas abstrait, mais effective de renier, est au coeur de la cité que je forme avec moi-même et qui, l'expérience nous l'atteste tragiquement, reste investie du pouvoir de se réduire elle-même en cendres. Il faut ajouter que cette cité n'est point une monade, et qu'elle ne saurait, sans travailler elle-même à sa propre destruction, se traiter ou se constituer en une cellule distincte et retranchée, mais qu'elle puise au contraire les éléments de sa vie dans les apports qui, par des canaux souvent mal repérés, lui viennent des cités fraternelles dont elle connaît cependant parfois à peine le ou l'emplacement. C'est à la conscience de ces échanges, de cette mystérieuse et incessante circulation que je m'ouvre dans l'espérance – conscience prophétique, nous l'avons dit, mais diffuse, et qui, pour autant qu'elle prétendrait se commuer en prévision, risquerait de s'oblitérer. S'il en est ainsi, il faut dire que espérer, comme nous le pressentimos, c'est vivre en espérance, au lieu de concentrer notre attention anxieuse sur les maigres jetons alignés devant nous, dont fébrilement, sans relâche, nous faisons et refaisons le compte, tenaillés par la crainte de nous trouver frustrés ou démunis. Plus nous nous rendrons tributaires de l'avoir, plus nous nous laisserons devenir la proie de la rongeante anxiété qu'il dégage, plus nous tendrons à perdre, je ne dis pas seulement l'aptitude à l'espérance, mais jusqu'à la croyance, si indistincte soit-elle, à sa réalité possible. Sans doute est-il vrai en ce sens, et à la limite, qui seuls des êtres entièrement libérés des entraves de la possession sous toutes ses formes sont en mesure de connaître la divine légèreté de la vie en espérance. [...] [S]i nous

Como en el caso de la "seguridad profética", lo que importa no es que acontezca algo al modo de la satisfacción objetual, sino que lo que importa es la certeza de la realidad de una comunión, más allá de toda verificación. Lo que importa es que yo espero en ti, como tú esperas en mí, en el corazón de una comunidad que nos sostiene como seres expectantes.

En última instancia, hay en la metafísica de Marcel un elemento teológico insoslayable: el paradigma de lo indefectible bien puede ser Dios, como aquél Tú que jamás faltará, que jamás nos traicionará, que siempre y a pesar de todo, estará presente. No es de extrañar que para Marcel el Tú absoluto, es decir, aquél que siempre será un Tú y que no puede tornarse objeto, sea, a la vez, el más *inaparente*.²³ Paradojalmente, la metafísica de la presencia es puesta patas para arriba por el valor de la ausencia. *Lo presente no es lo que aparece*: engaño categorial entre la presencia y la manifestación. Lo

restons, si faiblement que soit, perméables à l'espérance, ce ne peut être qu'à la faveur des brèches, des fissures qui subsistent dans l'armure d'avoir qui nous recouvre; armure de nos biens, de nos connaissances, de notre expérience et de nos vertus plus encore peut-être que de nos vices. Par là, et par là seulement, peut-être entretenue, dans des conditions, hélas! D'arythmie et de précarité souvent croissantes, cette respiration de l'âme qui à tous moments risque de se laisser bloquer, comme se bloquent des poumons ou des reins". (MARCEL, 1944, p. 81-83).

²³ Sobre Dios como "Tú Absoluto", ver: "O Deus da fé na filosofia concreta de Gabriel Marcel", en: SILVA, Claudinei A. F (Org.). *Encarnação e transcendência. Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2013, p. 21-44.

presente no aparece, o mejor, a la presencia le es accidental su ofrecerse a la mirada. La fenomenología es trascendida en una *hiperfenomenología*, en una reflexión que rescata y afirma la consistencia del ser más allá (y más acá) de su aparecer.²⁴ El rechazo de la objetividad en Marcel debe llevarse a sus últimas consecuencias. El rechazo de la objetividad como signo del ser debe ser tomado en su total radicalidad, lo que implica que la gnoseología nunca puede aproximarnos al misterio ontológico. Solo la ética, y más aún la santidad, es el camino mismo que nos lleva a lo metafísico, o mejor, es lo metafísico mismo.²⁵ No hay manera de decir ni

de definir el Ser, porque al Ser solo podemos *responder*, solo podemos afirmarlo en su acogida, en el compromiso a participar de su misterio. Lo metafísico se torna místico, y solo el silencio puede nombrarlo. El silencio no como falta de significación, sino como espera profética de un cumplimiento. La fórmula de la existencia personal no es *somos*, sino *seremos*.²⁶ La aproximación al Ser y a la consistencia ontológica de la persona se da en los actos sordos de nuestro compromiso, en la sordina de la fidelidad creadora.

La paradoja de la presencia y la ausencia en el centro de la metafísica marceliana bien puede posicionarla dentro de la tradición que, en nuestros días, recibe el nombre de “giro teológico de la fenomenología”.²⁷ Así como en Martin Heidegger, Jean-Luc Marion, y aún Emmanuel Levinas y Jacques Derrida, lo significativo no se

²⁴ Como explica Paul Ricoeur: “We might well say therefore that Marcel’s phenomenology shares with Husserl’s a sense of description, a taste for eidetic analyses, and even the art of imaginative variations, but there seems to be nothing on the side of the Husserlian phenomenology corresponding to this transcending inward movement from the characterizable toward the uncharacterizable, a movement that makes ‘a problem [encroach] upon its own data, invading them, as it were, and thereby transcending itself as a simple problem’” (“Gabriel Marcel and Phenomenology”, en: Schilpp & Hahn (eds) *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 475).

²⁵ “Ce que j’ai aperçu en tous cas, c’est l’identité cachée de la voie qui mène à la sainteté et du chemin qui conduit le métaphysicien à l’affirmation de l’être; la nécessité surtout, pour une philosophie concrète, de reconnaître qu’il y a là un seul et même chemin”. (MARCEL, 1935, p.123). O también: “... la réflexion sur la sainteté avec tout ces attributs concrets me semble présenter une valeur spéculative immense: il ne faudrait pas me presser beaucoup pour me faire

dire qu’elle est la véritable introduction à l’ontologie”. (MARCEL, 1949, p. 85-86).

²⁶ La persona “se saisit bien moins comme être que comme volonté de dépasser ce que tout ensemble elle est et elle n’est pas, une actualité dans laquelle elle se sent à vrai dire engagée ou impliquée, mais qui ne la satisfait pas: qui n’est pas à la mesure de l’aspiration avec laquelle ella s’identifie. Sa devise n’est pas *sum*, mais *sursum*”. (MARCEL, 1944, p. 32).

²⁷ En un artículo reciente, Helen Tattam arguye que la filosofía de Marcel no debe entenderse como perteneciente a la filosofía católica teocentrista de la Francia de 1930, sino más bien como emparentada al giro teológico de la fenomenología francesa de la segunda mitad del siglo. Cf: “Atheism, religión, and philosophical availability in Gabriel Marcel”, in: *International Journal of Philosophy of Religion*, 79 (2016): pp. 19-30.

encuentra del lado de la aparición.²⁸ La herencia kantiana de lo fenomenal como lo que es regido por el espacio, el tiempo y la causalidad, es puesta en cuestión por la significancia de lo que no aparece. Marcel mismo parece resentir la palabra misma “Ser” por estar preñada de esta tradición que, en rigor, parece remontarse a los inicios del pensamiento metafísico y que parece perdernos en una falsa identidad entre el ser como acto (que en última instancia Marcel define como *don*) y el ser como sustantivo.²⁹

²⁸ Para una comparación entre las filosofías de Heidegger y Marcel, ver: ENGELLAND, Chad. “Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking”, en: *Philosophy Today*, 48 (1), 2004: pp. 94-109.

²⁹ Cf. “El ser ante el pensamiento interrogativo”, en: *Filosofía para un tiempo de crisis*. Madrid: Guadarrama, 1971: pp. 77-121. En esta comunicación, Marcel subraya las dificultades -en un diálogo con la obra de Heidegger- que implica la interrogación en torno al ser. Mientras que en años anteriores Marcel hablaba de lo *metaproblemático* como el ámbito que se escapa al régimen objetivo y que alcanzaría el orden del ser, en esta oportunidad prefiere hablar de lo *hipoproblemático*, en tanto que toda interrogación, cualquiera sea, supone una situación fundamental, un suelo, un basamento (*Grund*) que es la presencia del ser antes de toda dinámica reflexiva. En el otro extremo del *ser-basamento* encontramos el ser como plenitud anhelada, esperada, el ser como *exigencia* existencial. Empero, este *pléroma* esperado quizá sobrepase las fuerzas de la reflexión abandonada a sí misma y nos encontremos ya en el orden de la fe. Y es a partir de este ser anhelado que podemos llegar a decir que el ser debe ser pensado en el régimen de la donación: “En realidad un ser es dado, no en el sentido trivial y, por otra parte, incierto, en el que los filósofos tienen la costumbre de utilizar esta palabra, sino en cuanto que es verdaderamente *un don*”. El peligro de cosificar el don y perder así el ser es

La significación de lo metafísico, que en Marcel es siempre del orden existencial, es siempre significado para el existente, puede resguardarse en las experiencias de lo sagrado y de lo ético. Pero lo sagrado y lo ético encuentran su verdadero valor a la puerta de la muerte: allí donde la presencia como signo de la consistencia entra en juego. Como en la conciencia cristiana, solo ante la muerte y la promesa de resurrección es que la fe puede *afirmar-se*.

REFERENCIAS

ANDERSON, Thomas. “Gabriel Marcel on Personal Immortality”, en: *American Catholic Philosophical Quarterly*, 80 (3), 2006: pp. 393-406.

BELAY, Marcel. “El más allá en el teatro de Gabriel Marcel”, en: *Anuario Filosófico*, 38 (2), 2005: pp. 521-533.

BOESSEE, J. (ed.) *Gabriel Marcel: une métaphysique de la communion*. Paris: L’Harmattan, 2013.

parte de toda esta dinámica existencial arrastrada por la exigencia ontológica. De allí que “esta paradoja, que viene a inscribirse en el corazón de lo que nosotros llamamos un ser, presenta un valor de alguna manera *indicial*. Creo que podría verse en ello como el comienzo de un dinamismo ascensional, que no puede acabar más que en la *koinonía* (comunidad) perfecta. Mas en este momento hemos dejado muy detrás de nosotros el campo del pensamiento interrogativo. En última instancia quizá no pertenezca sino a la fe la realización del despegue definitivo” (90). Pero la misma palabra “ser”, en toda esta reflexión, sigue presentándose como problemática para Marcel, tal como le aclara a Jean Wahl en el coloquio que sigue a su comunicación. Sin embargo, parece que no ha habido aún una propuesta categorial alternativa que reemplace a la del ser (98).

- CASTILLA Y CORTÁZAR, Blanca. *Las coordenadas de la estructuración del yo: Compromiso y fidelidad según Gabriel Marcel*, Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (Universidad de Navarra), nro. 12, 1998: p. 110.
- ENGELLAND, Chad. "Marcel and Heidegger on the Proper Matter and Manner of Thinking", en: *Philosophy Today*, 48 (1), 2004: pp. 94-109.
- GRASSI, M. "El otro y el tiempo: La fidelidad creadora en la filosofía de Gabriel Marcel", en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*, Vol. 4, nro. 4, 2014, p. 205-237.
- _____. "El otro y el tiempo: La fidelidad creadora en la filosofía de Gabriel Marcel", en: *Nuevo Pensamiento: Revista de Filosofía*, Vol. 4, nro. 4, 2014, pp. 205-237.
- _____. "O Deus da fé na filosofia concreta de Gabriel Marcel", en: SILVA, Claudinei A. F (Org.). *Encarnação e transcendência. Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2013, p. 21-44.
- HANLEY, Katherine Rose. "Réflexions sur la présence comme signe d'immortalité, d'après la pensée de Gabriel Marcel", en: *Revue Philosophique de Louvain*, 74, 1976: pp. 211-234.
- FERNANDEZ, José Luis Cañas. la fidelidad pertenece al orden del testimonio y no al de la objetivación ("La hermenéutica marceliana sobre el tema de la fidelidad", en: *Diálogo Filosófico*, 16 (2), 2000: pp. 259-274).
- LONGORIA, María Teresa Padilla. "Para una filosofía de la muerte en Gabriel Marcel", en: *Revista de Filosofía (México)*, 19, 1986: pp. 377-401.
- MARCEL, Gabriel. "L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre", en: AAVV. *Les grands appels de l'homme contemporain*. Paris: Éditions du temps présent, 1946: pp. 167-168.
- _____. "Muerte e inmortalidad", en: *Homo viator: Prolegómenos a una metafísica de la esperanza*. Salamanca: Sígueme, 2005, p. 308.
- _____. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1967 (Edición original: *Du refus à l'invocation*. Paris: Gallimard, 1940).
- _____. *Être et Avoir*. Paris: Aubier-Montaigne, 1935.
- _____. *Homo viator: prolégomènes a une métaphysique de l'espérance*. Paris: Aubier-Montaigne, 1944.
- _____. *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, 1935.
- _____. *L'homme problématique*. Paris: Aubier-Montaigne, 1955. *El hombre problemático*. Buenos Aires: Sudamericana, 1956.
- _____. *La dignité humaine*. Paris: Aubier-Montaigne, 1964.
- _____. *Le Mystère de l'être (I: Réflexion et mystère; II: Foi et réalité)*. Paris: Aubier-Montaigne, 1951.
- _____. *Position et approches concrètes du mystère ontologique*. Louvain-Paris: Nauwlaerts-Vrin, 1949 (1933).
- _____. *Présence et immortalité (Journal métaphysique 1938-1943, et autres textes)*. Paris: Flammarion, 1959.
- MARY, Anne. "La mort, tremplin d'une espérance absolue", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005, p. 13-24.
- RICOEUR, Paul. "Gabriel Marcel and Phenomenology", en: Schilpp & Hahn (eds) *The Philosophy of Gabriel Marcel*, The Library of Living Philosophers, vol. XVIII, Carbondale: Southern Illinois University, 1984, p. 475).
- TATTAM, Helen. "Atheism, religion, and philosophical availability in Gabriel Marcel", in: *International Journal of Philosophy of Religion*, 79 (2016): p. 19-30.
- TILLIETTE, Xavier. "Gabriel Marcel: Mort et survie", en: *Bulletin de l'association Présence de Gabriel Marcel*, 2005: pp. 25-30.
- WALL, Barbara E. *Love and Death in the Philosophy of Gabriel Marcel*. Washington DC: University Press of America, 1977.

Aoristo))))

International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics

Sometido: 13 febrero 2017

Aceptado: 6 marzo 2017

O Significado da Crise da Sociedade Contemporânea

The Meaning of the Crisis of Contemporary Society

Prof. Reinaldo Furlan

Associado Livre Docente do Departamento de Psicologia da USP¹

159

RESUMO

O objetivo do artigo é trazer o debate de alguns autores sobre a crise atual da sociedade ocidental contemporânea, a partir de três questões que nos parecem discriminar parte considerável dos seus principais problemas: a autonomização da economia, a razão instrumental e a decadência cultural. Com a primeira e a segunda questão se acusam os riscos da separação da economia, da ciência e da técnica diante das necessidades da vida, e com a terceira se acusa nosso estado atual de impotência para responder a tais desafios. O objetivo é fomentar a discussão crítica desses problemas, que nos parecem questões incontornáveis no presente de nossas vidas.

PALAVRAS-CHAVE

Fenomenologia do Mundo da Vida; Ontologia do Presente; Vida Contemporânea; Crise Contemporânea; Capitalismo

ABSTRACT

The goal of this article is to present the debate of a few authors about the current crisis of contemporary Western society based on three questions that, in our view, can distinguish a considerable part of its main problems: the autonomization of the economy, the instrumental reason, and cultural decadence. With the first and second questions, the risks of a separation of economy, science and technique from the necessities of the world of life are denounced; with the third question, our current state of impotence to respond to such challenges is

¹ Email: reinaldof@ffclrp.usp.br

denounced. Our goal is to foment the critical discussion of these problems, which seem to us inescapable questions in the present of our lives.

KEYWORDS

Phenomenology of the World of Life; Ontology of the Present; Contemporary Life; Contemporary Crisis; Capitalism

INTRODUÇÃO

Propomos, aqui, o esboço de alguns parâmetros para pensar o sentido da crise atual que vivemos, cuja amplitude e profundidade parecem torná-la uma questão incontornável no presente de nossas vidas. Uma tarefa, pois, para uma ontologia histórica do presente (Foucault) ou uma fenomenologia do mundo da vida contemporânea.

Visto que o tema pode abrir muitas questões e tornar-se uma tarefa desconcertante para o pensamento, vamos estabelecer, brevemente, alguns parâmetros como ponto de partida ou delimitação da nossa reflexão.

1. Assumimos que a globalização da economia capitalista é a responsável pelo caráter mundial dessa crise, cuja percepção dispensa o juízo de um especialista (RICOEUR, 1988), ou, para dizer de forma um tanto sarcástica, mas que parece justa, para tal juízo talvez seja melhor não ser um especialista, no caso, um economista, que normalmente incorpora as “razões” do mercado, inclusive como mecanismo de poder da própria profissão ou de sua empregabilidade. Não é à toa ou coincidência se são eles, os economistas, os protagonistas das políticas econômicas dos Estados, em detrimento

da participação de outros profissionais cuja formação é mais sensível e compreensiva das questões sociais, como sociólogos, geógrafos, historiadores, antropólogos ou profissionais das ciências humanas, em geral. Mas, a par dessa questão política, há também uma razão hermenêutica para esse privilégio profissional, e voltaremos a ela, afinal, a economia não deveria ser vista prioritariamente sob o viés social?

2. Assumimos, também, que o caráter expansionista faz parte da atividade da economia capitalista, e que, portanto, o princípio de sua globalização é tão antigo quanto o próprio capitalismo. Junto a mudanças políticas e culturais, podemos considerar, assim, que o marco inicial da globalização da economia capitalista encontra-se nos alvares dos tempos modernos através da expansão marítima dos mercados europeus. Vale lembrar, grosso modo, que o mesmo caráter expansionista foi um dos principais responsáveis pela ocorrência das duas grandes guerras do século XX. Lembramos tais fatos para acentuar o impacto que esse movimento de globalização trouxe e traz para as sociedades e as diferentes culturas nele implicadas.

3. Assumimos que a completude desse processo de globalização da economia capitalista foi propiciada nas últimas décadas pela revolução dos meios de transporte e, sobretudo, pelas novas tecnologias de informação e comunicação.

4. É comum se apontar a década de noventa como o princípio de recrudescimento da economia liberal através da liberação do controle político sobre as operações do mercado financeiro a par com o recuo da prestação de serviços do Estado à população e a privatização das empresas estatais - fatos que deram origem ao termo “neoliberalismo” e que representa o recuo da construção do estado de bem-estar social, desenvolvido a partir dos anos 30 do século passado. Também é comum se apontar a eclosão da crise do sistema neoliberal com a crise do sistema financeiro nos EUA no ano de 2008.

5. Mas, e nos parece que esse passa a ser um marco importante para o avanço da barbárie no mundo globalizado, tal crise, que aparentemente deveria fazer recuar o movimento neoliberal no mundo todo, como um atestado, pois, do fracasso da liberação do mercado financeiro diante do sistema econômico produtivo e distributivo de bens e serviços, tem se acentuado desde então. (AUDIER, 2015, p. 7-8).

Consideramos que essa é a razão principal pela qual a dimensão da crise atual parece atrelada à percepção de ausência de perspectivas futuras.

(BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011; ALLONNES, 2012).

A crise atual carece de sinais indicadores de possibilidade de outra realidade que não essa de reformas ou respostas pontuais à que está dada. As diferenças políticas entre partidos de esquerda e direita nas democracias representativas restringem-se a uma pequena variação no modo de administração do Estado, ora mais liberal ora mais sensível a problemas sociais, uma variação pequena que pode ter um impacto significativo ou ser importante se considerarmos a marginalização social de um número muito elevado de pessoas nos países do chamado Terceiro Mundo ou em desenvolvimento, mas que é medíocre se considerarmos a política como a atividade que deve decidir a organização e o rumo de nossas sociedades. Nós sofremos, nesse sentido, de falta de imaginação política, e a questão é saber por quê. Mais precisamente, uma vez que não se trata de tomar a faculdade da imaginação como despregada do mundo ou das circunstâncias de vida, nós sofremos de falta de potência para a possibilidade de outra realidade.

Façamos aqui, porém, uma ressalva. Ao contrário de parte, que nos parece significativa, das avaliações sobre a crise da sociedade ocidental contemporânea, elaboradas nos países desenvolvidos do sistema capitalista, gostaríamos de frisar que, mais do que uma crise da razão ou de valores, essa é uma crise de um sistema econômico-social produtor de desigualdades e

privilégios ao qual é *indispensável o uso da força e da violência* para a manutenção de sua (des)ordem.

Não é nossa intenção, aqui, subestimar ou passar ao largo a importância das mudanças culturais ocorridas desde a modernidade na sociedade ocidental. Na verdade, o que vamos explorar, aqui, é principalmente o campo de sentidos imanentes a tal modo de vida. Mas queremos evitar, desde já, a ideia de que o que se encontra em questão é antes de tudo uma crise de valores ou da razão ocidental, pois esse diagnóstico joga para o campo do pensamento e da discussão racional o que nos parece antes um campo de interesses e forças políticas mais próximas da arte da guerra. (FOUCAULT, 1998a, p. 176).

Ou, em termos gerais, conforme Merleau-Ponty (1960/1991), nossa época aprendeu a não separar força e ideia, verdade e violência. Trata-se, pois, de exprimir essa ambiguidade no contexto de nossas vidas, sem excluir a proeminência de um aspecto sobre a outro, de acordo com o contexto social e histórico. Mas, como o próprio Merleau-Ponty nos ensina, é o corpo próprio nossa ancoragem no mundo e nas relações com os outros. E, a despeito da revolução dos meios de comunicação e informação, que coloca o mundo em imagens na tela de um computador ou na palma da mão (smartphone), essa ancoragem parece ainda uma sede insubstituível ou não negligenciável de nossa percepção concreta do mundo. Vale lembrar, nesse sentido, o disse Merleau-Ponty

(1945/2010) a respeito da eclosão da Segunda Grande Guerra:

Não estávamos errados, em 1939, de querer a liberdade, a verdade, a felicidade, relações transparentes entre os homens, e não renunciamos ao humanismo. A guerra e a ocupação nos ensinaram apenas que os valores permanecem nominais, e não valem mesmo, sem uma infraestrutura econômica e política que os faça entrar na existência – mais: que os valores só são, na história concreta, uma maneira de designar as relações entre os homens tais como elas se estabelecem segundo o modo de seus trabalhos, de suas esperanças, e, em uma só palavra, de sua coexistência. (p. 119).

Mutatis mutandis, se nas repúblicas modernas ou desenvolvidas ainda se destacam as ideias ou a falta delas diante da crise atual, nos estados periféricos do sistema capitalista globalizado, com repúblicas incipientes como a nossa, nas quais mal se formou um estado de bem-estar social, destacam-se a força e a violência. A essas, pois, somos mais sensíveis do que eles.

1. AS DIFICULDADES INERENTES À DISCUSSÃO DA CRISE

Frisemos que estamos diante da dificuldade de avaliar uma situação enquanto a vivemos, e que talvez a falta de perspectiva futura a que aludimos

diante da crise atual possa ser perscrutada também entre aqueles que viveram as crises anteriores do capitalismo, ou mesmo as situações de crise de sociedades pré-capitalistas, uma questão histórica que foge aos limites desse artigo. Mas frisemos a dificuldade de fazer a história do presente, conforme ressalta Ricoeur (1988), destacando que a ideologia se encontra às costas do pensamento. Mesmo nos servindo de recursos de afastamento crítico da situação vivida, como nos ensina a antropologia, vendonos a partir de outras culturas, Ricoeur ressalta a dificuldade de encontrar uma única chave hermenêutica de interpretação do presente, haja vista, inclusive, a polêmica em torno da compreensão do significado da modernidade e, sobretudo, da propalada pós-modernidade.

Outra dificuldade é a amplitude do conteúdo referente ao termo (crise), que deixa de ter um domínio técnico e passa a ser empregado para designar um estado de vida social ou mesmo civilizatório. Na Idade Média o termo “crise” era usado especificamente de um ponto de vista médico: representava a situação de manifestação aguda da doença e a iminência de sua resolução, para a cura ou a morte. (FOUCAULT, 1998b, p. 114; RICOEUR, 1988; ALLONNES, 2012). Ricoeur cita outros exemplos de usos técnicos do termo: o empregado no desenvolvimento psicofisiológico, como é o caso do período da adolescência, ou para designar a crise política do Estado Absolutista durante o Iluminismo,

quando a crítica deixa o espaço reservado à moral privada e passa para a esfera pública, no bojo das revoluções burguesas. O autor também cita o termo “crise” proveniente das “revoluções científicas”, conforme a obra de Kuhn (crise de paradigma), mas talvez aí “a água comece a vazar pelo ladrão”, pois, embora o termo seja usado por Kuhn, já nos parece mais difícil o seu emprego, conforme nos mostra o debate filosófico no século XX em torno da metodologia científica. (CHALMERS, 2000). Isso fica claro, por exemplo, na proposta de Lacatos e Musgrave do conceito de “Programa de Investigação” para designar o desenvolvimento e a substituição de teorias científicas. Há programas progressivos e regressivos, com seus respectivos indicadores. Os autores identificam um programa regressivo de pesquisa, além dos critérios racionais na perspectiva de uma história interna da ciência, alguns que podem ser considerados externos a ela, como o número de realização de congressos para debatê-la, a obtenção de verbas etc. Os autores terminam por apelar para o “bom senso” para a discriminação entre programas progressivos e regressivos de pesquisa, o que, como dizia Descartes, todos pensam possuir em boa medida, mas cuja aplicação, no entanto, se mostra bastante complicada. De qualquer forma, Lacatos e Musgrave acabam estendendo mais no tempo a concepção de “crise”, usada por Kuhn, que por sua vez usa o termo para relativizar a proposta popperiana de metodologia

científica, justamente procurando mostrar que uma teoria científica não entra em crise por causa de um ou dois experimentos que a falseiam. Kuhn contrapõe, portanto, uma visão mais histórica da ciência a uma concepção mais lógica elaborada por Popper. Mas aí, como sugerimos, o termo parece perder a precisão que comporta o seu uso técnico.

E se, conforme Ricoeur (1988), a globalização da economia capitalista justifica o uso do termo “crise mundial” com repercussões em todas as esferas da vida, a questão é saber em que sentido essa repercussão coloca ou não em crise os valores definidores de uma sociedade ou projeto de civilização, termos que, por si só, encerram uma amplitude de sentidos que desafiam a capacidade de síntese de historiadores ou filósofos. Afinal, sabemos mesmo qual é o sentido que move a sociedade grega antiga, aquela do Império Romano ou a sociedade ocidental medieval? Quais os principais sentidos instituídos na formação dessas sociedades, na medida em que é possível reunir a heterogeneidade de seus povos ou de suas populações? Nesse caso, a distância, mais do que uma vantagem parece representar um limite de compreensão. É o que destaca Guinsburg (2006), por exemplo, comparando a falta de dados dos historiadores de sociedades passadas a esses de sociedades vivas estudadas pelos antropólogos. De tal forma que essa segunda dificuldade se confunde com a primeira, e talvez seja mais adequado dizer que o termo (crise)

perde em precisão o que ganha em conteúdo, quando aplicado a uma sociedade ou civilização em geral.

Não se trata de abdicar da tentativa de compreensão histórica ou social, mas de reconhecer que o campo é aberto ou não passível do controle próprio às ciências experimentais, que na verdade definem ou constroem seus objetos em laboratórios.

O que vamos fazer, então, é destacar três dimensões que nos parecem importantes para pensar a crise atual da sociedade ocidental, que com a globalização tornou-se mundial. Mais precisamente, três nós que nos parecem que devem ser destrinchados para um diagnóstico da crise contemporânea. Não temos a pretensão de desfazer esses nós, mas mostrar o entrelaçamento de algumas de suas principais linhas na discussão da crise atual.

2. AUTONOMIZAÇÃO DA ECONOMIA

Iniciemos com aquela razão hermenêutica que anunciamos ao destacar a proeminência dos economistas na realização das políticas de Estado. A saber, segundo Karl Polanyi (1983), a grande novidade inaugurada pela modernidade, jamais vista na história passada da humanidade, foi a concepção e instauração da autonomização da economia no seio da sociedade. Mais precisamente, conforme Boltanski e Chiapello (2011), “O capitalismo é, com efeito, sem dúvida a única ou ao menos

a principal forma histórica ordenadora de práticas coletivas a ser perfeitamente desligada da esfera moral, no sentido em que ela encontra sua finalidade nela mesma (a acumulação de capital como fim em si)...” (p. 59-60); nesse sentido esses autores afirmam que o capitalismo é amoral.

É nesse sentido que Boltanski e Chiapello propõem, logo no início da obra, uma definição mínima do capitalismo - que perpassa toda a sua história -, como “*exigência de acumulação ilimitada do capital por meios formalmente pacíficos*” (p. 35), definição que logo completam com a conhecida fórmula de Marx - presente na análise da mercadoria que abre *O Capital* -, citando Heilbroner: “a transformação permanente do capital, de bens de equipamento e de compras diversos (matérias primas, componentes, serviços...) em produção, de produção em dinheiro e de dinheiro em novos investimentos” (p. 36).

Nessa perspectiva, poderíamos dizer que o capitalismo é o sistema econômico de produção de mercadorias que tem como finalidade última não a satisfação de necessidades da vida, mas a produção de mais mercadorias, e assim sucessivamente para a reprodução e o crescimento do capital. Vale frisar que, sem a venda e o consumo das mercadorias o sistema econômico entra em pane, pois é a sua circulação que garante a reprodução do capital. Grosso modo, essa seria a lógica que funda a ciência econômica do capitalismo do ponto de vista marxista.

Muito *grosso modo*, também, na concepção do liberalismo econômico, essa lógica será concebida a partir da análise do funcionamento do livre mercado. O liberalismo econômico representou o espírito inicial do capitalismo e se manteve como uma matriz ao longo de toda a sua história, ainda que sob diferentes nuances. Ele é um valor social que para ser implementado contou com a força de um Estado para quebrar as regras de produção e distribuição dos produtos nas sociedades tradicionais ou não modernas. (POLANYI, 1983). Mas a ideia é que tal “intervenção” apenas liberaria os rumos da atividade econômica respeitando sua própria natureza, ou seja, a autonomia da própria economia.

Lembramos que desde o princípio das sociedades modernas houve reações contrárias a essa liberalização, percebida potencialmente como possível ameaça de fragmentação dos laços sociais, uma vez que tal liberdade consiste em cada indivíduo buscar seu próprio interesse, o que em tese pode colocar em risco a sociedade. Mas, é justamente essa liberdade econômica que coube à ideologia do liberalismo defender e tentar convencer a sociedade de que, dessa forma, todos se beneficiariam, pois, a produção da riqueza aumentaria com a livre iniciativa e os preços das mercadorias e dos salários se equilibrariam com a livre concorrência.

Em contrapartida, vale lembrar, também, que o liberalismo, de forma geral (ético, político e econômico),

nasceu em oposição aos poderes absolutistas das Igrejas e dos monarcas, no bojo das revoluções democráticas do século XVIII. Ele se encontra, assim, no bojo da defesa da liberdade e igualdade de direitos entre os homens, valores que se confundem, pois, com a própria modernidade. Serão esses mesmos valores que estarão à prova ao longo da história do capitalismo, acusados de serem, em geral, mais um estatuto jurídico formal do que efetivo de fato.

O marxismo e o liberalismo são teorias que se constroem com diferentes categorias de pensamento, mas o que queremos destacar, em ambos, é a concepção de autonomia da economia na origem de uma ciência econômica. Claro que a economia tem ligações com as outras instituições sociais, sobretudo o Estado, isto é, implica outras instituições para seu próprio funcionamento. Mas a novidade é que a economia tem suas leis próprias independentes dos valores sociais.

Uma expressão particular e atual dessa autonomia é a tese da independência do Banco Central, segundo a qual sua atividade deve ser de ordem técnica e não política, isto é, deve ser fundada numa ciência econômica e não nas razões políticas dos governantes da sociedade.

Dissemos que a finalidade última do capitalismo não é a satisfação das necessidades da vida, mas isso não significa que não passe por elas. Como diz Marx (1867/1985), marcando, a uma só vez, tanto a novidade do capitalismo com a mercadoria quanto sua importância para a vida humana,

toda mercadoria tem valor de uso, embora nem todo valor de uso seja uma mercadoria. Sabemos que a satisfação de necessidades da vida leva à criação de outras com o desenvolvimento da própria sociedade, o que não se aplica apenas ao capitalismo, pois as necessidades são históricas, como diz o próprio Marx. Mas, na medida em que a finalidade última do capitalismo é a reprodução e expansão do próprio capital, mais ele se expande, mais a vida se mercantiliza.

A ideia de autonomização da economia é uma abstração que pode ter alto valor cognitivo, na medida em que mostra a objetividade e independência relativa de uma instituição social que não se reduz aos atos e vontades momentâneas dos indivíduos que dela participam. O que, em tese, vale para qualquer instituição social, que, justamente porque instituída, conta com a presença e a proposta objetiva de regras de comportamento, expressas em leis, valores, costumes etc., além da produção material que a sustenta, que, embora se preste virtualmente a uma variedade de usos possíveis, favorece, dificulta ou impede certos modos de apropriação. Tudo isso, então, para dizer que a sociedade não se reduz às relações intersubjetivas de seus membros atuais.²

Em síntese, o comportamento humano se institui ou se inscreve na

² Tratamos dessa questão em “Merleau-Ponty e a psicossociologia” (no prelo), onde procuramos abordar, a partir da noção de instituição, a relação da fenomenologia de Merleau-Ponty com a sociologia.

história - mesmo os sentimentos (MERLEAU-PONTY, 1954-1955/2003) -, como determinada forma de vida. O que significa que o capital, como qualquer instituição social, nasceu das atividades humanas e são elas que o mantêm e reproduzem. Ou seja, sem encarnação na história dos homens não há autonomia (relativa) da economia, não há sequer economia. E essa é a perspectiva de sentido enfatizada por Max Weber e explorada por Boltanski e Chiapello (2011), na medida em que uma sociedade não vive sem “espírito” ou valores presentes em suas atividades, que expressam, como dissemos com Merleau-Ponty, uma forma de coexistência humana. No caso específico: “Chamamos espírito do capitalismo a ideologia que justifica o engajamento no capitalismo”. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 41). Uma tarefa à qual os autores dão muita importância, porque:

O capitalismo é, em muitos sentidos, um sistema absurdo: os assalariados nele perderam a propriedade do resultado de seus trabalhos e a possibilidade de levar uma vida ativa fora da subordinação. Quanto aos capitalistas, eles se encontram encadeados a um processo sem fim e insaciável, totalmente abstrato e dissociado da satisfação de necessidade de consumação, mesmo de luxo. Para esses dois protagonistas, a inserção no processo capitalista carece singularmente de justificações. (p. 40).

Entender como isso pôde se encarnar e sobreviver na história humana, sobretudo levando-se em conta o “espírito” de autonomia na modernidade, que tem relação com seu caráter reflexivo, isto é, uma sociedade que passa a refletir sobre seus atos na medida em que se entende como sujeito de sua história, leva-os e leva-nos necessariamente ao reconhecimento dos seus atrativos também. Conforme os autores,

Seria evidentemente pouco realista não compreender esses três pilares justificativos centrais do capitalismo - progresso material, eficácia e eficiência na satisfação das necessidades, modo de organização social favorável ao exercício das liberdades econômicas e compatível com os regimes políticos liberais -, no espírito do capitalismo. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 50).

Esses autores enfatizam muito a necessidade de “prova” de cada projeto de sociedade, que, em última instância, tem de ser capaz de se justificar a si mesma, isto é, de se compreender e se “aceitar” como tal, o que, conforme frisamos, ganha contornos abertos e uma nova dinâmica a partir da modernidade com o caráter reflexivo da nova sociedade.

Nesse sentido, o objetivo que movimenta a obra desses autores é a necessidade de as ciências sociais encontrarem nova forma de crítica ao neoliberalismo, que não seja apenas a referência empírica aos efeitos de um

processo que, desde os anos 80 produziu mais desigualdade e marginalização social no mundo capitalista. Uma crítica, em síntese, que vá além da estética e seja capaz de mostrar a exploração dos mais fracos pelos mais fortes no funcionamento dessa economia política. Ou seja, o desafio é romper com o estado de impotência das ciências sociais de realizar a crítica da sociedade contemporânea, que reverbera, em certo sentido, a falta de perspectiva futura diante da crise atual, à qual nos referimos.

Dizendo de maneira rápida, o capitalismo teria passado, segundo esses autores, por três projetos de sociedade (que eles intitulam “projeto cidade”), com as seguintes características e orientados pelos seguintes valores. A primeira fase, do fim do século XIX até 1930, foi a época das iniciativas dos empreendimentos individuais, a partir dos quais se elevaram indústrias familiares; época de relações paternalistas entre patrões e empregados e de valorização da poupança. Nessa fase, destacam os autores, o acúmulo de capital não foi significativo.

De 1930 a 1960, deu-se a substituição crítica desse modelo familiar de indústria com a formação de grandes empresas multinacionais e a valorização da planificação e eficiência do trabalho, com a emergência do quadro de gerentes e engenheiros. Também é a época da construção do Estado de bem-estar social.

Ora, sobretudo com a crise dos anos 70, surge a crítica desse modelo considerado burocratizado, hierarquizado, pesado, constrangedor da criatividade e do desejo de liberdades individuais. É o que os autores chamam de “crítica artista”, tomando como referência a vida artista do século XIX, na qual se apaga a compartimentalização da vida, unida, então, sob o projeto de uma vida autêntica baseada na singularidade do artista. E por isso os autores intitulam essa nova fase do capitalismo de “cidade projeto”, projeto que passa, então, a substituir a concepção de um capitalismo industrial fundado na perspectiva de longa duração das empresas e na perspectiva dos trabalhadores de carreira no emprego. A crise da fase do capitalismo industrial se encontra no seio da globalização econômica.

Choque do petróleo, globalização, abertura de mercados, elevação em potência de novos países industriais, novas tecnologias, mudanças de práticas de consumo, diversificação da demanda [...] condenando a uma decadência certa os sistemas industriais pesados e rígidos herdados da era tayloriana, com suas concentrações operárias, suas chaminés de usina fumegantes e poluentes, seus sindicatos e seus Estados providência. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 303).

Os novos valores passam, então, pela mobilidade: capacidade de adaptação às rápidas mudanças do mundo atual e capacidade de conexão

em uma economia que funciona em rede. E, claro, isso exige uma reconfiguração muito drástica da subjetividade ou das qualidades e competências individuais.

Ora, a crítica das ciências sociais ao capitalismo se desarmou, em parte, porque ele incorporou a crítica artista sobre sua fase anterior. Uma crítica que pensava que se dirigia ao capitalismo, de forma geral, mas que serviu às mudanças em trânsito do neoliberalismo.

É, ao contrário, opondo-se ao capitalismo social planejado e enquadrado pelo Estado – considerado obsoleto, acanhado e constrangedor – e se apoiando na crítica artista (autonomia e criatividade) que o novo espírito do capitalismo toma progressivamente forma após a crise dos anos 60-70 e começa a revalorizar o capitalismo. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 313).

E ainda:

[...] enquanto os temas da crítica artista eram integrados ao discurso do capitalismo, de modo que essa crítica podia parecer ter recebido em parte satisfação, a crítica social se encontrava desconcertada, privada de seus apoios ideológicos e lançada aos cestos de lixo da história. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 466-467).

Nesse sentido, após mostrarem, de um modo geral, a importância da ideia de rede como novo paradigma

epistemológico, é ilustrativo como os autores destacam uma filosofia que assumiu proeminência política, sobretudo na França, desde maio de 68. Nós a citamos, apenas com a intenção de mostrar como são embaraçosas as relações entre o pensamento e a vida social ou a ideologia, no sentido em que antecipamos com Ricoeur.

Trata-se da filosofia de Deleuze-Guattari, com suas ideias de “rizoma”, onde não há centro nem origem, apenas conexões que podem surgir em qualquer ponto da rede (o rizoma se opõe ao modelo arboriforme); de mobilidade ou “nomadismo”; de crítica às instituições que territorializam os fluxos de desejo; de um sujeito, desde então sem substância ou história prévia (o que seria o modelo arboriforme, com raízes ou centro de irradiação), que emerge de suas ligações ou encontros, onde se destaca, pois, o valor ontológico do “encontro”. De um uso mais restrito ou epistemológico, o “filosofema” da rede ganhou, pois, um espectro político variado. Nas palavras dos autores,

Ele foi colocado a serviço, ao menos na França nos anos que se seguiram a Maio de 1968, de uma crítica (particularmente em Deleuze) não apenas do “sujeito”, enquanto ele seria definido por referência a uma consciência de si e a uma essência que poderia ser outra coisa do que o traço de relações nas quais ele foi tomado ao grau dos deslocamentos, mas igualmente de uma crítica de tudo o que era denunciável como

“ponto fixo” suscetível de ser referência, seja, por exemplo, o Estado, a família, as Igrejas e mais geralmente todas as instituições, mas também os mestres (para pensar), as burocracias, as tradições (porque elas estão voltadas para uma origem considerada como ponto fixo) e as escatologias, religiosas ou políticas, porque elas tornam os seres dependentes de uma essência projetada no futuro. No curso dos anos 70 essa crítica se orientou quase naturalmente na direção do capitalismo, confundido, no seio de uma mesma denúncia, com a família burguesa e com o Estado, como mundos fechados, fixos, enrijecidos [...]. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 237).

Mas isso não significa que os autores identificam a crítica artista ao neoliberalismo. Ao contrário, os autores pretendem avançar a crítica ao capitalismo, não só através de novas ferramentas para uma crítica econômica, mas também a partir da crítica artista, naquilo que dela o capitalismo não pode incorporar em seu movimento de liberação.

Relançar a crítica social e buscar reduzir as desigualdades e a exploração no mundo conexcionista é certamente essencial, mas não se trata por isso de enterrar a crítica artista sob pretexto de sua derrota – uma vez que ela, ao curso dos últimos vinte anos, fez antes o jogo do capitalismo – e da urgência da frente social. Os temas da crítica artista são tanto quanto essenciais e sempre atuais. É se apoiando neles que se

tem mais chances de opor uma resistência eficaz ao estabelecimento de um mundo onde tudo pode de um dia para o outro se ver transformado em produto de mercado, e onde as pessoas são constantemente colocadas à prova, submetidas a uma exigência de mudanças incessantes e despojadas, por esse tipo de insegurança organizada, disso que assegura a permanência de seu si. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 712).

Ou seja, não se trata de uma crítica conservadora baseada num mundo que não existe mais, mas que explora a demanda da vida por autenticidade e liberdade, valores que constituem as principais referências da crítica artista, e que o neoliberalismo não é capaz de atender.

Em primeiro lugar, é preciso separá-la das exigências de mobilidade (“É óbvio que a crítica artista só pode desempenhar bem essa tarefa com a condição de desatar o laço que associava até aqui liberação e mobilidade”, BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 713), pois a fenomenologia dos encontros persiste em indicar o desejo de durabilidade daquilo que parece importante (“Resta que, em um grande número de domínios, o valor de um engajamento e o entusiasmo que ele pode suscitar, continuam sendo associados, explicitamente ou de maneira tácita à sua durabilidade”. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 559).

Em segundo lugar, destacar a insuficiência ou incompatibilidade da

mercantilização da vida para os anseios de autenticidade presentes no modelo da vida artista. Mas, como destacam os autores, o capitalismo parece ter parte inseparável da mercadoria. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 699).

Por outro lado, do ponto de vista da crítica social, os autores pensam que é possível mostrar que para que haja ganho daqueles (os mais fortes) que são mais móveis, criativos e adaptáveis a diferentes cenários ou situações, de acordo com as mudanças intensas por que passam as atividades econômicas no mundo contemporâneo, é preciso contar com aqueles (os mais fracos) que se fixam no lugar ou que lhes deem suporte. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 492-493). Ou seja, para que a conexão de muitos em torno de um mesmo projeto se realize, é preciso a fixação daqueles em cada ponto da rede que execute determinado trabalho. Antecipando o tema da virtualidade do qual nos ocuparemos à frente, em última instância, também por trás da mobilidade dos mercados financeiros, alguém tem de se fixar e produzir bens concretos de consumo.

Ora, a despeito do que consideramos o grande valor dessa obra, que inclusive mostra como ideologias libertárias podem engrossar a atual ideologia neoliberal de flexibilização das atividades econômicas, consideramos que a ênfase dos autores no papel da ideologia ou na justificação do sistema (projeto cidade) para o seu funcionamento, e daí, também, a importância que atribuem ao

papel da crítica das ciências sociais - que sem dúvida devem ser capazes de fazê-la bem -, subestima, em certo sentido, o papel da violência e repressão exercido pelos Estados capitalistas contra seus adversários (referimo-nos, aqui, sobretudo aos membros de sua própria sociedade). Apenas suspeitamos, pois, de um weberismo um pouco exagerado, nesse trabalho notável sobre o novo espírito do capitalismo. Filiação que eles assumem explicitamente: “a ideia segundo a qual as pessoas têm necessidade de fortes razões morais para se juntar ao capitalismo”. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 43).

Mas, consideramos que a vida social não é decidida prioritariamente através da discussão de valores (os autores especificam, a crítica *voice*, as conversações nos locais das práticas e decisões econômico-sociais)³. Se fosse assim, o mundo seria mais razoável, ao menos na situação econômica atual. Afinal, o capitalismo atingiu uma

³ “Se a crítica *voice* não é o agente de mudança principal do capitalismo, seu papel é, ao contrário, central na construção do espírito que, sob formas diferentes em diferentes épocas, acompanha o capitalismo. É por um trabalho de reflexividade operada ao mesmo tempo pelos responsáveis de empresas e por aqueles que os assistem, que entendem reproduzir os sucessos e compreender os fracassos, e pela crítica, que busca compreender as origens disso que a indigna e que interpela os primeiros obrigando-os a produzir interpretações e justificações, que se estabelece uma espécie de cartografia do mundo em um certo estado do capitalismo, segundo as categorias compartilhadas pelos dois tipos de atores. (BOLTANSKI, CHIAPELLO, 2011, p. 650).

capacidade produtiva capaz de resolver o problema da fome no mundo (tanto quanto a capacidade de destruir as condições de vida no planeta), e, no entanto, as desigualdades sociais aumentaram, como confirmam diferentes pesquisas e estatísticas que ganharam notoriedade, entre as quais os trabalhos de Piketty (2014) e da Oxfam (2017). O aumento das desigualdades é reconhecido pelo próprio FMI entre os líderes dos principais países reunidos em Davos (2012 e 2017). São sinais de um desequilíbrio econômico e social que não é mais possível escamotear, mas que se reconhece mais do que se combate (OXFAM, 2017), o que mereceu, inclusive, no encontro recente em Davos (2017), a intervenção da diretora-geral do FMI (Fundo Monetário Internacional), Christine Lagarde, diante das reformas econômicas, políticas e fiscais anunciadas pelo ministro brasileiro no encontro:

Não sei por que as pessoas não escutaram (que a desigualdade é nociva), mas, certamente, os economistas se revoltaram e disseram que não era problema deles. Inclusive na minha própria instituição, que agora se converteu para aceitar a importância da desigualdade social e a necessidade de estudá-la e promover políticas em resposta a ela. (BBC BRASIL).

Em particular, se houvesse necessidade de um testemunho empírico sobre a função geral dos

economistas nas políticas públicas de governo e a autonomização da economia na sociedade capitalista, esse seria, certamente, um dos destaques, considerando o papel histórico que o FMI desempenhou na economia dos países subdesenvolvidos nas últimas décadas.

3. A RACIONALIDADE TÉCNICA

A ideia de que a ciência moderna representa um documento de identidade da própria modernidade marca o corte ontológico que passa a conceber e a tratar a natureza como um sistema de relações físicas que podem ser expressas por leis matemáticas. É o chamado mundo objetivo, do qual o homem se encontra separado como sujeito de pensamento (Descartes), mas unido por seu corpo. Essa visão se coaduna com a proposta de intervenção, controle e manipulação das relações naturais pelo homem. Como diz Heidegger (1949/2001), a técnica se encontra no coração da ciência moderna. Como se a origem da ideia de razão pura de um mundo objetivo se encontrasse na ideia de uma razão prática, não propriamente aquela imaginada por Kant, mas a pertencente a um ethos, talvez mais próximo do pensamento judaico-cristão, segundo o qual a Terra fora destinada para usufruto do homem, o que foi assumido plenamente pela modernidade. (PATOCKA, 1999).

Não se trata, aqui, ao menos ainda, de criticar essa iniciativa ou mudança de perspectiva e postura do homem no mundo. Ao contrário,

parece-nos que não há dúvida, como ressalta Charles Taylor (1997), de que assim a cultura ocidental obteve ganhos que não devem ser subestimados numa comparação com culturas sob outros regimes ontológicos, o que não significa recusar, por princípio, as eventuais perdas ou limites que essa postura ocidental diante da natureza acarreta.

Com efeito, a perspectiva da separação mostrou, em alguns aspectos, sua incontestável superioridade sobre a perspectiva da fusão. Ela é infinitamente superior para a compreensão do mundo natural. Nosso imenso sucesso tecnológico dele é a prova. Pode ser que sejamos inferiores aos primitivos em outros aspectos, por ex. para a integração ao nosso mundo, como certos contemporâneos sustentaram. Mas é algo que a linguagem da clarificação dos contrastes deveria nos ajudar a apreciar de uma maneira lúcida. Ela contribui certamente para a nossa compreensão, qualquer que seja o veredito, porque ela nos permite ver em que a perspectiva científica moderna é uma realização histórica e não o modo de pensamento eterno da humanidade. (TAYLOR, 1997, p. 213).

Também podemos evocar Merleau-Ponty (1955/1984a), que, lendo Max Weber, assume a defesa da “racionalização capitalista”,

visto que é a resolução de agarrar pelo conhecimento e pela ação nossa condição dada, e pode-se demonstrar que a apropriação do mundo pelo

homem, a desmistificação, vale mais porque enfrenta cara a cara as dificuldades que outros regimes históricos escamoteiam. (p. 41)

Mas, ele completa, resta saber o que vamos colocar em seu lugar, pois a “desmistificação é também despoetização e desencantamento. Seria preciso conservar a recusa capitalista do sagrado exterior, mas fazendo renascer nele a exigência do absoluto que aboliu. Nada permite dizer que essa reparação será feita” (p. 41).

Do contrário, a substituição do mundo “encantado” da vida por um mundo objetivamente idealizado, no qual, por fim, se compreende e se encerra o próprio homem, passa a ser o anúncio de uma realidade típica da ficção de um Frankenstein ou pior, porque sob a aparência da normalidade.

Citemos o próprio Merleau-Ponty (1960/1984b) sobre a questão:

Se este gênero de pensamento toma a seu cargo o Homem e a História, e se, fingindo ignorar o que deles sabemos por contato e por posição, empreende construí-los a partir de alguns indícios abstratos [...] visto que o homem se torna verdadeiramente o *manipulandum* que ele pensa ser, entra-se num regime de cultura onde já não há nem verdadeiro nem falso no tocante ao Homem e à História, num sono ou num pesadelo do qual nada poderia acordá-lo. (p. 86).

E, de fato, é sobre essa cisão entre a experiência sensível da vida e o saber da ciência, inaugurado pela

modernidade, que Michel Henry (2011) apoia a barbárie dos nossos tempos, uma época em que o aumento exponencial do saber (entenda-se a ciência) caminha a par com o desmoronamento progressivo da cultura - entenda-se cultura como expressão do crescimento da própria vida, da sua razão de viver através do emprego de suas energias para suas construções mais elevadas, como a do Bem e da Verdade.

Ou seja, o protagonismo da ciência na vida moderna representa a neutralização do saber espontâneo da vida, e, consecutivamente, dos seus critérios de avaliação. Tudo isso porque a ciência moderna se constituiu negando o valor heurístico da percepção sensível das coisas, em troca da construção de objetos idealizados matematicamente, e, assim, afastando-se de tudo aquilo que a vida experimenta no contato consigo mesma. Mas é nesse contato que a vida pode avaliar o mundo e suas realizações no mundo, é através dele que suas energias podem ser orientadas para a realização do seu desejo de crescimento ou de ser sempre mais. Conclusão, com a substituição do saber da ciência ao saber espontâneo da vida, isto é, daquilo que ela experimenta em contato consigo mesma, pelo, a energia da vida deixa de ser empregada propriamente, causando mal-estar e a vontade da vida de se desembaraçar de si mesma através do mal e da violência.

Entenda-se que, para Henry, uma ciência da vida é uma contradição em termos, porque a ciência é objetiva, mas

a vida é subjetiva, implica uma auto-referência inalienável, que é afetiva, sensível: é constitutivo da vida sentir-se a si própria, interioridade negada pela ciência como princípio de conhecimento. Por isso a ciência não sabe o que é a vida, e a biologia não pode ser referência primária para uma fenomenologia da vida (tese que nos parece fundamental a todos os representantes da fenomenologia, embora nuançada por Merleau-Ponty, filósofo das “misturas”, por excelência, isto é, levadas a sério, sem ecletismos).

Embora Henry (2011) coloque nos “ombros de Galileu” a responsabilidade por essa cisão que exclui a vida do saber da ciência, encontramos em seu texto ao menos uma referência ao espírito bruto do capitalismo⁴ para o protagonismo da razão instrumental em nossa época, cuja lógica é obter resultados com a máxima eficiência, sem se ocupar propriamente com seus valores; razão instrumental que é a essência da técnica, que mostra toda sua eficiência na exploração dos recursos naturais e construção de um mundo tecnológico ao qual se submete, por fim, o próprio homem, embora esse se pense o seu senhor - Ao contrário, como dissemos em outro lugar com Dubois (2000), leitor de Heidegger, “Quanto mais o homem se pensa como o senhor da técnica, isto é, como o seu sujeito, mais

⁴ Por espírito bruto do capitalismo entenda-se a busca do lucro - para não dizer que o capitalismo não tem espírito algum -, enquanto a ideologia é o espírito elaborado, conforme dissemos com Boltanski e Chiapello (2011).

ele se encontra tomado por sua lógica, e, portanto, submetido a ela". (FURLAN, 2016, p. 86).

Eis o que seria o "álibi" ou atenuante para a atitude de "Galileu": segundo Henry (2011), o espírito da técnica é uma espécie de voto satânico, pois "tudo o que pode ser feito no universo cego das coisas deve sê-lo, sem outra consideração – senão, talvez, aquela do ganho" (p. 4). Ressalva que ganha corpo com o destaque da aceleração das inovações dos meios de produção através de novas tecnologias no trabalho da ciência para "manter a taxa de lucro" (p. 88).

Vale destacar, nesse sentido, que Henry (2011) opera a crítica de Marx ao trabalho abstrato em detrimento do trabalho concreto dos homens no capitalismo. O trabalho abstrato é o similar, na economia, da operação de afastamento da vida pela ciência moderna (a física matemática), e, assim, ambos completam o quadro de um mundo objetivo que se apresenta no funcionamento técnico da produção capitalista, destituído da subjetividade humana.

Nesse sentido, ainda, mesmo Husserl é criticado por Henry, pois, se Husserl opera acertadamente a redução do mundo objetivo da ciência ao mundo da vida ou da experiência comum, não satisfeito com isso ele opera a redução do mundo da vida às estruturas da consciência transcendental, e assim corre o risco de abstração da vida. Ou seja, como "prolongamento da racionalidade clássica, a racionalidade husserliana,

embora reconduza toda objetividade a sua condição subjetiva, resta tomada sob a dupla ameaça da impessoalidade e do anonimato" (p. 5).

Não é preciso, pois, podemos acrescentar, acompanhar Henry (2011) naquilo que representa a especificidade de sua fenomenologia diante das demais, que consiste naquele seu passo em direção à auto afecção da carne, que visa a criticar também a estrutura da ecstase ou da posição da consciência em sua relação com as coisas, que para ele perde o pathos original da vida, lançando-a, ao contrário, para fora de si (p. 74). Nem é nossa intenção, aqui, discutir essa tese, que em última instância se opõe ao que podemos chamar de hetero-afecção da carne, que se define na relação com o mundo ou os outros corpos. Para nós, basta marcar o movimento de sua obra em direção a uma filosofia da vida que repousa a crítica dos valores em critérios da própria vida, segundo um princípio normativo que visa à realização do seu crescimento, que para Henry significa tanto o ganho de contato consigo mesma, um movimento que poderíamos atribuir a toda a fenomenologia, quanto o desenvolvimento de suas criações mais elevadas, através da arte, da religião, do saber da vida (do qual o saber da ciência se separou), guiado pela busca do bem e da verdade.

A crítica ao predomínio da razão instrumental no mundo da vida moderna é comum a muitos pensadores. Foi objeto de preocupação do próprio Husserl (1954/1976) e

ganhou destaque com os teóricos da Escola de Frankfurt, no prolongamento das ideias de Weber sobre a racionalidade da sociedade moderna. Mas, vamos retornar a Charles Taylor (2010, 2013), que se propõe a uma crítica mais imparcial ou completa da crise contemporânea, que relaciona o avanço da razão instrumental sobre o mundo da vida ao recolhimento político dos indivíduos em suas vidas privadas, um fenômeno cuja tendência já havia sido identificada por Tocqueville em suas análises sobre a democracia americana na primeira metade do século XIX.

Taylor (2010, 2013) é um autor que procura evitar as posições que ele chama de parciais sobre a sociedade contemporânea, que ele compreende na esteira da sociedade moderna, quando não da civilização ocidental, desde a antiguidade. Ele procura evitar, sobretudo as críticas mais pessimistas e destaca três problemas que caracterizam o que ele chama do mal-estar da nossa modernidade: o individualismo, o predomínio da razão instrumental e o recuo ou a decadência do espaço político em nossas sociedades. Em todos eles, procura identificar o que pode ser considerado um bem constitutivo das sociedades modernas, isto é, valores que fazem parte dela e aos quais seus membros não estariam dispostos a renunciar. São, portanto, três bens ambivalentes da modernidade.

O primeiro desses bens, sob a análise do individualismo crescente em nossas sociedades, é o valor da

realização pessoal, o direito que cada indivíduo tem de expressar e realizar sua singularidade, de ser aquilo que mais lhe convém do ponto de vista da satisfação de uma vida ou de acordo com o que lhe é mais próprio - um princípio que Taylor (2013) destaca a partir dos movimentos românticos na modernidade e que encontra expressão notável na referida crítica artista. Ora, quem estaria disposto a renunciar, hoje, a esse direito? E, no entanto, não podemos ignorar sua expressão mais mesquinha e perversa que o autor chama de atomismo social, que é inclusive inconsistente em seus princípios, visto que a escolha dos bens e valores individuais se constituem necessariamente no contexto social de um horizonte de sentidos.

O segundo deles, sob a análise do predomínio da razão instrumental na vida social, guarda em seu seio o que Taylor (2010, 2013) chama de desengajamento da razão - justamente aquilo que fora criticado por Henry -, o recuo da consciência ou do pensamento de suas implicações no mundo da vida. O modelo paradigmático é Descartes, e aí se encontra, talvez, mais uma ambivalência da modernidade. Assistimos a ela através do debate em torno da possibilidade de uma razão pura, debate do qual a fenomenologia também faz parte. Mas o que queremos destacar é que, enquanto movimento, a razão desengajada é condição da construção de um espaço público como campo de discussões mais objetivas ou universais. No caso das comunidades pré-modernas, o engajamento de seus

membros numa vida comum era o fator determinante de combate ao estrangeiro, assim como as guerras entre famílias, os nacionalismos etc. O desengajamento, ao contrário, representa a possibilidade de uma visão mais universal ou menos parcial ou reduzida a interesses particulares. É para o que apontam também Boltanski e Chiapello (2011, p. 63-73). E, no entanto, tal como Taylor (1986) ressalta da obra de Schiller, que antecipa as críticas da Escola de Frankfurt, a objetivação da natureza haveria por objetivar o próprio homem, ou, “o que se passa no interior do mundo deve, por fim, se produzir entre os homens”. (TAYLOR, 1989, p. 94). Segundo ele, o que Foucault fez, nessa linha, foi oferecer à Escola de Frankfurt a noção “disciplina” como forma de interiorização da razão instrumental, que não é decorrente apenas da objetivação da natureza.

Mas, sobretudo, tal como Henry, Taylor defende que a tecnologia (2010) seja usada na perspectiva de uma vida encarnada, e não segundo os parâmetros da razão instrumental que a objetiva.

Por fim, o declínio da atividade política na sociedade contemporânea, associado à perversão dos fenômenos anteriores (o individualismo e a razão instrumental), guarda em seu seio a defesa atuante dos direitos individuais, de grupos ou minorias, como os movimentos feministas, de diversidade sexual, ecológicos etc. (no bojo da crítica artista, como dissemos).

O desafio, segundo Taylor (2010), é como estender a concepção e a defesa desses direitos para uma discussão mais ampla de sociedade, isto é, recuperar o espaço da política em seu sentido mais clássico como definidora dos rumos da sociedade, do qual depende, inclusive, muitas dessas lutas por questões mais específicas, como mostra claramente a questão ecológica, que implica, em última instância, uma concepção global de vida social.

E assim chegamos ou voltamos, conforme nos parece, à questão da cultura como reveladora do ethos que anima a sociedade moderna.

4. A CRISE DA CULTURA

Cornelius Castoriadis (1990) destaca que a modernidade encerra desde sua formação dois princípios que a constituem, mas que são potencialmente conflitantes. O princípio da autonomia e o da razão instrumental. E, de forma semelhante a Henry, conclui que o princípio da razão instrumental dominou o princípio da autonomia, o que o autoriza a perguntar se estamos ainda na modernidade.

Na medida em que a modernidade encarnou a significação imaginária capitalista da expansão ilimitada do (pseudo)domínio (pseudo-)racional, ela é mais viva do que nunca, engajada no curso frenético, conduzindo a humanidade em direção aos perigos mais extremos. Mas, na medida em que esse desenvolvimento do capitalismo foi

decididamente condicionado pelo desdobramento simultâneo do projeto de autonomia social e individual, a modernidade *está* acabada. (CASTORIADIS, 1990, p. 27).

Segundo o autor, o fracasso das experiências “socialistas” e das repúblicas liberais no século XX é uma das causas da apatia política atual. A história da autonomia não terminou ainda, mas os sinais de renovação que necessariamente passam pela perspectiva política são raros. Esse diagnóstico catastrófico foi escrito em 1989, portanto, nos primórdios do neoliberalismo, há quase 30 anos. *A barbárie*, de Henry (2011), foi escrita dois anos antes, com novo prefácio em 2000, num contexto que o autor considera que acentua o que havia escrito na primeira edição.

Ambos descrevem da maneira mais desalentadora e crítica a situação da cultura contemporânea, marcada, sobretudo pela expansão das mídias na vida cotidiana, cujos sentidos se esgotam no momento em que são apresentados: é a atualidade bruta, imagens de fatos sem começo nem fim, salvo esses para a sustentação do seu sentido imediato, substituídos por outros e assim sucessivamente.

Ao contrário, que ele (o conteúdo da imagem) suscite uma atenção verdadeira e valha por si mesmo, implicaria a sua duração, que sua percepção suscitasse no espectador o aumento de sua sensibilidade, de sua inteligência, que o espírito, ocupado nesse trabalho interior, se fixasse à

imagem, que essa, ao invés de ser levada com sua desapareção, escapasse-lhe e, como a imagem estética, imobilizasse-se acima do tempo, nessa omni-temporalidade que pertence ao objeto cultural e o destina à contemplação. Mas, então, a vida não buscaria mais fugir de si mesma em uma tal imagem, ela se realizaria nela, quer dizer em si mesma. É o que interdita justamente a “estética” da televisão, a saber, a negação de toda estética: o “direto” – o fato que tudo deve ser tomado ao vivo, sem nenhuma elaboração nem preparação, porque a verdade, em última instância, reduz-se à brutalidade do fato, ao instantâneo e, assim, à desapareção e à morte. (HENRY, 2000, p. 194).

Em outros termos, perdemos completamente o sentido de formação estética-intelectual, isto é, a concepção da necessidade de uma formação cultural para o desenvolvimento da capacidade de sentir e pensar a vida e o mundo, que significa o trabalho da vida sobre si mesma, sobre seu próprio desenvolvimento.

Mas gostaríamos, aqui, de situar, também politicamente esse fenômeno. Ou seja, “não podemos ignorar que esse é um campo de disputa de grandes interesses econômicos e políticos com a participação massiva das grandes mídias”. (FURLAN, 2016, p. 95). É comum se dizer que vivemos em um mundo com excesso de informações, que também corrobora a ideia de dispersão da nossa atenção na web, o que pode acarretar, inclusive, a incapacidade permanente de

concentração (FURLAN, 2016, p. 94) – abrindo um parêntese, tal como na questão da tecnologia, ou como um exemplo dela, poderíamos dizer que somos tomados pela lógica de funcionamento da web, mais do que a usamos para benefício próprio. Mas gostaríamos de frisar ou acrescentar que o excesso se encontra na desconexão de imagens e de informações:

Dito de outra forma, um simples fato participa sempre de uma história e de um contexto de fatos, o que implica que a sua compreensão não se dá apenas com a sua visão, que comumente demanda uma interpretação. E aí entra em jogo tanto as informações necessárias para a composição do sentido de um fato, como a formação necessária para a sua compreensão. A primeira condição, podemos chamar de transparência do fato, na medida em que apresenta, senão todos, os principais elementos ou informações para a sua compreensão. A segunda condição, podemos chamar de recursos cognitivos para a sua compreensão. A primeira condição pode, em tese, se realizar no presente, na medida das condições democráticas de divulgação e discussão dos fatos. E, nesse ponto, não podemos ignorar as relações promíscuas entre interesses políticos de grandes grupos econômicos e as grandes mídias de comunicação. [...]. A segunda condição requer um trabalho de formação, do qual participa, notoriamente na sociedade ocidental moderna, a escolarização formal. Ou seja, um cidadão

moderno, no sentido pleno do termo, deve ter condições de pensar a sociedade em que vive, o que implica uma formação civilizatória além da profissionalizante, considerando o caráter de autonomia da sociedade moderna, que implica a reflexividade democrática. Ou, mais precisamente, a formação profissionalizante deve estar conectada com a reflexão cultural, da qual se ocupam, notoriamente, as artes, as ciências humanas e a filosofia. Em particular, sabemos que isso não ocorre no Brasil, inclusive em suas principais universidades. (FURLAN, 2016, p. 95).⁵

É para esse último ponto que Henry também aponta ao afirmar a destruição em trânsito das universidades, com a separação entre ciências e letras, e com a tendência de ajuste das universidades às necessidades do mercado de trabalho.

Enfim, a insignificância domina os espaços de produção do sentido da vida, fenômeno que acompanha, pois, o desenvolvimento da mídia, dos meios de comunicação e do consumo, esse que é a preocupação de muitos críticos da indústria cultural.

Em particular, como destaca Hanna Arendt (2000), o problema do consumo é que ele destrói seu objeto. Não se trata de condenar o consumo em si mesmo, pois a vida precisa consumir para se reproduzir. O exemplo típico é a alimentação, mas poderíamos acrescentar tudo aquilo que envolve alguma forma de

⁵ Cf. Silva (1999).

satisfação imediata. O problema é fazer do consumo o único objetivo da vida, que, tratando-se da produção de bens culturais, passam a ser destinados apenas para diversão, entretenimento e excitação momentâneos. Logo, apenas para o consumo imediato da vida, e não para o seu desenvolvimento, para o aumento da sua capacidade de sentir, perceber e pensar, que representam uma satisfação elaborada da vida. (HENRY, 2011, p. 179).

A presença abundante e intensiva da realidade virtual em nossas vidas⁶, a par com o isolamento dos indivíduos na sociedade, promove a cisão entre o real e a imagem e a substituição daquele por essa. O mundo ou a realidade passa a ser sua imagem, produzida e reproduzida através das novas tecnologias de informação. O imaginário não se encontra mais no âmago da realidade percebida nem é razão para a produção de novas realidades, mas se fecha em si mesmo, bastando-se e se reproduzindo sem ter como referência esse solo original que Merleau-Ponty reclamava contra os artifícios da ciência, isto é, contra seu desligamento da vida tal como habitamos o mundo em carne e osso.

Vale, aqui, o mesmo que Henry disse sobre o mal-estar gerado pela negação da vida através do saber objetivo e, assim como Merleau-Ponty (1960/1984), sobre a necessidade da volta do saber da ciência para a perspectiva da vida. Ou seja, tal como a necessidade de ligação interna do saber

à vida, que é a sua fonte, o mesmo se aplica à imagem. Não se trata, pois, de simplesmente negá-la, pois ela se encontra no âmago da própria vida, inscrita na percepção das coisas, operando na e para a concretude das coisas, como ensina a fenomenologia desde Husserl. Mas sua autonomização ou desencarnação não podem substituir a vida sem consequências nefastas para a mesma.

Como essa forma de cultura virtual não deixa de ser uma produção da própria vida, assim como o saber objetivo da ciência, resta dizer que a própria vida pode se perder ou correr riscos através de suas produções. O que levou Foucault (2005) a propor a definição, através da obra de Canguilhem, de que o que define a vida é a possibilidade de erro, de onde, talvez, viria a importância da questão da verdade ou distinção entre o falso e o verdadeiro na história do pensamento ocidental. Mas o sombrio é que mesmo a importância dessa distinção parece atualmente perder força em nossa cultura, inclusive filosófica, decadentes, segundo Castoriadis (1990), a par com a retração do pensamento político.

O atomismo social no coletivo virtual representa um grau mínimo de sublimação, nos termos de Castoriadis (1996), associado a um grau elevado de passividade, de telespectadores que substituem a própria vida pela vida dos "outros". Ou seja, na existência midiática,

[...] cada um vive nela outra existência que a sua, de modo que o conteúdo que vem ocupar seu espírito não

⁶ Tratamos da questão do consumo e da realidade virtual na cultura em Furlan (2016).

é mais produzido por ele mas pelo aparelho que se encarrega de tudo e, assim, de lhe fornecer suas imagens, suas esperanças, seus fantasmas, seus desejos, suas satisfações – imaginárias, mas que se tornam as únicas satisfações possíveis quando a existência midiática se torna a existência real. Essa sociedade não é tanto aquela dos assistidos sociais, mas essa dos assistidos mentais. (HENRY, 2011, p. 246).

O mais importante é que isso tudo parece simplesmente pôr fim à política, que só se realiza através da ocupação corpórea dos espaços comuns (HARDT, NEGRI, 2014; FLUSSER, 2015). O fato é que com a realidade virtual estamos sempre em outro lugar do que esse que habitamos de fato. Mais uma vez, claro que essa capacidade de se distanciar das forças efetivas do meio pode ser uma potência política; ela é, mesmo, segundo Merleau-Ponty, o que define nossa humanidade ou nos separa dos animais, mas desde que capaz de se efetivar na realidade em carne e osso.

Para concluir esse tópico, gostaríamos de mencionar outro ingrediente notável da vida contemporânea, que é a impressionante falta de tempo, sobretudo entre os mais integrados ao funcionamento do mercado capitalista. Também possibilitada pela revolução dos meios de comunicação e informação, além dos meios de transporte, reduziu-se o espaço do mundo através de uma aceleração estonteante do tempo – vivemos a dominação do tempo sobre o espaço. Trabalha-se sempre, cuja meta

será 24 horas 7 dias da semana, 24/7, conforme o título que Jonathan Crary (2015) escolheu para o “capitalismo tardio e os fins do sono”. Factível ou não, certamente expressa a sensação dominante daqueles que vivem mais integrados à modernidade. A possibilidade de estarmos interligados sempre ao trabalho e a aceleração das transformações dos meios de produção que buscam a manutenção das taxas de lucro – consequentemente, com a necessidade de crescimento constante –, conduz não apenas aos riscos ecológicos globais, decorrentes da capacidade de produção atual, mas também ao esgotamento de milhões de pessoas integradas nesse processo. Segundo a feliz expressão de Rosa (2013, p. 10), estamos correndo numa escada rolante descendente, não para subir mas para nos manter no mesmo lugar, ou seja, para não cair fora dela. Não é coincidência se a depressão se tornou a patologia do nosso século, essa da insuficiência do indivíduo diante das exigências sociais ou daquilo que se espera dele no trabalho. (EHANBERG, 2000).

De modo que, se temos hoje a capacidade produtiva que deveria nos liberar mais do tempo de trabalho obrigatório – hoje é possível, teoricamente, uma sociedade de tempo livre (CASTORIADIS, 1990, p. 13), a realidade se mostra inversa, decorrente das forças em concorrência no capitalismo globalizado.

Também é notável, em particular, o caráter destrutivo que essa aceleração do tempo tem sobre a natureza de

algumas atividades. Empresas pesadas, que naturalmente exigem planejamento e investimento de longo prazo, viram-se atreladas à velocidade dos mercados financeiros, das bolsas de investimento, que demandam resultados curtos ou imediatos. Executivos do setor reclamam da insensatez de transformarem os antigos balancetes anuais em documentos trimestrais por causa dos investidores das bolsas, o que perverte a natureza dessas empresas. (AUBERT, 2003). Curiosamente, mas não mera coincidência, assistimos a fenômeno semelhante nas pesquisas universitárias, obrigadas a resultados em curto prazo que pervertem a natureza do trabalho do pensamento e da boa pesquisa. Nesse caso, produzindo mais insignificância.

CONCLUSÕES

Posto isso tudo, não podemos acompanhar o resultado do trabalho de Myriam d'Allonnes (2012), que enfatiza que a crise da sociedade contemporânea repousa na crise das nossas "categorias de pensamento", que se "cristaliza" em "certas formas fixas e definidas: como a corrupção e o declínio do Estado-nação, a aliança do capitalismo e das 'massas', a atração da elite pelo 'populacho' etc." (p. 159).

Concordamos com a ênfase da autora no caráter aberto e indeterminado da modernidade, inscrito no projeto de autonomia do homem na história. É esse mesmo princípio que Castoriadis (1990, 1996) afirma como fundante da modernidade,

contrário ao princípio da heteronomia característico de todas as sociedades humanas desde então, excetuando a democracia grega antiga. Um movimento histórico com o qual Kant reconheceu o fim da metafísica, em seu sentido tradicional de alcançar verdades além da finitude da experiência humana.

Mas parece exagero concluir, daí, que a sociedade moderna inaugura na história humana a possibilidade de uma crise sem fim (título, aliás, do seu trabalho: *A crise sem fim, Ensaio sobre a experiência moderna do tempo*). A crise, lembrando, com a própria autora, seu significado médico, há de implicar sempre a presença de um mal-estar que demanda resolução, e não nos parece intrínseca à situação de incerteza ou estranheza a presença de um mal-estar. Ao contrário, ambas podem ser muito estimulantes à própria vida, para não dizer que fazem parte da condição da existência humana. (HEIDEGGER, 1989).

A autora "consegue" fazer da crise atual uma crise de identidade do homem (ocidental) no mundo diante de sua própria história. Em síntese, um problema "existencial".

O caráter incontornável da economia capitalista em nossas vidas aparece em sua obra sob os efeitos promovidos pelas revoluções tecnológicas e pela aceleração exponencial do tempo da vida, o que a autora apresenta a partir dos trabalhos de Hartog (2003) e Rosa (2013), que mostram que vivemos um tempo comprimido no presente devido à

aceleração das mudanças no mundo contemporâneo. Mais precisamente, vivemos a sensação de um tempo petrificado, no qual nada muda porque nada é estável. Ou seja, para haver percepção de mudança, há de haver um passado que se reconhece no presente, e a possibilidade de uma perspectiva futura na história, a possibilidade, pois, de uma política capaz de um projeto de sociedade humana alternativa. Mas a política, como ela destaca, encontra-se no que parece uma insuperável condição de reatividade: “Reação aos movimentos dos mercados financeiros, aos desarranjos ecológicos, às mutações sociais e culturais -, frequentemente, reação inoperante e impotente” (p. 130). Encontra-se, pois, sempre atrasada diante da situação dos fatos.

Em síntese:

A perda de referências de julgamento, o esgotamento de respostas tradicionais quanto a orientações em direção ao futuro, a intensificação da aceleração, a percepção de uma incerteza levada a um ponto extremo: essas características afetam a quase totalidade de nossa experiência contemporânea e testemunham mutações fundamentais. (ALLONNES, 2012, p. 193).

Esperamos ter mostrado que se trata muito mais do que isso.

É o que podemos sintetizar, brevemente, com um trabalho de Stéphane Haber (2013), que procura ser

mais completo ou menos parcial sobre a crise contemporânea, e que também contempla o seu caráter de violência que reclamamos no início.

Haber (2013) é um autor que, sem perder as referências críticas ao capitalismo, reconhece que de alguma forma o capitalismo responde a algumas demandas essenciais da vida, que vão além da simples satisfação material de suas necessidades, ainda que de forma ambivalente ou duvidosa. De modo semelhante a Henry, reconhece que há produções de formas de vida na história que são mais próprias ou impróprias à realização humana. Haber se filia, portanto, a certa concepção de vitalismo que, se não pode, melhor dizendo, não deve realizar o diagnóstico sobre as formas de vida a partir de uma concepção fechada da natureza humana - como o faria, se a plasticidade faz parte da vida, e na vida humana se abre a múltiplas possibilidades de realização de sentidos? -, pode e deve fazê-lo a partir dos seus resultados para a própria vida.

É assim que Haber assume a herança do pensamento da Teoria crítica (Escola de Frankfurt), fundada, ela mesma, nos precursores da sociologia alemã (Weber, Tönnies e Simmel), empenhados no diagnóstico crítico da modernidade. Um diagnóstico orientado não por um critério de bem absoluto que impõe normas à vida, “que permite identificar o mal real”, mas orientado pelo mal que se sente e que leva a identificar o que parece, em comparação, ser melhor.

(BERLAN, 2012, p. 61). Tal como a tese de Canguilhem (1943/2002) sobre a medicina, que antecipa o critério da crítica em Henry: a medicina não se apoia numa ciência fisiológica objetiva, fundada estatisticamente, mas na clínica. Isto é, a distinção entre o normal e o patológico é feita pela própria vida, a partir da distinção própria do bem-estar e do mal-estar, do que lhe faz bem e do que lhe faz mal, do que lhe favorece o crescimento e do que lhe embota.

Haber (2013) opera sobre a relação entre o movimento de autonomia da economia capitalista, aquela com a qual iniciamos através Polanyi, e as demandas mais próprias da vida. Mas, ao contrário desse último, para Haber, em proximidade com Boltanski e Chiapello (2011), a história do capitalismo revela uma plasticidade que mostra que o capitalismo sempre compôs, em certa medida, com algumas das demandas mais próprias da vida, mesmo considerando que, no mais das vezes, toda forma de liberação da vida no capitalismo é acompanhada de novas formas de dominação ou exploração. A inflexão mais visível desse ajuste, no capitalismo atual, dá-se através da expansão do trabalho imaterial:

O trabalho, tornando-se imaterial, torna-se cada vez mais permeável à expressão de poderes corporais e vitais. Em comparação com a época industrial, ele parece implicar um conjunto mais largo de competências, reclamar aos corpos e espíritos esforços mais variados, portanto, um

pouco mais à medida, de alguma maneira, da maleabilidade da vida mesma. (HABER, 2013, p. 32).

Em contrapartida, segundo Haber, por isso mesmo o capitalismo investiu mais profunda e detalhadamente sobre nossas próprias vidas, sobre a produção de nossa subjetividade, buscando confiscá-la para a otimização da própria economia, um fenômeno que, como sabemos, deu origem às teorias do biopoder.

Por fim, Haber também não deixa de mostrar o lado sombrio desse processo, tanto com a violência quanto com a irracionalidade do próprio sistema. Tentando recuperar a heurística marxista do conceito de alienação (o que não é nosso assunto, ao menos conceitual), ele destaca que todo esse processo, cuja velocidade cresce de modo exponencial (ROSA, 2013; GAULEJAC, HANIQUE, 2015), comporta também vários tipos de violência e opressão, cujas consequências parecem expressar o que Freud chamou pulsão de morte. Um sistema de vida, pois, cuja racionalidade econômica

[...] continua ligada, por laços de diferentes tipos, a múltiplas manifestações de repressão, de exploração, de exclusão, de violência, de manipulação e, emblema chocante de todo esse conjunto, à cegueira suicida própria à irresponsabilidade ambiental sistêmica. A alienação está aí, colocada no seio de lutas de classes que têm como particularidade histórica de serem levadas, doravante, por uma parte não

negligenciável de classes dominantes que puderam retomar a iniciativa sob a égide de potências dinâmicas reforçadas. Poderíamos mesmo dizer que há, sob muitos aspectos, radicalização e aceleração *nesse domínio também*. Ora, aqui, estamos antes do lado da pulsão de morte do que da mobilidade histórica ou da vitalidade existencial. Situamo-nos largamente, em todo caso, no domínio do grosseiro e da estupidez. (HABER, 2013, p. 34-35).

Mas gostaríamos de encerrar, mantendo o caráter problemático do nosso texto. A saber: parece-nos difícil não reconhecer que perdemos algo de essencial à vida com as novas tecnologias e a nova fase do capitalismo. Há algo no pessimismo de Henry e Castoriadis que parecem, se não mais verdadeiros, mais importantes do que essas visões mais completas do mundo da vida atual. Afinal, o mal-estar é sempre aquilo que totaliza para si a atenção da vida. Ou, melhor dizendo, “trata-se de compreender o mundo comum, não em sua integralidade, mas mais especificamente em sua negatividade, de identificar o que nele ‘vai mal’”. (BERLAN, 2012, p. 38). Naturalmente, nem sempre o pessimismo comporta a visão mais clara sobre a realidade, e, portanto, oferece as pistas sobre o que se pode fazer. O risco do pessimismo ou catastrofismo é ser paralisante. (FOESSEL, 2012). Mas um pessimismo exigente é um poderoso antídoto contra a acomodação de uma visão mais otimista da realidade. Como diz o

poeta, “o pessimismo é bom quando é fonte de energia”. (PESSOA, 2006, p. 23).

REFERÊNCIAS

- ALLONNES, M. R. *d’La crise sans fin, Essai sur l’expérience moderne du temps*. Paris: Seuil, 2012.
- ARENDT, H. A crise na cultura: Sua importância social e política. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. In: *Entre o passado e o futuro*, 5ª. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 248-281
- AUBERT, N. *Le culte de l’urgence, La société malade du temps*. Malesherbes (França): Flammarion, 2003.
- AUDIER, S. *Penser le neoliberalisme, Le moment néolibéral, Foucault et la crise du socialisme*. Lormont (França) : Le Bord de l’eau, 2015.
- BBC BRASIL (18 janeiro 2017). “Diante de Meirelles, diretora do FMI afirma que prioridade deve ser combate à desigualdade”, retirado de <http://www.bbc.com/portuguese/brasil-38670576>
- BERLAN, A. *La fabrique des derniers hommes, Retour sur le présent avec Tönnies, Simmel et Weber*. Paris: La Découverte, 2012.
- BOLTANSKI, L.; CHAPIELLO, E. *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard, 2011.
- CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. 5ª. ed. Trad. Maria Thereza R. de Carvalho Barrocas e Luiz Octávio F. Barreto Leite. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- CASTORIADIS, C. L’époque du conformisme généralisé. In: *Le monde morcelé, Les carrefours du labyrinthe 3*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. La culture dans une société démocratique. In: *La montée de l’insignifiance, Les carrefours du labyrinthe 4*. Paris : Éditions du Seuil, 1996.
- CHALMERS, A. O que é ciência, afinal? Trad Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 2000.

- CRARY, J. *24/7 : Capitalismo tardio e os fins do sono*, 2ª. ed. Trad. Joaquim Toledo Jr. São Paulo: Cosac Naify, 2014.
- DUBOIS, C. Heidegger. Introduction à une lecture. Paris: Seuil, 2000.
- FLUSSER, V. Do fim da política. In *Comunicologia, Reflexões sobre o futuro*. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 200-210.
- EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi, Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 2000.
- FOESSEL, M. *Après la fin du monde, Critique de la raison apocalyptique*. Paris: Seuil, 2012.
- FOUCAULT, M. Genealogia e Poder. In *Microfísica do Poder*, 13ª. ed. (Roberto Machado, trad., pp. 167-177). Rio de Janeiro: Graal, 1998a.
- _____. A casa dos loucos. In *Microfísica do Poder*, 13ª. ed. Trad. Roberto Machado, Rio de Janeiro: Graal, 1998b, p. 113-128.
- _____. A vida: a experiência e a ciência. In: Motta, M. B. (org.). *Ditos e Escritos*, v. 2. Trad. Elisa Monteiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 352-366.
- FURLAN, R. Cultura no ambiente tecnológico. In *Bergasse 19*, Revista de Psicanálise da Sociedade Brasileira de Psicanálise de Ribeirão Preto, 2016. v. VII, n.1, p. 78-101. Disponível em https://www.academia.edu/31435184/Cultura_no_ambiente_tecnol%C3%B3gico.pdf
- GAULEJAC, V. de, HANIQUE, F. *Le capitalisme paradoxant, Un système qui rend fou*. Paris: Seuil, 2015.
- GINSBURG, C. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*, 8ª. ed. Trad. Maria Betânia Amoroso e José Paulo Paes. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2006.
- HABER, S. *Penser le néo-capitalisme, Vie, capital et aliénation*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2013.
- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, 3ª. ed. Trad. Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, (1989). _____. L'époque des conceptions du monde. In *Chemins qui ne mènent nulle part*. Trad. Wolfgang Brokmeier. Paris: Gallimard, 2001, p. 99-146.
- HARDT, M. Declaração, Isto não é um manifesto. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: n-1 edições, 2014.
- HARTOG, F. *Régimes d'historicité, Présentisme et expériences du temps*. Paris: Seuil, 2003.
- HENRY, M. *La barbarie*. Paris: PUF, 2011.
- HUSSERL, E. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Trad. Gérard Granel. Paris: Gallimard, 1976.
- MARX, K. *O Capital*, v. 1. Trad. Regis Barbosa; Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.
- MERLEAU-PONTY, M. La guerre a eu lieu. In: *Œvres*. Paris: Gallimard, 1985, p. 105-120.
- _____. O homem e a adversidade. In? *Signos*. Trad. Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 253-275.
- _____. A crise do entendimento. In *Merleau-Ponty, Os Pensadores*. Trad. Marilena Chauí.. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 29-46.
- _____. *L'Institution. La Passivité. Notes de cours au Collège de France, 1954-1955*. Tours: Belin, 2003.
- OXFAM. *Uma economia para os 99%* (Estudo lançado em 16 de janeiro de 2017, prévio ao Fórum Econômico Mundial, em Davos). Retirado de <https://www.oxfam.org.br/publicacoes/uma-economia-para-os-99>
- PATOCKA, J. La civilisation technique. In *Essais Hérétiques*. Trad. Erika Abrams. Saint-Amand-Montrond (França): Verdier, 1999, p. 153-187.
- PESSOA, F. *Aforismos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- PIKETTY, T. *O capital no século XXI* (Monica Baumgarten de Bolle, trad.). Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014.
- POLANYI, K. *La grande transformation*. Trad. Malamoud, C.; Angeno, M. Paris: Gallimard, 1983.
- RICOEUR, P. La crise est-elle un phénomène spécifiquement moderne? 1988. Retirado de http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/crise-4.pdf

ROSA, H. *Accélération, Une critique sociale du temps*. Paris: La Découverte, 2013.

SILVA, F. L. A experiência universitária entre dois liberalismos. In *Tempo Social, Rev. Sociol. USP*, 1999, 11(1),1-47, São Paulo. Também disponível

em:<http://www.scielo.br/pdf/ts/v11n1/v11n1a01.pdf>

TAYLOR, C. *Le malaise de la modernité* (Charlotte Melançon, trad.). Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

____. *As fontes do Self*. Trad. A. U. Sobral; D. A. Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

____. Compréhension et ethnocentrisme. In *La liberté des modernes*. Paris: PUF, 1997, p. 195-219.

____. Foucault, la liberté, la vérité. In Couzens Hoy, D. (org.), *Michel Foucault, Lectures critiques*, p. 85-121. Bruxellas: De Boeck Université, 1989.

Submetido: 8 de fevereiro de 2017

Aceito: 13 de março de 2017

Possibilidade e Interesse: Acerca do Entediar-se em Kierkegaard

Possibility and Interest: about Boredom in Kierkegaard

Prof.^a Dr.^a Myrian Moreira Protásio

Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ¹

188

RESUMO

Nosso objetivo neste texto é buscar elementos para compreender o fenômeno do tédio no interior do pensamento de Kierkegaard. A motivação para essa investigação nos vem de discursos cada vez mais presentes na clínica psicológica que denunciam uma crescente indisposição para agir no mundo. A importância desse trabalho está em nos alertar para a diversidade de sentidos que um ato traz consigo, de forma a nos resguardar da sedução de nos entregarmos a uma compreensão mais superficial. Tal exercício é de fundamental importância para o aprimoramento da escuta clínica. Tomaremos algumas figuras ou personagens de Kierkegaard que dão voz a diferentes modalidades do tédio em textos que se encontram no interior dos dois volumes da obra *Ou-ou*. Serão eles: *Diapsalmata; Os estádios eróticos imediatos ou o erótico musical; A Rotação das culturas; Diário do sedutor e O equilíbrio entre o estético e o ético na formação da personalidade*. Como referência para nossas reflexões, recorreremos aos textos de Nuno Ferro (*Kierkegaard e o tédio*) e de Fogel (*Sobre homem e realidade*). Fogel diz que homem, vida, realidade devem ser compreendidos como possibilidade para a possibilidade, como variações, modos diferentes de ser e de se dispor nesta realidade. Ferro mostrará que o entediado está inerte diante das possibilidades. As possibilidades estão desvitalizadas, de modo que não aparecem para ele como um possível real, nem mesmo imaginativamente.

PALAVRAS-CHAVE

Tédio; Possibilidade; Kierkegaard; Interesse; Clínica Psicológica

¹ Email: myprotasio@yahoo.com.br

ABSTRACT

Our goal in this text is to look for elements to understand the phenomenon of boredom within Kierkegaard's thinking. The motivation for this investigation comes from speeches increasingly present in the psychological practice that denounce a growing indisposition to act in the world. The relevance of this work lies in calling attention to the diversity of meanings an act can denote, in order to prevent us from being seduced by a superficial apprehension of boredom. Such exercise is essential for the improvement of clinical listening. For that we will take some of Kierkegaard's figures or characters that give voice to different modalities of boredom inside the two volumes of the book *Either-or*. They are: *Diapsalmata*; *The immediate erotic stages or musical-erotic*; *Rotation of crops*; *the seducers' diary* and *the balance between the aesthetic and the ethical in the development of the personality*. As a reference for our considerations, we will resort to the texts of Nuno Ferro (*Kierkegaard e o tédio*) and Fogel (*Sobre homem e realidade*). Fogel says that man, life, reality, existing materializes as different dispositions, ways of being in this reality of possibility to possibility. Ferro will show that being bored is being inert to possibilities. The possibilities are devitalized, thus they do not seem like real or imaginative possibilities.

KEYWORDS

Boredom; Possibility; Kierkegaard; Interest; Psychological Clinic

INTRODUÇÃO

A obra de Kierkegaard é um manancial de descrição de estados ou disposições afetivas, ou seja, de modos particulares de existir. Escrevendo na primeira metade do século XIX, na Dinamarca, espaço e tempo em que reinava o domínio do pensamento idealista alemão, Kierkegaard constrói uma obra vasta e assistemática que tem como centro o indivíduo singular em meio à pluralidade abstrata do homem enquanto categoria universal. Kierkegaard se esforça por apontar para a concretude da vida, concretude esta que só pode ser experimentada singularmente e nunca "en masse", ou seja, sob forma de conceitos

universais ou de justificativas abstratas (teológicas, éticas, políticas, etc.). Desta forma, sua obra é um todo assistemático, constituído por diferentes vozes (os autores pseudonímicos e o próprio Kierkegaard, enquanto autor), mas também por vários personagens, cada qual podendo ser interpretado como uma disposição particular de existir, como um modo específico de realizar uma medida para sua existência.

Como, então, aparece a disposição do tédio no contexto do seu pensamento? De que forma, seguindo seus passos é possível efetivar uma fenomenologia da disposição tediosa na existência? O "gesto fenomenológico" (PROTASIO, 2013)

de Kierkegaard está se contrapondo à fenomenologia tal qual desenvolvida por Hegel, cuja força especulativa, na interpretação kierkegaardiana, é um exercício de pensamento que jamais alcança a vida. Segundo Kierkegaard, se Hegel houvesse assumido que sua lógica era apenas um experimento de pensamento, teria sido o maior pensador que jamais existiu.² Para o dinamarquês, compreender um fenômeno implica pensá-lo em sua força na existência, ou seja, buscar a vida do fenômeno, o que ele faz por meio da apresentação de personagens e tramas, os quais vão dando materialidade ao fenômeno em questão.

A motivação para realizar essa investigação nos vem de discursos cada vez mais presentes na clínica psicológica, que nos mostram uma crescente indisposição para agir no mundo. Ouvimos frases do tipo: *Não tenho vontade de fazer nada* (sic). A importância desse trabalho está em nos manter alertas para a diversidade de sentidos que um ato traz consigo, nos resguardando da sedução de nos entregarmos a uma compreensão mais genérica do que seria o tédio. O objetivo de nosso texto é, então, buscar elementos para pensarmos o

fenômeno (a vida) do tédio no interior do pensamento de Kierkegaard, entendendo que tal exercício de pensamento é de fundamental importância para o aprimoramento da escuta clínica.

Pensar a vida do tédio significa acompanhar a ação daquele que se entedia, pois um fenômeno só pode ser conhecido na medida em que é acompanhado em seu modo de aparecimento na vida de existentes. Para realizar tal tarefa é que tomaremos algumas figuras ou personagens de Kierkegaard que dão voz a diferentes modalidades do tédio no interior dos dois volumes da obra *Ou-ou*. (KIERKEGAARD, 1843). Como referência para nossas reflexões, recorreremos ao texto de Nuno Ferro (2012), *Kierkegaard e o tédio* e ao texto de Fogel (2015), intitulado *Sobre homem e realidade*. Com Fogel veremos que homem, vida, realidade devem ser compreendidos como possibilidade para a possibilidade, que o autor desdobra como disposição e *inter-esse*. Para ele, existir se materializa como variações, como modos diferentes de ser ou de se dispor nesta realidade de possibilidade para a possibilidade. Em Ferro encontraremos que o entediado está inerte diante das possibilidades. Duas questões nos guiarão, inicialmente, no diálogo com estes textos: o que devemos entender por possibilidade? E por interesse e disposição?

Nosso texto começará tentando responder a estas questões, tendo sempre em vista o fenômeno do tédio. Em seguida nos demoraremos no tema

² Justo (2005) destaca este elemento ao recolher, dos diários de Kierkegaard o seguinte parágrafo: "Se Hegel, tendo redigido a totalidade de sua lógica, tivesse escrito no prefácio que ela era somente um experimento em pensamento, no qual inclusivamente em muitas passagens se esquivara a algumas questões, seria decerto o maior pensador que alguma vez viveu. Assim, porém, é cômico." (KIERKEGAARD, in *Papirer*, V A 73, apud JUSTO, 2005, p.177).

da existência entediada. Nosso propósito é escrutinar algumas variações desta disposição na existência e as implicações que lhes são pertinentes. Veremos que a relação entre possibilidade, interesse e desinteresse se mostrará central na disposição do tédio. Tomaremos, inicialmente, personagens presentes nos seguintes textos da primeira parte da obra, de cunho estético: *Diapsalmata; Os estádios eróticos imediatos ou o erótico musical; A Rotação das culturas; Diário do sedutor*. Em seguida recorreremos à figura do Juiz Wilhelm, no texto *O equilíbrio entre o estético e o ético na formação da personalidade*, presente na segunda parte da obra *Ou-ou*. O juiz mostrará uma disposição diferente das figuras da primeira parte. Da tensão entre as figuras entediadas presentes nos dois volumes de *Ou-ou* (KIERKEGAARD, 1843) buscaremos considerar temáticas desenvolvidas em outros textos kierkegaardianos (angústia e desespero) que nos apontarão modos outros de compreensão da articulação da existência enquanto realidade da possibilidade para a possibilidade, ou seja, enquanto liberdade.

1. TÉDIO, POSSIBILIDADE E INTERESSE

No senso comum o tédio é compreendido como um sentimento humano marcado pela falta de estímulo, pelo desânimo frente aos afazeres ou por um aborrecimento frente à ausência de coisas

interessantes para fazer. A sensação de que o tempo passa muito lentamente é, também, uma característica desse estado de ânimo. Kierkegaard irá mostrar que, enquanto disposição afetiva na existência, o fenômeno do tédio relaciona-se com possibilidade. Como se dá essa relação? Fogel (2015), em seu esforço por explicitar o sentido de homem e de realidade, recorre a Haufniensis (KIERKEGAARD, 1844) que, ao se referir à angústia diz que esta é “a realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade” (p. 15). Fogel toma essa afirmação de Haufniensis para ressaltar que na existência não há nada previamente constituído e que se dê “fora dessa realidade, que é coisa nenhuma” (p. 16), e que homem, vida, existência é relação sem fundamento, devir, abertura, *realidade da liberdade como possibilidade para possibilidade*³. Começemos por tentar entender o que significa essa afirmação e como essa realidade se liga ao fenômeno do tédio.

Fogel (2015) desenvolve que a realidade do homem como possibilidade para a possibilidade diz de um já sempre estar disposto, de um modo ou de outro, junto às coisas, junto à vida, sempre *agindo*. Possibilidade não é algo que sobrevém ao homem, que lhe acomete ou que se lhe apresenta, mas, antes, sua própria

³ Álvaro Valls traduz da seguinte forma: “realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade” (KIERKEGAARD, 1844/2010a, p.45).

condição de já ser, desde sempre, disposto ao que lhe vem ao encontro, disposição, ou seja, possibilidade para a possibilidade. Possibilidade é, então, devir, abertura, pré-disposição que se realiza como modos de relação, como verbos, pois não há modo de relação fora do ato, fora do agir. E o que devemos entender pelo sentido de estar sempre disposto a? Ou por disposição?

Nuno Ferro (2012) esclarece sobre o que seria uma disposição: uma forma de contato com as coisas de tal modo que as coisas adquirem a tonalidade dessa forma de contato. Ele diz “As possibilidades dispensadas para mim pelo mundo estão animadas pela minha própria vida, pela relação que estabelecem ‘comigo’ [...] são como que *antecipações possíveis de mim.*” (p.24, grifos do autor). As disposições são, portanto, modos particulares de relação com as possibilidades, os quais se abrem frente à própria condição da existência como possibilidade para as possibilidades. Aqui aparece a realidade da existência como articulação imediata e inseparável entre disposição e ação. Disposição é, então, meio, modo de ser e estar e que sempre já se dá como verbo, ato.

Fogel (2015) refere-se a este meio, este *inter* como sentido, pois “quando um real qualquer se dá um sentido já se interpôs. Real, algo (*esse*) dá-se, mostra-se, *porque* tal sentido já se deu, já aconteceu, já se *interpôs*” (p. 26, grifos do autor). Climacus (KIERKEGAARD, 1846/2013 b) explicita que sentido é *interesse*, pois

vida já sempre acontece enquanto ação e nada há fora dessa relação. Diz Climacus: “a única realidade na qual um sujeito existente pode ir [...] é a sua própria realidade, o feito de sua existência, e esta realidade é seu interesse absoluto” (p. 318). Sentido, portanto, já sempre se deu em toda realidade, em toda ação do homem, é *inter-esse*. Não há vida fora dessa realidade. Deste modo, homem, vida, não pode escolher não ser possibilidade para a possibilidade, não ser disposição. O que há são variações, modos diferentes de ser ou de disposição nesta realidade. Esse elemento será destacado na crítica de Kierkegaard aos pensadores do idealismo alemão.

Patrick Stokes (2010) afirma que o termo interesse está presente na obra de Kierkegaard desde seus trabalhos pseudonímicos iniciais, em 1840, recebendo influência do idealismo alemão: “a palavra é idêntica em dinamarquês e em alemão, assim como a categoria do interesse e, mais particularmente, do interessante, é importante no trabalho dos alemães e dinamarqueses do tempo de Kierkegaard” (p. 19, tradução livre). Na estética de Schlegel, o interessante era uma categoria para a diferença entre literatura clássica e moderna; também Sibbern discute o interessante como categoria estética, como propriedade de um objeto que conjuga intelecto ou imaginação com movimento; Kant usa interesse em vários sentidos, operando-o como elemento chave para legitimar sua cognição moral e considerando que

“toda ação moral depende de que o agente experiencie um interesse” (p. 20); o uso de Hegel para a categoria interesse está relacionada com a particularidade da vontade individual, tendo pontos em comum com o sentido adotado por Kant. O problema apontado por Kierkegaard é o distanciamento da vida mesma em seu acontecer.

Embora Kierkegaard também faça uso das categorias do interesse e do interessante em seus escritos, essas categorias tem íntima relação com vida. Stokes (2010) afirma que há, inicialmente, dois sentidos nos quais Kierkegaard usa o termo interesse. No primeiro sentido, correlaciona-se com o sentido dos estádios estético, ético e religioso. Num outro sentido, relaciona-se com a tarefa de tornar-se si mesmo e, portanto, com a realidade da existência como possibilidade para a possibilidade. Como vimos acima, homem já sempre se dá como disposição, como modo de lida, como ação, como interesse. Vida é, então, ação, disposição, modo de ser e estar junto às coisas. E como podemos pensar o fenômeno do tédio enquanto disposição na existência?

O homem, não sendo previamente determinado como isso ou aquilo, mas sendo, desde sempre, possibilidade para as possibilidades, na medida em que existe, estabelece suas próprias determinações, ou seja, particulariza-se em seus modos de corresponder à situação de abertura originária e, conseqüentemente, às solicitações da possibilidade. Desta

forma, concluímos que tédio é uma possibilidade de correspondência (relação) na existência, uma disposição que se mostra em modos de existir, marcados por variações do interesse em relação à existência. Para que essa realidade apareça é que Kierkegaard *fala por meio da vida de alguns personagens*, em suas variações de interesse. Queremos saber como se articula o interesse em meio à disposição entediada, pois, como temos acentuado, não há tédio fora de vida, de modos de viver e de se dispor. Veremos que o tema dos estádios não está separado da tarefa de tornar-se si mesmo. Seguiremos com Ferro (2012), de modo a nos demormos na disposição do entediar-se.

2. INTERESSE E EXISTÊNCIA ENTEDIADA

Vimos, acima, que homem (ou vida) nada é fora da realidade da existência como possibilidade para a possibilidade. Homem, vida, existência, sempre já se dá, já se dispõe enquanto esta realidade de possibilidade para a possibilidade. Como, então, se dá a realidade da possibilidade para a possibilidade na disposição que conhecemos como tédio? Ferro (2012) elenca dois sentidos para possibilidade: um primeiro, em que possível é aquilo que não é logicamente contraditório. Neste caso, desde que não contradiga à lógica, a possibilidade está presente. O

problema, ele diz, é que esta possibilidade é abstrata, localizando-se em um “espaço vazio, sem contexto ou significado vital” (p. 23). No segundo sentido, ao qual ele se refere como o existencial, possível se relaciona comigo ou com um indivíduo qualquer. Possibilidade é aquilo que é possível para mim, “uma modalidade em que eu *posso* me instalar, que *posso* ocupar, um ser possível de *mim*, por isso dá *saída* e encaminhamento para a *minha* vida. As possibilidades são, portanto, *vias abertas*, estradas disponíveis para a existência” (p. 23, grifos do autor). Como se dá a *disposição*, ou seja, como pensar a primeira possibilidade do já estar sempre disposto, de um modo ou de outro, no fenômeno do tédio, que é o que está aqui em questão?

Ferro (2012) assinala a determinação própria do entediado, ou seja, sua disposição: “No tédio não há possibilidades” (p. 23). Diante das possibilidades, que seriam antecipações existenciais, ou seja, antecipações de mim mesmo, o entediado está “inerte e sem forças, cansado, porque ele não é solicitado de maneira nenhuma pelas possibilidades [...] o sujeito não é puxado por nada, de tal forma que é necessário empurrar a vida em vez de a perseguir, [...] a vida perdeu força” (p. 25). O que acontece com o entediado é que as possibilidades disponíveis no mundo, que são sempre animadas pela minha vida, pela relação que têm comigo, não estão ausentes, não são um nada inerte, mas estão suportadas pela

disposição mais originária que as anima. No caso do tédio, esta disposição é desvitalizadora, de forma que a possibilidade não aparece como um possível de mim, nem mesmo imaginativamente ou ao modo de uma antecipação. Diz Ferro (2012): “o espaço vital está deserto e o sujeito considera-se ausente dele. O tédio não é a destituição de significado das possibilidades *à vez*, mas a desertificação do horizonte vital” (p. 26). Não havendo nada, não havendo possibilidade essa disposição arrasta consigo o tempo, que é experimentado como parado. “No tédio há uma percepção quase direta do tempo, do tempo vazio; e o sujeito fica suspenso nele” (p. 27). É como se a existência acontecesse fora de seu espaço e tempo próprios, o espaço e o tempo de estar ligado ao que acontece, de ser atraído e seduzido pela possibilidade, de se deixar levar pela força que a possibilidade tem. No tédio não há nada, a possibilidade está morta, e a disposição, a constituição de sentido própria da relação que o homem é, tem a marca da indiferença.

Aqui aparece um elemento central no tédio, a perda do interesse. Nada se destaca em termos de valor, tudo aparece nivelado como um mesmo nada. Ferro (2012) assinala que tendemos, habitualmente, a pensar que o interesse é dado pela própria coisa, mas que não é assim, pois “as coisas valem o interesse que temos por elas, nem mais nem menos” (p. 30). Disso decorre que o interesse não tem fundamento, o que significa dizer que ele “não precisa de razões pra cair” (p.

30), ou seja, o interesse pode cair livremente. “O tédio vem, assim, do nada e traz consigo o poder do nada, *nadificando* todas as coisas” (p. 30, grifo do autor). Assim, não há coisas aborrecidas, mas as coisas são aborrecidas pela disposição que se tem diante delas. No entediar-se o que se tem é disposição de não disposição, uma posição (KIERKEGAARD, 1844), ainda que nadificada e destituída de sentido.

Continuamos acompanhamos Ferro (2012) quando ele afirma que “as disposições são modos do sentido da realidade e são, por isso, modulações do interesse, que admite muitas variações, chegando quase até à irrelevância” (p. 30). Para o autor, o interesse é o mais próprio de nós: “O interesse é, pois, a vida da alma, a respiração, como se disse” (p. 31). Estar interessado significa ser tocado pelas coisas, encontrar sentido nas coisas. Mas, como vimos o interesse não advém das coisas, e sim da disposição afetiva perante as coisas. Ele não é uma determinação, mas uma das possibilidades dadas pelo estado de abertura originária (liberdade, realidade da possibilidade para a possibilidade) em que se encontram todos os homens. O entediar-se, que vem do nada, que a tudo nadifica, tem uma força que aparece em meio a suas variações, em meio a gradações do interesse. Queremos investigar como se dão estas variações. Para isso buscaremos na obra *Ou-ou* de Kierkegaard (1843) modos de viver entediados em suas modulações de

desinteresse (indiferença) e interesse (engajamento). Fazendo isso, esperamos conquistar a “vida” destas variações dispositivas do tédio.

“A” E ALGUNS MODOS DE ENTEDIAR-SE: O DESINTERESSE

Tomaremos, inicialmente, o texto intitulado *Diapsalmata* (KIERKEGAARD, 1843/2013 a), o qual se constitui de aforismos dirigidos *ad se ipsum* (“para si próprio”, conforme p. 42, nota). Este é o primeiro texto da primeira parte que compõe a grande obra de 1843, *Ou-ou*, que ter por autor um certo “A”. Acompanhando os aforismos nós temos a possibilidade de *ouvir* os pensamentos de alguém que é refém da disposição do tédio e que se encontra *impedido* de fazer qualquer coisa: “Não me apetece fazer nada” (p. 44), ele escreve. Ferro (2012) assinala que numa forma mais leve e superficial esse impedimento pode aparecer como um não tenho vontade de fazer nada, submetido a justificativas que o indivíduo elenca para o não agir: “não me apetece andar, é demasiado extenuante [...] não me apetece deitar-me, pois teria de ficar deitado, e isso não me apetece ou haveria de levantar-me outra vez”. (KIERKEGAARD, 2013a, p. 44). No entanto, aponta Ferro, esta falta de vontade, sob uma solicitação drástica como um incêndio ou um filho em perigo, pode dar lugar, imediatamente, a um movimento. O que mostra que, embora o indivíduo

não tenha vontade, há *algo* que pode mobilizá-lo, por isso essa forma de tédio é mais superficial.

Numa forma mais profunda, a falta de vontade pode significar que *não há nada*, nenhum objeto, nenhuma solicitação. Um dos aforismos (KIERKEGAARD, 2013a) diz: “Para que sirvo eu? Para nada, ou seja, para o que for” (p. 55). Em outro: “A vida tornou-se para mim uma bebida amarga” (p. 54). Em outros aforismos encontramos: “Quando de manhã me levanto, volto novamente pra cama. Sinto-me melhor à noite, no instante em que apago a luz e puxo o edredão para cima da cabeça”. Essas falas nos parecem familiar, pois descreve algo que nos consultórios de psicologia ouvimos com frequência, na voz de pessoas que apresentam este mesmo tipo de disposição em que sair da cama de manhã é demasiado penoso. Para elas, seguir vivendo é uma grande dificuldade. O autor dos aforismos (KIERKEGAARD, 2013 a) diz: “Minha vida é como uma noite eterna [...] A minha vida é uma só cor. [...] A minha alma perdeu a possibilidade [...] Fico estirado, inerte; a única coisa que vejo é o vazio, a única coisa de que vivo é o vazio, a única coisa em que me movimento é o vazio” (p. 70). A forma do tédio profundo aparece por meio da descrição da vida como uma monocórdia, como a monotonia de uma noite eterna, como a perda de contato com qualquer solicitação no mundo. Por todo o texto o que vai sendo marcado é o esvaziamento de sentido, o que o autor descreve como

carência de possibilidade: “A minha alma perdeu a possibilidade. Houvesse eu de desejar algo para mim, e não desejaria então riqueza ou poder, mas a paixão da possibilidade” (p. 77). A tonalidade que se destaca neste modo de entediar-se é a de um esvaziamento de sentido que imobiliza e impede qualquer movimento. Mais uma vez nos ocorre o personagem de Merville (2008).

Em outros textos, da mesma obra, vemos variações nos modos de lidar com a vida e em relação ao entediar-se. No texto denominado *Os estádios eróticos imediatos ou o erótico musical* (KIERKEGAARD, 1843/2013a), o interesse aparece relacionado à categoria estética do interessante, entendida aqui como a correspondência imediata às solicitações do feminino. O feminino atrai Don Juan, e o sentido de sua vida é seguir as solicitações advindas do feminino, e ele mantém a vida preenchida pela sucessão de conquistas: “1003 conquistas só na Espanha. Até o amanhecer serão pelo menos mais 10”. (PROTASIO, 2014, p. 67). Sua vida está completamente imersa nessa correspondência imediata. Don Juan encontra-se disperso no interessante e sua vida é regida pela única possibilidade que lhe é aberta, a de seguir o feminino, sem espaço para reflexão ou intermediação, de forma que a possibilidade se converteu em necessidade em sua existência (Kierkegaard, 2010 b). Don Juan tem sua vida em uma consecução de agora, movido por seu interesse no

feminino, aquilo a que popularmente costumamos nos referir como: *ele não pode ver uma barra de saia*. Podemos notar que Don Juan não se entedia pois, ao contrário do personagem do texto *Diapsalmata*, tem sua vida totalmente preenchida pela perseguição ao feminino.

Em outro texto dessa mesma obra de 1843, intitulado *A Rotação das culturas* (KIERKEGAARD, 2013a), o autor ("A") afirma que "o tédio é a raiz de todo o mal" e que é deveras curioso que o tédio, que é em si mesmo de uma essência tão tranquila e plácida, possa ter uma tal força para acionar movimento. É um efeito acima de tudo mágico, o exercido pelo tédio, só que este efeito não é de atração, mas de repulsão (p.217). A força repulsiva, a que se refere o autor, fala do esforço constante que é exigido ao existente para que possa manter o tédio, ou o aborrecimento, à distância. Não podemos pensar que o modo de viver de Don Juan é expressão dessa força de repulsão?

Mas nessa obra *A Rotação das culturas* (KIERKEGAARD, 2013a) aparece, também, outra forma de disposição, na qual o interesse toma a forma de uma vontade que quer se impor às contingências. A estratégia presente no interior deste texto é a da persuasão por um modo de viver que evite do tédio. Partindo da premissa de que "todos os homens são entediantes" (KIERKEGAARD, 2013a, p. 321): uns (os pobres, a multidão) entediam os demais; outros (os que de alguma maneira andam muito

ocupados), entediam a si mesmos, o autor descreve, então, um verdadeiro *Ensaio para Uma Doutrina de Prudência Social*, conforme consta no subtítulo do texto, com vias a estabelecer um limite seguro entre o interesse pelas coisas e o modo de envolver-se com elas. Assim, vão sendo apresentados abstratamente (e prescritivamente) formas possíveis de um indivíduo se articular com o tédio de forma a mantê-lo à distancia.

A *arte* consiste em articular a existência de modo a manter o equilíbrio entre o que é solicitado pelo mundo e uma atitude de correspondência descompromissada. Neste caso, ao contrário de Don Juan, que é refém das circunstâncias (femininas) que se abrem para ele, aqui a possibilidade aparece mediada pela reflexão e pela vontade, que deve dirigir o interesse de forma a resguardar uma distância segura dos compromissos entediantes. Isso exige um esvaziamento do entusiasmo, por meio de uma atitude poética em ralação ao viver. Esse procedimento tem certa semelhança com as prescrições de autoajuda que nos são bem familiares, as quais apostam que o homem pode, por vontade, transformar sua disposição em relação aos caminhos do mundo, pode ter em suas mãos o controle do modo como vai lidar (se dispor, interessar-se) nas situações.

Sendo o tédio a raiz de todo o mal, deve ser mantido afastado. O autor "A" (KIERKEGAARD, 2010a) garante que dá pra fazer isso por meio

a uma existência poética. Mas, o que significa adotar um modo poético de existência? O que depreendemos é que viver poeticamente implica uma relação distanciada da existência, implica desenvolver uma certa disposição de imperturbabilidade, um desinteresse para com as solicitações do mundo. O autor do ensaio (KIERKEGAARD, 2013a) adverte, no entanto, que este desinteresse deve ser medido de forma a não ser completamente afastado das solicitações do mundo, nem ficar submetido a elas. Ele, então, procede a algumas orientações, que elencaremos a seguir. Quando se trata de envolvimento afetivo, por exemplo, ele sugere um indivíduo deve resguardar-se da amizade, pois esta se constitui num fardo que obriga uma pessoa a prestar assistência ao outro. Mas, diz ele, isso não implica não estabelecer relações, mas deve-se estar atento a poder escapar delas sempre que começarem a se tornar mais profundos.

Com relação ao matrimônio, o ensaísta (KIERKEGAARD, 2013a) é peremptório: “Que nunca se caia em casar” (p. 329), pois a mulher é a ruína do homem a partir do momento em que ele constrói um vínculo duradouro com ela. Em virtude do matrimônio as pessoas caem em uma fatal e perigosa continuidade de usos e costumes, que são amplamente indeterminados. Ele afirma, no entanto, que não é o caso de se abrir mão do erotismo, mas sim de manter a devida distância de forma a se resguardar de uma relação

perseverante, forte candidata a situações entediadas.

Nas relações profissionais, o ensaísta (KIERKEGAARD, 2013 a) sugere que se trabalhe sem assumir cargos específicos, pois nestes a pessoa se torna peça do jogo político, precisando submeter-se a leis que são profundamente tediosas. Como regra geral, ele defende que uma pessoa deve contentar-se com pouco e resguardar a possibilidade de ser dono de suas próprias operações. O princípio, aqui, é basicamente o da doutrina da prudência social, que ele baseia no método de rotação dos cultivos, que exige que se possa variar sem cessar e se manter produtivo. A execução desse método depende de se ir alterando o modo como se enxerga a realidade, sem assumir a seriedade de querer provar a realidade com o real e mantendo o olho sempre aberto para o que se oferece, podendo-se extrair do casual farto material de entretenimento. Para ele, agir com seriedade é o contrário de se conquistar uma vida interessante, ou seja, poética.

Contrariamente ao movimento inicial, descrito no *Diapsalmata*, onde imperava a paralisia, o tédio encontra neste texto da prudência social um tratamento que solicita e exige uma saída por meio de uma atitude ativa. O indivíduo deve dar, ele mesmo, a medida de sua existência. Também Johannes (KIERKEGAARD, 2013 a), personagem do último texto desta obra *Ou-ou*, intitulado *Diário do sedutor*, opta pela indiferença numa existência regida pelo interessante. Johannes

afirma ser o tédio a única coisa que teme, e mostra que desenvolveu a arte de viver poeticamente ao centrar sua existência na habilidade de realizar conquistas. Ele descreve, detalhadamente e em tom orgulhoso, os passos que deu para seduzir uma mocinha, Cordélia. Johannes não apresenta aquela indisposição para as coisas da vida, presente nos *Diapsalmata*, nem a obediência cega ao casual-feminino que lhe atravessa. As ocupações diárias, os desafios constantes não o atemorizam, antes, o mantém ocupado. Johannes cuida para que, assim que uma longa conquista tenha alcançado o seu ápice, outra já seja iniciada, deixando pouco espaço para que o tédio se instale, parecendo estar seguindo à risca os conselhos encontrados no texto da prudência social, que vimos acima: ele não só coloca em prática o que significa viver poeticamente, como ensina aos que têm contato com seus diários o modo como ele age para manter uma distância segura da disposição de compromissos e, conseqüentemente, do tédio.

Os textos que vimos até agora, do primeiro volume de *Ou-ou*, pertencem ao estágio estético, na medida em que a constituição de sentido está suspensa e o que resta são articulações tais como uma correspondência cega ao imediato, ao fortuito, à disposição de uma vida poética. Viver poeticamente significa ter a existência suspensa no espaço e no tempo, num relação desinteressada com a realidade de sua existência

como possibilidade para possibilidade. A finitude da possibilidade dá o tom de uma existência que desconhece o futuro ou a duração na existência. A variação constante parece garantir a distância do tédio. Na segunda parte desta obra *Ou-ou*, agora assinada por um certo “B” (KIERKEGAARD, 1843/2007), o Juiz Wilhelm parece acreditar que a repetição que constitui a vida cotidiana é uma garantia para a vida feliz, ou seja, para uma vida resguardada do entediar-se. Vejamos em que se baseia essa sua disposição.

“B”: O ENGAJAMENTO E O ENTEDIAR-SE

199

O juiz Wilhelm, numa carta intitulada *O equilíbrio entre o estético e o ético na formação da personalidade* (KIERKEGAARD, 2007), ao contrário dos textos da primeira parte, encontrou antídoto para o tédio justamente no engajamento com a vida. Esse discurso afina-se com o estágio ético, marcado pela consciência da continuação da existência e, conseqüentemente, pela decisão. O juiz está completamente à vontade com um tipo de vida que as personagens estéticas considerariam monótona e repetitiva. Ele ama os momentos diários nos quais passeia no parque com sua esposa; o sabor do chá diário, ao cair da tarde. Ele gosta de poder contar com a continuidade de sua existência ao modo mesmo em que ela já está. De fato, a vida organizada, planejada e comprometida com a realidade é

condição para o que ele entende por felicidade.

A repetição cotidiana e o comprometer-se, que tanto assustou os jovens que vimos nas disposições acima e que estão presentes na primeira parte do livro *Ou-ou* (KIERKEGAARD, 2013a), aparece como a própria redenção nesta segunda parte do livro. O juiz *quer* a vida que tem, quer seu compromisso com o trabalho, com a esposa, com a vida doméstica. Satisfeito consigo mesmo e com sua existência, o juiz convida o jovem da primeira parte do livro a tomar coragem e decidir-se por engajar-se e comprometer-se na vida. Na contramão dos conselhos presentes no texto da *Rotação das culturas* (KIERKEGAARD, 2013a), o juiz sugere ao jovem que ele deve tomar coragem e decidir-se por assumir compromissos, acolhendo o cotidiano como possibilidade de felicidade. Ele apela para que o jovem aceite a ajuda da tensão e da indecisão, que considere as requisições da vida e se decida por comprometer-se com elas. Wilhelm (KIERKEGAARD, 2007) dá seu próprio testemunho de que há alegria no estar comprometido, no entregar-se a um trabalho, a relações de amizade e, sobretudo, a uma relação amorosa e duradoura, e promete: a vida pode ser plena nesta entrega. O juiz usa a si mesmo como exemplo, mostrando como sua vida alcançou uma plenitude e uma alegria que ele não troca por nada.

Aquilo que parecia ser sinônimo de uma existência entediada aparece, na voz do juiz, como uma vida

extraordinária à qual ele se entrega alegremente, sem experimentar qualquer disposição entediada. Mas, o que garante que o engajamento com o trabalho, os amigos, a família, etc., características da vida ética, manterão o tédio afastado? Para o juiz, decisão implica perseverança e aprendizado constante. Ferro (2012) fala da impossibilidade de que esteja presente o tédio quando se está, de algum modo que seja, engajado nas possibilidades da vida, pois tédio implica distância em relação à vida, e quanto maior a distância, maior o tédio. Neste caso, as figuras da primeira parte do livro seriam as mais entediadas. Ele diz: “Tudo depende da relação com o que se faz” (p. 28). Mas, ele lembra, estar engajado pode ser, também desespero da vontade, ou seja, tentativa de determinar o modo como a possibilidade deve aparecer para mim. Neste caso, o interesse, o que se interpõe entre o sujeito e si mesmo, pode ser da ordem voluntarista de quem quer impor as condições e a forma como a existência deve se dar. Nesse sentido, o juiz, tal qual o conselheiro do texto *Rotação das culturas*, não estaria mantendo uma relação também superficial (e entediante) com a existência? Tentaremos nos demorar um pouco mais nesta questão a seguir.

200

3. O ENTEDIAR-SE E A LIBERDADE

O que parece estar em questão não são os conselhos presentes nos textos que consideramos, mas a perda

do movimento a que eles induzem. Diz Ferro (2012): “o tédio é a disposição que digere tudo o que encontra, mas só encontra o finito [...] o sujeito que está no tédio não considera senão o finito, não vislumbra nada para além disso” (p. 35). A solução passa a ser encontrar antídoto para o tédio nas coisas objetivas, no isto ou naquilo. Aqui podemos compreender a proposta do texto *A Rotação das culturas*, de centrar a saída do tédio na alteração das coisas e no controle do modo de lida com elas. O que significa dizer que o interesse do entediado está voltado para as coisas objetivas, para as coisas no mundo, que devem ser pressupostas como insignificantes, garantindo uma distância segura do tédio. O juiz tentou uma solução diferente. Partindo da inconsistência do interesse objetivo, ele afirmou seu próprio poder sobre o interesse, que ele centrou na decisão e na contenção da disposição. Ferro (2012) mostra que, em qualquer dos casos, o que se implica é o que ele denominou um *jogo do arbitrário*, entre o finito e a disposição. Evidencia-se a fragilidade desse jogo: “do ponto de vista objetivo, o arbitrário pressupõe a insignificância dos conteúdos; do ponto de vista subjetivo, a superioridade do sujeito sobre todo o dado” (p. 35). Segundo Justo (2005), o tema que surgirá ao final da segunda parte de *Ou-ou* é o *escolha de mim mesmo*, que “só pode ser efetiva escolha se houver onde escolher, se houver diversas possibilidades de

escolha” (p. 181-182), o que implica a abertura para o diverso e a saída de um fechamento em si mesmo. Tal abertura implica risco, cujo elemento é angústia.

Ferro (2012), invocando o texto da angústia, de Haufniensis, considera que o que está em questão no entediar-se deve ser entendido como “livre recusa da liberdade, da compreensão de si como tarefa existencial e há, portanto, a constituição de um movimento no qual a liberdade como que se enfeitiça a si mesma de modo a ficar prisioneira de si” (p. 38). Nestes termos o movimento (o ato) de entediar-se implica um endurecimento da lucidez. O juiz está considerando esse aspecto quando fala ao jovem para contar com sua própria memória, de forma a recuperar as consequências de sua existência, pois isso o ajudará a decidir e persistir na decisão. O entediar-se implica, também, em um fechamento em suas próprias convicções, o que Haufniensis (2010 a) denominará hermetismo, uma auto referencialidade que não pode ser partilhada sob pena de enxergar sua própria fragilidade. E, por fim, entediar-se é a reafirmação vazia da superioridade do indivíduo sobre o mundo, que será a afirmação da não liberdade. Ao ter em consideração apenas o aspecto finito e objetivo, o indivíduo está estabelecendo uma relação de indiferença não às coisas, mas à vida em si mesma, ou melhor, a si mesmo em sua vida. Está perdendo de vista o caráter transcendente da existência e se sustentando na

arbitrariedade de uma relação com as coisas contingentes, ficando esquecida a vida como realidade da possibilidade para a possibilidade (angústia), como abertura, devir, liberdade, transcendência.

PALAVRAS FINAIS: VIDA COMO POSSIBILIDADE PARA POSSIBILIDADE

Anticlimacus (KIERKEGAARD, 1849/2010 b) afirma que sem possível não se pode nem respirar. A realidade do homem/existência/vida se constitui como possibilidade para a possibilidade. Disposição (ou estado, conforme Haufniensis) é modo de se articular com o que vem ao encontro. É, como vimos, *inter-esse*. O homem não pode escolher não dispor-se, mas, pode escolher como articular-se com disposição. Anticlimacus vai mostrar que o elemento escolha é debitário do já estar consciente de si mesmo como esse que escolhe. Com estes elementos Anticlimacus constrói a *definição* de eu: o relacionar-se com a relação que consigo mesmo se relaciona. Ele enfatiza: o eu não é a relação, mas que a relação se relaciona com a relação que ele é. Assim, para compreender o eu, ou o desespero, é preciso atentar para o modo dessa relação. Foi o que fizemos acima, tentando entender várias modalidades, várias nuances do entediar-se. Em todas elas o elemento vontade estava presente, passando pelo desinteresse (falta de vontade) e alcançando formas passivas ou ativas de exercer a vontade. Anticlimacus se

refere a estas duas posições como desespero fraqueza (onde a vontade é passiva) ou desespero da força (onde a vontade é ativa). No primeiro caso, desespero fraqueza, o homem é refém das circunstâncias, contra as quais não pode nada. No segundo, quer impor sua força e determinação sobre as circunstâncias. Nos exemplos que seguimos acima, oriundos das duas partes da obra *Ou-ou*, vimos uma tensão pendular entre estas duas tendências. O que importa ressaltar é que não se trata de um ou-ou, uma alternativa no sentido de escolhendo isso estou livre daquilo, mas de um já estar sempre nessa tensão. Anticlimacus mostra que desespero é perda de movimento, é tentativa de tornar o círculo em uma linha reta, ou seja, de abolir a tensão, algo só possível abstratamente, pois vida é interesse, possibilidade. Vida é já estar sempre disposto em relação ao que vem ao encontro.

Fogel (2015) mostra que vida, existência, possibilidade, liberdade, são “um único e o mesmo acontecimento”, “um único e mesmo ato” (p. 29, grifos do autor). E interesse fala de um “modo de ser que já é sempre desde dentro (*inter*) de um modo possível de ser (*esse*) ou um verbo, isto é, possibilidade, isto é um sentido antecipador-realizador de toda e qualquer realidade possível” (p. 30). Interesse, ele diz, perfaz o meio, “o elemento vida no qual sempre já se está jogado ou inserido” (p. 30). Interesse diz de um modo de se fazer, de estar interessado, que é interpretação ou apropriação,

“dinâmica de se apropriar ou de trazer o interpretado para o domínio, o âmbito ou o horizonte de um próprio, a saber, o interesse ou o verbo em questão” (p. 30).

O que tentamos fazer foi nos mantermos numa atitude fenomenológica de escuta ao acontecimento do tédio como verbo, ação. Para isso fomos ao encontro do entediar-se de alguns personagens kierkegaardianos na tentativa de que ao “ser-aparecer; ser-ver; ser-perceber” (FOGEL, 2015, p. 46) enquanto vida os personagens tornassem visível o entediar-se enquanto tal. Isso é o que propriamente caracteriza o gesto fenomenológico. Encontramos a disposição à qual Haufniensis se refere como angústia, que consiste, ao mesmo tempo, em: campo de possibilidade para a possibilidade, de onde um salto para um novo estado *pode* acontecer; e em limite para o clínico ou para o conselheiro, pois aqui cada um de nós está só. Interrompemos aqui nossas reflexões, esperando ter levado o leitor a experimentar o papel fundamental desse *gesto* enquanto sustentação de um caminho de pensamento clínico (FEIJOO, 2017) que acompanha a “experiência da qual se quer saber sem alterar o seu rumo” (p. 79), deixando que a própria situação apareça em sua força de possibilidade para a possibilidade. Ao nos dobrarmos deste modo em relação ao entediar-se, tentamos tornar possível compreender as várias nuances que se esconde

naquilo que genericamente denominamos tédio.

REFERÊNCIAS

- FEIJOO, A. M. L. C. *Existência & Psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica existencial*. Rio de Janeiro: IFEN, 2017.
- FERRO, N. Kierkegaard e o Tédio. In: N. FERRO, (ed.), *Estudos sobre Kierkegaard*. São Paulo: Liber Ars, 2012, p. 17-44.
- FOGEL, G. Sobre homem e realidade. In G. FOGEL, (ed.), *Homem, Realidade, Interpretação*. Rio de Janeiro, Mauad X, 2015, p. 13-46.
- JUSTO, J. M. Posfácio Polinómio-Kierkegaard: Apresentação de um segmento de “experimentação em pensamento” In: KIERKEGAARD, (ed.), *In Vino Veritas*, Lisboa: Antígona, 2005, p. 175-206.
- _____. *O lo uno o lo otro. Un fragmento de vida*. (Darío González, trad.) Madrid: Editorial Trotta, 2007. v. 2.
- _____. *O conceito de angustia*. Petrópolis, RJ: Vozes. São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010a.
- _____. *O desespero humano*. (Adolfo Casais Monteiro, trad.) São Paulo: Editora Unesp, 2010b.
- _____. *Ou – ou Um fragmento de vida (primeira parte)*. (Elisabete M. de Sousa, Trad.) Lisboa: Relógio D’Água, 2013^a.
- _____. *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*. vol. I. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013b.
- PROTASIO, M. M. Um gesto fenomenológico de Søren Kierkegaard, *In Fenomenologia Hoje IV* Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.
- _____. *Da genialidade sensível ao amor à norma: consciência e existência em Kierkegaard*. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

STOKES, P. *Kierkegaard's Mirrors: interest, self, and Moral Vision*. UK e USA: Palgrave Macmillan, 2010.

Submetido: 13 de janeiro de 2017

Aceito: 17 de fevereiro de 2017

Hermenêutica em Montaigne e Gadamer: *Da Arte da Conversação (III, 8) e a Linguagem como Médiu[m] da Experiência*

Hermeneutics in Montaigne and Gadamer: The Art of Conversation (III, 8) and the Language as a Medium of Experience

205

Prof. Dr. Gilmar Henrique da Conceição
Adjunto do Curso de Filosofia da UNIOESTE¹

RESUMO

Este trabalho busca argumentar que a hermenêutica pode ser compreendida como a busca pela interpretação do sentido em Montaigne e em Gadamer. Para Montaigne o acontecimento faz o conhecimento, e não o conhecimento faz o acontecimento. Em Gadamer somente temos a 'explicação' e a 'descrição'. Ambos, porém, constata[m] que outras possibilidades de inquirição ficaram ocultas pela abstração e pelo logos. Neste sentido, a hermenêutica escava estas camadas esquecidas, soterradas ou desprezadas. Em suma, investigamos como se dá esta busca pelo sentido nestes dois autores seja por meio da conversação, seja por meio da linguagem. A ideia central que desenvolvemos está em que a conversação tem seu próprio espírito, e a linguagem que empregamos 'desvela' e deixa surgir algo que é a partir de então. Montaigne, inclusive, advoga a necessidade de uma nova linguagem para os filósofos pirrônicos que não podem expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem.

PALAVRAS-CHAVE

¹ Email: gilmarhenriqueconceicao@hotmail.com

Hermenêutica; Gadamer; Montaigne; Linguagem; Conversação

ABSTRACT

This work seeks to argue that hermeneutics can be understood as the search for the interpretation of meaning in Montaigne and Gadamer. For Montaigne the event makes the knowledge, and not the knowledge makes the event. In Gadamer we only have 'explanation' and 'description'. Both, however, find that other possibilities of inquisition are hidden by abstraction and logos. In this sense, hermeneutics excavates these layers forgotten, buried or despised. In short, we investigate how this search for meaning in these two authors is given either through conversation or through language. The central idea we develop is that the conversation has its own spirit, and the language we use 'unveils' and lets something arise that it is from then on. Montaigne even advocates the need for a new language for the Pyrrhonian philosophers who cannot express their general conception in any form of speech, since they would need a new language.

KEYWORDS

Hermeneutics; Gadamer; Montaigne; Language; Conversation

Nós, pesquisadores, intérpretes de nossos objetos de estudo – em diferentes graus de importância – somos impulsionados por um profundo desejo de conhecimento que, às vezes, presunçosamente parece pretender sondar a mente dos deuses, e como resultado encontramos uma Torre de Babel, ou a *diaphonia*, conforme o diagnóstico cético. O cético Montaigne, na esteira de Sexto Empírico (2000), entende que a parte maior do que sabemos é a menor do que ignoramos; ou seja, isso mesmo que pensamos saber é uma parte, e bem pequena, de nossa ignorância (II, 12, p. 252). Na *Apologia a Raymond Sebond* (II, 12) argumenta que o *Logos* não cumpre o que promete. Na constatação montaigniana dessa

impotência da razão, neste momento, nos perguntamos o quanto não foi omitido em nosso conhecimento, que julgamos 'objetivo' e 'neutro'. É exatamente a pretensão de encontrar uma rígida base teórica para a investigação científica que a filosofia hermenêutica rejeita como 'objetivismo'. Nesta direção, aprendemos com Gadamer (2008) que uma perspectiva básica da filosofia hermenêutica afirma que o intérprete e o objeto estão ligados por um contexto de tradição. Isso implica na existência prévia de uma compreensão do seu objeto quando o aborda, sendo, por esta razão, incapaz de começar com um espírito neutro.

Desse modo, o conceito daquilo que intervém na compreensão muda,

consequentemente, da reprodução de um objeto pré-determinado, para a participação na comunicação existente entre passado e presente. Assim, somente temos a 'explicação' e a 'descrição'. É este o sentido da afirmação de Montaigne, quando diz que não pinta o ser, pinta a passagem.

Os *Ensaíos* almejam pintar o *eu* experimentado na vivência como mutável em toda a sua amplitude de variações, com o resultado paradoxal que Montaigne a todo o momento reconhece ao buscar retratar o que está em variação. Por intermédio dessa autodescrição, o ensaísta eleva-se acima do eu do respectivo instante, e visualiza todo o seu ser nos conflitos da sociedade. Seus escritos tornam-se o meio da totalização e objetivação das autoexperiências e, dessa maneira, o meio da identidade própria. Entre Montaigne e seus escritos ocorre um processo recíproco de constituição e de consubstanciação com o autor: “[C] Não fiz meu livro mais do que meu livro me fez, livro consubstancial a seu autor”. (II, 18, p. 498). Claro, Montaigne fala sob uma perspectiva cética. Evidentemente, porém, o movimento do ceticismo não pode se interromper no próprio ceticismo porque ele se apresenta para Montaigne exatamente como a descrição do movimento, do instante, do 'corcoveio', da “passagem” que ele pinta. (III, 2, p. 27).

Não consigo fixar meu objeto. Ele vai confuso e cambaleante, com

uma embriaguez natural. Tomo-o nesse ponto, como ele é no instante em que dele me ocupo. Não retrato o ser. Retrato a passagem; não a passagem de uma idade para outra ou, como diz o povo, de sete em sete anos, mas de dia para dia, de minuto para minuto. É preciso ajustar minha história ao momento. Daqui a pouco poderei mudar, não apenas de fortuna, mas também de intenção. Este é um registro de acontecimentos diversos e mutáveis e de pensamentos indecisos e, se calhar, opostos: ou porque eu seja um outro eu, ou porque capte os objetos por outras circunstâncias e considerações. (III, 2, p. 27-28).

Nosso argumento considera que pretender possuir a certeza absoluta envolve, por si mesmo, uma presunção de conhecimento; e essa mesma presunção se faz presente a despeito de nosso juízo oscilar entre opiniões contraditórias a que, a cada vez, agarramo-nos como se tivessem, de modo geral, uma solidez maior do que elas podem revelar se consideradas no decorrer do tempo: “A presunção é nossa doença natural e original. A mais calamitosa e frágil das criaturas é o homem, e ao mesmo tempo a mais orgulhosa” (II, 12, p. 181). Muito daquilo que pensamos saber de fato não o sabemos. E talvez haja algo de sabido na nossa ignorância, como nos provoca o estudo da hermenêutica. Na verdade, as possibilidades do saber e do fazer ficaram na semiescuridão com o

Iluminismo. Ou seja, outras possibilidades de inquirição ficaram ocultas pela abstração. A hermenêutica é um valioso instrumento de escavação destas camadas esquecidas, soterradas ou desprezadas. Em sua busca que parece não ter fim, Montaigne afirma que registra tão somente suas 'opiniões'. O que Montaigne opina é para expor a medida de sua visão, não a medida das coisas, coerente com a perspectiva cética. Ou seja, ele testa de forma aguda e permanente seu próprio juízo acerca de sua filosofia, a partir da investigação (*zétesis*) cética. Aos seus pensamentos, ele chama de 'fantasias'. Concordo com Montaigne quando ressalta a importância da '*phantasie*' para o investigador, bem como quando entende que o ceticismo, por exemplo, precisaria de uma nova linguagem, visto que a que usamos é assertiva. A linguagem de Montaigne é, notoriamente, dubitativa, e vários termos utilizados por ele têm significados diversos, por isso ele advoga a necessidade de uma nova linguagem para os filósofos pirrônicos: "[A] Observo os filósofos pirrônicos, que não podem expressar sua concepção geral em nenhuma forma de falar, pois precisariam de uma nova linguagem. A nossa é toda formada de proposições afirmativas, que lhes são inteiramente hostis" (II, 12, p. 291). Em certos momentos de seus *Ensaaios*, dá a impressão de que quer chegar a outra explicação

daquilo que sugere. O leitor é desafiado a pensar por si mesmo. Montaigne nos mostra nossas formas mestras de ser, e indica que a subjetividade é universal e singular:

A utilidade da reflexão situa-se não na busca de uma verdade capaz de estancar a investigação, mas numa valorização da própria investigação em seu caráter simultaneamente singular e provisório, capaz de nos oferecer indefinidamente, no que possui de casual e imprevisto, uma transformação do próprio objeto examinado. Se dela emergem, para aquele que investiga, tanto figuras relativamente estáveis daquele que investiga para si mesmo (formas mestras implantadas pelo costume e pela natureza) como figuras que se possam oferecer aos leitores como imagens da própria experiência humana, ela nos mostra, ao mesmo tempo, que a pretensão de estabelecer uma clara partilha entre o que há de universal e de singular na experiência subjetiva tende a ser apenas uma ilusão a mais, gerada pela incapacidade de irmos além na mesma investigação. Eis-nos afinal diante de um filósofo de nova figura que permanece ainda, em boa medida, a descobrir. (EVA, 2007, p. 497).

Por outro lado, Montaigne rejeita o debate escolástico rígido e artificial dos eruditos com seus preâmbulos e digressões, bem como a linguagem dos advogados, porque o ensaísta

busca argumentar com propriedade, e isso ele encontra entre as pessoas do povo, por isso, afirma: “Eu preferiria que meu filho aprendesse a falar nas tavernas e não nas escolas de eloquência”. (III, 8, p. 212). Em suma, repele a linguagem pedantesca e prefere a dos criados a popular: “Possa eu servir-me apenas das que servem aos mercados de Paris!”. (I, 26, p. 257).

É a comunicação entre os homens que nos oferece a própria definição de humanidade: “Apenas pela palavra somos homens e nos ligamos uns aos outros. Se conhecêssemos o horror e o peso da mentira, iríamos persegui-la a fogo mais merecidamente que outros crimes” (I, 9, p. 51). Não somos homens e nem dependemos socialmente uns dos outros senão pela palavra. Quanto à linguagem falsa esta “é menos sociável do que o silêncio”. (I, 9, p. 52). Portanto, a sociedade é natural ao ser humano: “[B] Não há nada tão dissociável e sociável do que o homem: um por seu vício, o outro por sua natureza” (I, 39, p. 355). A natureza humana é sociável somente por sua perversão pode deixar de sê-lo. A sociabilidade faz parte da própria condição humana. Se num primeiro momento a linguagem pode parecer expressão *par excellence* de sociabilidade, Montaigne pondera, porém, que repele tanto a linguagem falsa que confessa preferir estar “na companhia de um cachorro conhecido do que na de um homem cuja

linguagem nos é desconhecida”. (I, 9, p. 52). Com o passar dos anos, Montaigne se revela cada vez mais em sua escrita: “Sobre o plano afetivo, notadamente, os *Ensaio*s de 1588 mostram uma sensibilidade ainda mais acentuada, um sentimento da mais profunda solidariedade humana, um interesse manifesto pela vida cotidiana dos camponeses, sua linguagem e seus infortúnios”. (NAKAM, 1993, p. 379).

Em Montaigne, de certa forma, a razão se nega radicalmente e se afirma nessa mesma negação. A razão teórica conserva valor em seu uso negativo, como crítica que destrói os ídolos da razão errante, as verdades, as instituições, o costume, a lei, o Estado etc. Dessa maneira, observamos dois vetores em Montaigne: renúncia aos julgamentos absolutos em política (posicionando-se apenas como uma parte) e negação da conotação objetiva dos conceitos (transformando-os em categorias de avaliação). O ensaísta submete os valores instituídos pelo crivo da dúvida corrosiva:

No momento em que a dúvida sistemática é fundada na razão, não atinge mais somente as “quimeras e monstros fantásticos” de uma meditação solitária; toda opinião creditada aos olhos do pensador ou do grupo ao qual pertence sujeita-se à jurisdição da dúvida, e fornece oportunidade para interrogações corrosivas da “zetética”. Reduzidos a seu estatuto de crenças e de comportamentos contingentes, os

valores instituídos são confrontados com as “fantasias” individuais e submetidos, com elas, a um julgamento de tal modo mais ousado que mede, sem cessar, suas audácias e reconhece suas temeridades. (TOURNON, 2004, p. 128).

Como já observamos, às suas ideias, o ensaísta chama de “opiniões” (II, 10, p. 114) que buscam expressar o conhecimento mais plausível que ele tem da realidade. Afirma que não procura dar a conhecer as coisas e sim a si mesmo. O que Montaigne opina é para expor a medida de sua visão, não a medida das coisas, coerente com a perspectiva cética. Ou seja, ele testa de forma aguda e permanente seu próprio juízo acerca de sua filosofia, a partir da investigação (*zétesis*) cética. Aos seus pensamentos, ele chama de ‘fantasias’. Por isso, avalia as coisas de que trata: “[A] Assim, não dou garantia de certeza alguma, a não ser de revelar até que ponto chega, nesse momento, o conhecimento que tenho delas. Não se dê atenção às matérias e sim à maneira como as apresento” (II, 10, p. 114). Montaigne parece ter razão, uma vez somente o apoio da busca pela compreensão do eu (e do familiar) torna possível avançar para o desconhecido, retirar algo desse desconhecido, alargando a nossa própria experiência do mundo. Talvez, possamos chamar hermenêutica a essa experiência de,

inclusive, interpretar o interpretado. Afinal, há sempre um mundo já interpretado, já organizado nas suas relações básicas, em que a experiência entra como algo novo, que afeta o que tem conduzido as nossas expectativas e efetuando a própria reorganização. Em razão disso, por meio da nossa finitude, da particularidade da nossa ‘essência’, é que se detecta toda a variedade de linguagens e o diálogo infinito abre-se na direção daquilo que somos:

Esta discussão mostra de que forma deve ser entendida a pretensão de universalidade adequada à dimensão hermenêutica. A compreensão está associada à linguagem, mas esta afirmação não nos leva a qualquer relativismo linguístico. É efetivamente verdade que vivemos dentro de uma linguagem, mas a linguagem não é um sistema de sinais que enviamos com o auxílio de uma chave telegráfica, quando entramos na central ou no posto de transmissão. Isto não é falar, pois não possui a infinidade do ato linguisticamente criativo, que nos permite uma experiência do mundo. (BLEICHER, 1980, p. 195).

Montaigne parece estar incansavelmente perseguindo a *aletheia*, mas o que ele encontra são fantasias, opiniões e costumes. Todavia, ele não se cansa dessa busca, pois entende que dizer que a verdade

não existe é tão dogmático quanto afirmar que a verdade existe. Quiçá a dimensão fundamental da hermenêutica seja a busca pela 'fala genuína', que tem algo a dizer. A expressão 'hermenêutica' remete a Hermes (um dos deuses olímpicos), e possuidor de vários atributos, tais como o mensageiro dos deuses e o guia das almas dos mortos para o reino de Hades. Saliente-se que Hermes não só anunciava textualmente as mensagens dos deuses aos mortais, mas atuava também como 'intérprete, tornando as palavras inteligíveis e significativas. Como resultante disso, a hermenêutica tem duas tarefas: a primeira, determinar o conteúdo do significado exato de uma palavra, frase, texto, entre outros elementos. A segunda, descobrir as instruções contidas em formas simbólicas. Heidegger (2008) salienta o primeiro atributo de Hermes, e registra que ele traz a mensagem do destino. Ou seja, este mensageiro é aquele que anuncia porque escutou uma mensagem divina e a interpretou.

Se pudermos indicar aspectos centrais, diríamos que a hermenêutica tem sido empregue, numa fase inicial, em três níveis: a) para auxiliar as discussões sobre a linguagem do texto, dando eventualmente origem à filosofia; b) para facilitar a exegese da literatura bíblica; c) para guiar a jurisdição. Inclusive, encontramos no Montaigne magistrado e advogado o problema hermenêutico na

interpretação e produção das leis. Montaigne chama a atenção para um problema que permanece atual quando reconhece que qualquer documento legal é incapaz de tratar todas as circunstâncias ao longo do tempo. Assim, mostra que o juiz tem à sua frente uma infinita variedade de circunstâncias humanas para acomodar às regras gerais. Ou, como escreve Gadamer, o juiz tem a tarefa hermenêutica de adaptar o significado do texto à situação concreta em que o texto está se referindo ou de compreender o texto de uma maneira diferente como a ocasião exige.

Em termos gerais, a hermenêutica pode ser compreendida como a busca pela interpretação do sentido. Trata-se, assim, do 'problema da hermenêutica', ou em outras palavras da percepção de que as expressões humanas contêm uma componente significativa, que tem de ser reconhecida como tal por um sujeito e transposta para o seu próprio sistema de valores e significados. (BLEICHER, 1980). Basicamente, a questão é saber como é possível este processo e com tornar objetivas as descrições de sentido subjetivamente intencional, tendo em conta o fato de passarem pela subjetividade do próprio intérprete.

Como um marco deste debate acerca da hermenêutica temos a obra do teólogo protestante

Schleiermacher², que constitui um ponto alto sobre a arte da interpretação desde a origem do pensamento grego antigo. Neste autor, a hermenêutica pode ser vista como doutrina geral no trabalho especial de interpretação da Bíblia. Ainda que a sua perspectiva se circunscreva a esta interpretação, é nele que encontramos a primeira discussão da linguística como *médium* universal da humanidade, que entra no 'círculo hermenêutico' como aquele todo em relação ao qual as partes individuais ganham o próprio significado. A relação circular pensada por Gadamer compreende que se deve compreender o todo pelas suas partes e as partes pelo todo. Assim, a antecipação do sentido, que abrange toda a tradição, deveria levar à compreensão explícita de que as próprias partes, que são determinadas pelo todo, determinam também o todo.

² 'Em retrospectiva, a importância de Schleiermacher na história da hermenêutica reside, principalmente, no impulso que deu ao pensamento de Dilthey. No período de cinquenta anos, a hermenêutica passou de um sistema de interpretação apenas relevante para a teologia e a filosofia, para uma metodologia de uma nova ciência: *Geisteswissenschaften*'. (BLEICHER, 1980, p. 29). Dilthey reivindica para a investigação rigorosa, aquela área que fora banida como 'metafísica', trazendo, mais uma vez, a proveitosa comunhão do que fora artificialmente separado: ciência e Vida, teoria e práxis. Ou seja, ele também abre espaço para a crença.

Vivemos e nos entendemos em um mundo de linguagem. Gadamer desenvolve o tema do ser que é trazido à linguagem do ser que chega à linguagem abrindo-se a si mesmo. A linguisticidade do Ser encontrou com Gadamer, expressão em conceitos como *wirkungsgeschichte* (história das repercussões), *zugehörigkeit* (pertença), *Spiel* (jogo) e *Gespräch* (diálogo), que são quase completamente intermutáveis e apontam para a possibilidade da verdade como revelação, ou *Horizontverschmelzung*, fusão dos horizontes. (GADAMER, 2008). De fato, a linguagem é o modo de operação fundamental do nosso ser no mundo e a forma abrangente da constituição do mundo. Hermenêutico também é um termo trabalhado por Heidegger, posteriormente.

Dessa maneira, é exatamente na perspectiva de encontrar uma base teórica para a investigação científica do sentido que a filosofia hermenêutica rejeita como 'objetivismo'. O intérprete e o objeto estão ligados por um contexto de tradição, o que implica a existência prévia de uma compreensão do seu objeto quando o aborda, sendo, por isso, incapaz de começar com um espírito neutro. O conceito daquilo que intervém na compreensão muda, conseqüentemente, da reprodução de um objeto pré-determinado, para a participação na comunicação existente entre passado e presente. Existindo um conhecimento histórico e

linguístico adequado, o intérprete encontra-se em posição de compreender melhor a obra do autor do que este a compreendeu. Dilthey faz remontar esta possibilidade à concepção de Fichte (da alma como possuidora de intuição consciente e inconsciente) e descobre que o intérprete que segue conscienciosamente o fio do pensamento do autor terá de trazer para o nível consciente muitos elementos que ficariam inconscientes neste último. Desse modo, o intérprete compreenderá o pensamento do autor, melhor do que ele se compreendeu a si mesmo. (BLEICHER, 1980).

A finalidade da compreensão de um texto pode, assim, deixar de ser o reconhecimento objetivo do sentido almejado pelo autor, passando para o aparecimento praticamente relevante, em que o próprio sujeito muda pelo fato de se conscientizar das novas hipóteses de existência e da sua responsabilidade em relação ao seu próprio futuro. Desse modo, o conhecimento hermenêutico pode ser entendido como uma possibilidade mais alargada que devemos desenvolver, superando limitações epistemológicas. Como escreve Gadamer, não são tanto os nossos juízos, como os nossos preconceitos, que constituem a nossa existência. (GADAMER, 2008). Em outras palavras, é preciso restituir o devido lugar a um conceito positivo de preconceito, que foi expulso do nosso uso linguístico pelo Iluminismo

francês. Os preconceitos necessitam de reabilitação hermenêutica, pois não são forçosamente errados e injustificados, a fim de distorcerem inevitavelmente a verdade. Os preconceitos são orientações da nossa abertura em relação ao mundo.

Portanto, não há um instante-zero entre o sujeito e o objeto; esta relação já aparece acontecendo numa rede de significação. Além da hermenêutica filosófica, em que toda tradução é interpretação, conforme Gadamer, tanto a reprodução de uma obra de arte musical, bem como a observação de uma pintura em um quadro, quanto a leitura de uma poesia são 'compreensão'. O autor conclui, então, que toda reprodução já é interpretação desde o início e quer ser correta enquanto tal. A aplicação é um momento do próprio compreender. Considera que o ser que se pode compreender é linguagem, mas alerta que esta frase não significa o domínio absoluto daquele que compreende sobre o ser; ao contrário, afirma que o ser não é experimentado onde algo pode ser construído e assim concebido por nós mesmos, mas lá onde aquilo que acontece pode ser simplesmente compreendido. É esta a razão pela qual Gadamer expõe a respeito do caráter próprio da linguagem como a forma de realização do compreender, abarca tanto a consciência 'pré-hermenêutica' quanto todas as formas de uma consciência hermenêutica. Todavia, salienta que para que haja consciência

hermenêutica é preciso que algo se torne questionável na tradição:

Para que possa tornar-se uma consciência expressa da tarefa hermenêutica de apropriar-se da tradição é preciso que esta tradição, cuja essência consiste em continuar transmitindo naturalmente aquilo que é transmitido, possa ter-se tornado questionável. (GADAMER, 2008, p. 20).

Ainda que com perspectivas diferentes, Gadamer refere-se à experiência do tu para qualquer compreensão, e Montaigne refere-se ao relato do eu que se descobre no instante desse mesmo fluxo. Ambos referem-se à experiência de si como algo que está diante de mim e que me obriga a um reconhecimento; e exatamente por isso pode ser 'compreendido'. Desse modo, esse compreender não compreende o tu (no caso de Gadamer), nem o eu como substância (no caso de Montaigne). Parece-me que em ambos há essa percepção da hermenêutica não como uma doutrina do método, mas como uma teoria da experiência real, que é o pensamento.

Como mencionamos, no estudo dos *Ensaaios*, o leitor é parte integrante da prática e da teoria hermenêutica de Montaigne, não apenas como receptor, mas também como um intérprete. De fato, no que se refere à escolha de percursos e à lógica na sucessão de

vários discursos, cabe ao leitor e pesquisador de Montaigne assumir a responsabilidade pela argumentação. Isso dificulta o estudo de quem busca um sistema filosófico em um autor avesso a isso. A própria posição de Montaigne acerca da relação entre suas noções oferece-se ao leitor na forma de um problema a ser resolvido. É a filosofia de sua experiência pessoal que condensa em seus escritos, de forma que o valor argumentativo está em convidar cada leitor a consultar a sua própria experiência para aferir o valor da descrição que faz nos *Ensaaios*. O ensaísta convida seus leitores a empregarem eles mesmos seus próprios juízos, aos quais é expressamente transferida a responsabilidade de aplicarem a si mesmo aquilo que Montaigne mostra de si.

214

CONCLUSÕES

Para concluir, quero tentar organizar algumas aproximações entre Gadamer e Montaigne acerca da conversação. Do primeiro me ative ao capítulo "A linguagem como médium da experiência"³ e do segundo *Da arte*

³ Trata-se de um tópico do *Verdade e Método I*, Terceira Parte, intitulada 'A virada ontológica da hermenêutica no fio condutor da linguagem'. (GADAMER, 2008, p. 497).

da conversação (III, 8)⁴, como já explicitamos.

Acompanhando a letra de Gadamer lemos que quanto mais autêntica uma conversação, tanto menos ela se encontra sob a direção da vontade de um outro dos interlocutores. Para este autor, a conversação autêntica nunca é aquela que queríamos levar. Pelo contrário, é mais adequado afirmar que nos 'enredamos' numa conversação, uma vez que a conversação toma seus rumos, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter algo como uma direção, mas nela não são os interlocutores que dirigem; eles são dirigidos. Gadamer infere que o que 'surgirá' de uma conversação ninguém pode saber antecipadamente, seja como concordância, seja como divergência. Portanto, a conversação tem seu próprio espírito e a linguagem que empregamos 'desvela' e deixa surgir algo que é a partir de então.

É melhor para a conversação que os interlocutores falem a mesma língua, pois a linguagem é o meio em que se realizam o acordo dos interlocutores, bem como o entendimento sobre a coisa em questão. No caso disso não ser possível, recorreremos aos tradutores e intérpretes. A situação do tradutor e a do interprete, basicamente, são a

mesma. Logo, é legítimo referir-se a uma 'conversação hermenêutica', mas isso não significa que a situação hermenêutica frente aos textos seja idêntica à que se dá entre dois seres humanos numa conversação. Gadamer entende que depender da tradução do interprete é um caso extremo que reduplica o processo hermenêutico," a conversação: é a conversa do intérprete com o outro e nossa própria conversa com o interprete". (GADAMER, 2008, p. 499). Há um trecho da escrita de Gadamer que poderia perfeitamente ser assinada pelo próprio Montaigne:

A conversação é um processo de acordo. Toda verdadeira conversação implica nossa reação frente ao outro, implica deixar realmente espaço pra seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo como essa individualidade mas compreender aquilo que ele diz. Importa respeitar o direito objetivo de sua opinião, a fim de podermos chegar a um acordo em relação ao assunto em questão. (GADAMER, 2008, p. 499).

Como exímio mediador e apaziguador, Montaigne debate a "arte da conversação" (III, 8, p. 203) e ressalta a importância de se falar a propósito. Afinal, em situações como de guerra civil - nas quais as diferentes partes se massacram - são urgentes encontros políticos e conversas que busquem a

⁴ Como se observa, este é o capítulo 8, do terceiro volume dos *Ensaíos*. (MONTAIGNE, 2001, p. 203).

sobrevivência da comunidade e a preservação do bem público. Todavia, Montaigne quer pensamentos que, desde o início, ataquem o ponto principal do problema, uma vez que se posiciona contra a arrogância importuna e belicosa dos pregadores políticos que, qualquer tolice que digam, sempre se expressam em um estilo de profeta e legislador. (III, 13). O ensaísta indaga: O que há de mais social do que a conversação? Ora, este é o mais frutuoso e natural exercício de nosso espírito: “O estudo dos livros é um movimento lânguido e fraco que não aquece, ao passo que a conversação ensina e exercita de um só golpe. E a unanimidade é uma característica totalmente tediosa na conversação” (III, 8, p. 206). A fraqueza da razão individual será pelo menos parcialmente compensada por essa troca constante e sincera entre indivíduos. A importância que Montaigne atribui a essas relações não vem do fato de que elas promovem o indivíduo, mas, ao contrário, porque procuram mostrar os limites do indivíduo. *A culture de la contrariété*⁵

⁵ Montaigne afirma que se instrui mais por ir contra os modelos do que por imitá-los: “Pode haver alguns com meu temperamento – eu que me instruo mais por oposição do que pelo exemplo, e mais por evitar do que por acompanhar” (III, 8, p.205). Em seguida, o ensaísta cita o caso de “um antigo tocador de lira, que Pausânias conta que costumava obrigar seus discípulos a irem ouvir um mau músico que habitava em frente, para que aprendessem a

que Montaigne elogia no *Da arte da conversação* (III, 8) não é uma receita psicológica; ela repousa sobre o torpor da razão no indivíduo isolado. Nós não somos, nós nos construímos, por oposição, nas conversas e, de modo geral, nas relações sociais: a ação não pode ser mais do que uma reação. As regras desse tipo de troca, numa filosofia que não reconhece a verdade, repousam na fidelidade à palavra, isto é, na honestidade. Ser honesto e sincero é uma exigência imperiosa porque nunca podemos ter a certeza de possuímos a verdade.

No pensamento cético de Montaigne, a consciência nua, a consciência sem a segurança ontológica, toma o lugar de todas as formações discursivas. A consciência é a instância que possibilita distanciar-se de si mesmo, o que implica julgar-se como algo alheio, mostrar-se como algo de terceiros: “Não me amo tão insensivelmente e não estou tão preso e confundido em mim mesmo que não me possa distinguir e examinar com distanciamento – como a um vizinho, como a uma árvore”. (III, 8, p. 234). Ser livre para si mesmo é poder exteriorizar-se e objetivar-se sem falsidades. Montaigne faz da verdade, no sentido cético, a condição da vida política:

detestar suas dissonâncias e seus compassos errados”. (III, 8, p. 205).

[A] Como nosso entendimento mútuo se conduz unicamente pelo caminho da palavra, quem a falsear está traindo a sociedade humana. É o único instrumento por meio do qual se comunicam nossas vontades e nossos pensamentos, é o intérprete de nossa alma; se nos faltar, não mais nos sustentamos, não mais nos conhecemos uns aos outros. Se nos enganar, rompe todo nosso relacionamento e dissolve todos os laços da sociedade. (II, 18, p. 501).

Na escrita de Montaigne, o partido dos céticos, por não aderir a nenhuma seita, dispõe-se à conversação, desimpedido dos estreitos limites das doutrinas ou qualquer outro constrangimento que possa interferir no exame de partidos contrários ao seu. Um dos argumentos apresentados na filosofia antiga contra os céticos é a acusação de *apraxia*, mas Montaigne não quer permanecer na *apraxia*; ao contrário, busca a deliberação e a adesão a uma parte. Reconhece que o comércio dos homens encontra seu ponto de confluência na tópica da conversação civil. Na frequentação da sociedade, se Montaigne pudesse expor-se nu, ele o faria, contrapondo-se à dissimulação, às máscaras, aos artifícios e à hipocrisia.

A conversação é o instrumento por excelência do exercício da vida civil: política, moral, filosofia, usos e costumes se manifestam em discursos orais e escritos, constituindo formas

de interação e embate na vida em sociedade. A confiança constitui o fundamento do social, e está no centro de seu pensamento político.

Finalmente, ao longo dos *Ensaios*, Montaigne interroga o conhecimento. De seu Lado, Gadamer também pergunta: O que é conhecer? O que é compreender? Em seguida, registra que sua investigação coloca a questão ao todo da experiência humana do mundo e da práxis da vida: “Falando kantianamente, ela pergunta como é possível à compreensão?”. (GADAMER, 2008, p. 16)

REFERÊNCIAS

- BLEICHER, J. *Contemporary hermeneutics: hermeneutics as method, philosophy and critique*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1980.
- DUMONT, J.-P. *Le scepticisme et le phenomene*. Paris: Philosophique, 1972.
- EMPÍRICO, S. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. para o inglês R. G. Bury. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 2000.
- EVA, L. A. *A Figura do filósofo: ceticismo e subjetividade em Montaigne*. São Paulo: Loyola, 2007.
- GADAMER, H.-G. *Verdade e Método*. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- MONTAIGNE, M. *Os Ensaios*. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 2002, 2006. (Coleção Paidéia). 3 v.
- _____. *Les Essais*. Ed. Pierre Villey. Paris: PUF, 1988. (Coleção Quadriridge).
- NAKAM, G. *Montaigne et son temps*. Paris: Gallimard, 1993.

PORCHAT, O. Sobre o que aparece. *Sképsis*, São Paulo, n. 1, p. 17, 2007.

TOURNON, A. *Justice and Law: on the reverse side of de Essays*. The Cambridge Companion to Montaigne. New York: Cambridge University Press, 2005.

VILLEY, M. *A formação do pensamento jurídico moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

Submetido: 10 de fevereiro de 2017

Aceito: 13 de março de 2017

Sobre a Estética do Feio em Karl Rosenkranz e Christian Hermann Weisse

On the Aesthetics of the Ugly in Karl Rosenkranz and Christian Hermann Weisse

Prof. Dr. Diogo Ferrer

Departamento de Filosofia da Universidade de Coimbra¹

218

RESUMO

Este artigo estuda alguns aspectos de uma das maiores transformações na história do pensamento estético, nomeadamente, a teorização estética do feio. A seguir a referências a concepções estéticas do feio em E. Lessing e F. Schlegel, é estudada a concepção dialética do feio segundo o *Sistema da Estética* (1830) de Ch. H. Weisse, da escola hegeliana. O feio é entendido então como a aparição não sublimada da contradição inerente ao finito. Esta concepção abre caminho à *Estética do Feio*, de K. Rosenkranz, a única e certamente primeira estética do feio, completa, independente e sistemática. Através do estudo das suas teses principais e de alguns exemplos citados pelo autor, mostra-se como a estética do feio de Rosenkranz, apesar da sua pertença ainda em parte a cânones clássicos, abre o caminho para a autonomização do feio e à substituição de uma estética da beleza por outros valores, participando de um movimento de transformação da razão mais geral iniciado no final do séc. XVIII.

PALAVRAS-CHAVE

Estética do Feio; Rosenkranz; Weisse; Metafísica

ABSTRACT

¹ Email: ferrer.diogo@gmail.com

This article studies some issues in a main transformation in the history of aesthetic thought, namely the rise of a systematic theory of ugliness. After some references to the aesthetical conceptions of ugliness in G. E. Lessing and F. Schlegel, it is studied the dialectical conception of Ch. H. Weisse's *System der Ästhetik* (1830), an author of the Hegelian school. The ugliness is understood as the non-sublimated exhibition of the contradictions pertaining to the finite. This conception paves the way to K. Rosenkranz's *Ästhetik des Häßlichen*, the only and surely the first complete, independent and systematic aesthetics of ugliness. The study of its main thesis and of some examples referred to by Rosenkranz, shows that although still obeying to classical patterns, his aesthetics opened the way to the aesthetical autonomy of ugliness and the substitution of beauty by other aesthetic values. It participates thus of a more general movement of transformation of reason that started at the end of the 18th Century.

KEYWORDS

Aesthetics of the Ugly; Rosenkranz; Weisse; Metaphysics

1. A ESTÉTICA DO FEIO DE WEISSE E ANTECEDENTES

Uma das maiores transformações na história do pensamento estético, senão mesmo a mais radical, foi a separação da estética em relação a uma teoria do belo ou, numa outra perspectiva, também da arte em relação ao conceito do belo. Mas ao passo que a arte desde sempre representou, além do que vemos como belo, também aquilo que podemos designar o feio,² a respectiva teoria

manteve-se bastante aquém da expressão artística, faltando-lhe a mesma espontaneidade da arte, bem como os conceitos adequados para lidar com a questão – para não falar agora da relação do paradigma belo-feio com outros paradigmas ou predicados apropriados à expressão do valor estético.

A atenção à questão do feio e aos motivos da sua representação ganhou urgência teórica, sobretudo a partir da dissolução dos cânones clássicos, que coincidiu com a crítica da metafísica e o emergir do romantismo, a partir de finais do séc. XVIII. Neste contexto, provavelmente a única, e certamente a primeira estética do feio, completa, independente e sistemática, é a obra de Karl Rosenkranz, *Estética do Feio*

² Sobre este ponto, consulte-se U. Eco (dir.), *História do Feio* (trad. A. M. da Rocha, Difel, 2007) ou, por exemplo, os estudos de G. Müller ou de M. Fuhrmann in H. Jaus (ed), *Die nicht mehr schönen Künste: Grenzphänomene des Ästhetischen* (München, 1991³). Com diversos estudos sobre o tema, v. tb. de A. Veríssimo Serrão et al. (eds.), *O Feio para Além do Belo* (Lisboa, 2012). Também com uma reflexão teórica e exemplificação especialmente pertinentes acerca do trivial, do sórdido ou do escabroso, v. J.

Galard, "Estética e Política: O mal-estar na imagem. O trivial e a sua representação", in *Discurso* 41 (2011), p. 30-45.

(*Ästhetik des Häßlichen*), de 1853. (ROSENKRANZ, 2007). Rosenkranz, nascido em 1805, converteu-se ainda como estudante ao hegelianismo, em virtude da leitura da *Fenomenologia do Espírito* que, segundo o seu testemunho, “conduziu a uma revolução no seu pensamento, a um êxtase intelectual.” (KLICHE, 2007, p. 468).³

Os antecedentes do tratamento teórico da questão em Rosenkranz são os escritos de Lessing, *Laocoonte* (1766) e de Fr. Schlegel, “Sobre o estudo da poesia grega” (1795). Segundo Lessing, o repulsivo, dado “o seu efeito desagradável, que é mais acentuado ainda do que o do feio, não pode, ainda menos do que o feio, tornar-se em si e por si mesmo um objeto, nem da poesia, nem da pintura.” (LESSING, 1974, p. 158). A representação do feio é justificada, por isso, apenas como um meio para “produzir e acentuar determinadas sensações mistas.” (LESSING, 1974, p. 149). Fr. Schlegel, por sua vez, exige uma “teoria do feio” que funcione como um “código criminal” que sirva à crítica para “castigar o feio nas artes modernas”.⁴

³ Sobre a *Estética do Feio* de Rosenkranz é indispensável o artigo de L. Ribeiro dos Santos (“Karl Rosenkranz e a confirmação do feio como categoria estética”, in A. V. Serrão et al., *op. cit.*, pp. 87-110), que analisa a obra e insere-a em diversos contextos relevantes, próximos e mais afastados.

⁴ Cf. Kliche (2007, p. 462): “Über das Studium der griechischen Poesie”, Paderborn, 1982, p. 245. V. o artigo citado L. Ribeiro dos Santos, p. 98-99.

Embora não seja citado por Rosenkranz, um antecedente teórico importante e mais próximo encontra-se, já em 1830, no *Sistema da Estética como Ciência da Ideia da Beleza* de Christian Hermann Weisse (WEISSE, 1830), onde se encontram diversas páginas de pensamento sistemático sobre o feio. Em três parágrafos da obra, Weisse, também da escola hegeliana, apresenta uma teoria acerca do feio que parece apenas repetir conclusões de tipo clacissista que atribuem ao feio um valor puramente negativo de sinal de decadência da arte ou de complemento e acentuação para a exposição do belo. O tratamento dialético que Weisse dá ao tema confere-lhe, porém, inevitavelmente, um carácter marcadamente contemporâneo, que justifica uma maior atenção no contexto da estética do feio.

Weisse entende o feio em relação direta com o belo por intermédio do sublime. Este é a ideia completa do belo, que apreende também o seu oposto numa unidade superadora do belo e do feio unilaterais. Assim, “a consideração que mantém os conceitos estéticos simples numa pura abstração e, simultaneamente, pretende desenvolvê-los de modo rigorosamente dialético uns a partir dos outros, não pode intimidar-se em exprimir o duro princípio de que *a beleza* – como imediatamente existindo, ou seja, como belo, e posta em unidade imediata com o seu conceito geral que, apreendido nessa oposição, seria a sublimidade – é o

feio.”⁵ O sublime, cuja teoria se desenvolve crescentemente a partir do séc. XVIII, e é presença frequente na teoria estética da escola hegeliana (SANTOS, 2002) seria a unidade do belo com o feio, ou seja, o belo dotado daquilo que ultrapassa o seu limite de medida, ordem, perfeição ou figura,

⁵ “Diejenige Betrachtung also, welche die einfachen ästhetischen Begriffe in reiner Abstraction festhalten und zugleich streng dialektisch sie aus einander entwickeln will, darf sich nicht scheuen, den harten Satz auszusprechen: daß die Schönheit — als unmittelbar Daseiendes, d. h. als Schönes, und in gleich unmittelbarer Einheit gesetzt mit ihrem allgemeinen Begriffe, welcher in diesem Gegensatze gefaßt die Erhabenheit wäre — das Häßliche ist.” (WEISSE, 1830, p. 176). (Os itálicos na tradução não pertencem ao original.) Para esta questão cf. Ana Carrasco Conde, *La limpidez del mal. El mal y la historia en la filosofía de F. W. J. Schelling*, Murcia, 2013, p. 186-188 Este princípio de inversão, com afirmações do género “o belo [...] é o feio” é tornado possível sobretudo pelo desenvolvimento do pensamento de Schelling, que enuncia, na sua *Freiheitschrift*: “o perfeito é o imperfeito” ou “o bem é o mal” (“das Vollkommene ist das Unvollkommene”, “das Gute ist das Böse” (SW VII, p. 342)). Ressaltei alguns aspectos desta transformação da razão no período da filosofia clássica alemão in D. Ferrer, “Entre Filosofia Transcendental e Dialéctica: O Percurso do Idealismo Alemão”, in: D. Ferrer & L. Utteich (Eds.): *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica: Idealismo – Fenomenologia – Hermenêutica*, Coimbra, 2015, p. 131-163. Rosenkranz reencontra o tema na arte do seu tempo: “Die moderne französische Tragik nach ihrem Grundsatz, le laid c’est le beau [...]” (ROSENKRANZ, 2007, p. 244), referindo-se certamente a Victor Hugo, como se pode entender das considerações de Jauss, “Die klassische und die christliche Rechtfertigung des Hässlichen in mittelalterlicher Tradition”, in Jauss (dir.), *op. cit.*, p. 143-168; esp. p. 143-144.

pela exposição do desmesurado, excessivo, violento e terrível, elementos que serão integrados pelo romantismo. Weisse entende então o sublime como a ligação originária entre o belo e o feio. Em termos gerais, argumenta que o sublime corresponde ao conceito puro e geral da beleza, ou seja, a beleza como puro conceito, que ultrapassa por isso o sensível. Nesta sua forma completa, o belo é, assim, a superação do belo sensível. O sublime exprime então o limite do finito e a sua elevação além de si. E o feio resulta do belo na medida em que a sublimidade é a expressão da limitação do finito e do sensível em si mesmo.

Um exemplo, que mais que exemplo é paradigma, permite entender mais claramente o argumento de Weisse. Um corpo morto, em decomposição, por exemplo, exprime a contradição não resolvida na natureza entre a vida e a morte, na medida em que a natureza não é capaz de expor, no seu elemento, a superação sublime da morte. É neste limite e incapacidade do sensível que se produz o feio. O feio é a ausência de sublimação, por excelência o bloqueio dialético do conceito. A beleza, que se liga essencialmente à vida, à capacidade de reunião de tensões, traz em si a contradição inerente ao finito, ou seja, a morte. No nosso exemplo, o corpo natural em decomposição é feio e repulsivo porque a limitação não está aqui sublimada em algo mais elevado

do que a própria vida natural. Nesta condição de bloqueio do conceito, a resolução da oposição inerente ao sensível só se pode dar de um modo negativo, e o belo é também o feio. E lemos então que “justamente esta feiura expõe-se como a realidade imediata, embora transformada, daquela sublimidade que a natureza, por assim dizer, visava com a oposição da aparição da vida e da morte; contudo, enquanto a natureza não faz ligar a manifestação da morte a um outro elemento além do corpo da vida, ela não é capaz de alcançar aquela sublimidade mas, em seu lugar, produz o feio.”⁶ Este exprime então o belo que era para ser sublime mas não chegou a ser, o frustrar que “visava” (“beabsichtigte”), mas não alcançou o que visava. Em termos simples, o feio consiste somente na aparição não sublimada da contradição inerente ao finito. Mas se se questionar que outro resultado sublime pode ter a morte para além da decomposição horrível do corpo outrora vivo, a resposta encontra-se na ideia de que a morte, uma vez interiorizada, i.e., no elemento da sublimação, é o começo do espírito, da consciência – ou seja, segundo Hegel é

⁶ “Eben diese Häßlichkeit aber stellt sich dar als die unmittelbare, wiewohl umgeschlagene Wirklichkeit jener Erhabenheit, welche die Natur, so zu sagen, in dem Gegensätze der Erscheinung von Leben und Tod beabsichtigte, aber, solange sie die Erscheinung des Todes nicht an ein anderes Element anknüpft, als der Körper des Lebens ist, sie nicht zu erreichen vermag, sondern statt ihrer das Häßliche hervorbringt.” (WEISSE, 1830, p. 178)

o conceito limite da filosofia da natureza, que permite a passagem a um outro elemento, o espírito.

Esta identidade do belo e do feio não serve, contudo, segundo Weisse para uma aceitação do valor estético do feio, mas para a sua condenação como belo invertido. “A feiura deve, por isso, apreender-se como a beleza invertida ou de pernas para o ar: pois que justamente aquela negação absoluta por intermédio da qual a particularidade abstracta que, segundo a sua determinação, deveria ser superada ou suprimida em algo de superior, é tornada no princípio positivo desse superior, é a queda desse superior, ou a perversão dos seus elementos. Por isso, a verdade, que é superada na beleza, torna-se na feiura necessariamente a falsidade e a mentira, a saber, a mentira da existência da universalidade do que é absolutamente espiritual no fenómeno particular.”⁷

Weisse entende a beleza como a promessa de um mundo outro, e a intuição do feio como a infelicidade de uma promessa quebrada de maneira

⁷ “Die Haßlichkeit ist demnach zu fassen als die verkehrte oder auf den Kopf gestellte Schönheit: denn eben jene absolute Negation, durch welche die abstracte Besonderheit, die ihrer Bestimmung nach aufgehoben in einem Höhern sein soll, zum positiven Princip dieses Höheren gemacht wird, ist Abfall von diesem Höheren, oder Verkehrung der Elemente desselben. Darum wird die Wahrheit, die in der Schönheit aufgehoben ist, in der Häßlichkeit notwendig zur Unwahrheit und Lüge, nämlich zur erlogenen Existenz der Allgemeinheit des absolut Geistigen in der besonderen Erscheinung.” (WEISSE, 1830, p. 179).

“cruel e horrível” pela “mentira do ocaso deste mundo no elemento que lhe é adequado, o elemento da universalidade pura e espiritual, e pela sua continuação no elemento da particularidade despedaçada e dilacerada.”⁸ Feio é, assim, o que não conseguiu sublimar a oposição inerente ao finito e permanece, como uma fractura exposta, na contradição, isto é, o mundo cujo ocaso não realiza a sua verdade no “elemento puro e espiritual”, mas permanece no mesmo plano. Weisse pretende, de facto, condenar o feio como a mentira de uma promessa quebrada, e contudo, se retirarmos a carga teológica pressuposta no texto, e na verdade nem sempre explícita, encontramos formulações legítimas de uma teoria crítica, pela qual o feio não é ele mesmo a quebra da promessa, mas apenas a representação ou inevitável e constitutiva mimese disso. O morto mantém-se como morto-vivo, sob uma forma corrompida, quando “o que pareceu ultrapassado mantém-se em vida, porque falhou o momento da

sua efectivação.”⁹ O feio é apenas a presença do passado não superado, a ausência do sublime.

Outro ponto de originalidade do pensamento de Weisse é o modo como reconhece e procura explicar o atractivo do feio. Weisse reconhece, ao contrário dos teóricos anteriores, que o conteúdo do feio é “efectivamente espiritual e absoluto”.¹⁰ Por via do sublime, como se viu, “está presente no feio a mesma substância do espírito absoluto que faz belo o belo; e é essa mesma substância que confere ao feio aquela força atractiva sirénica e fascinante que, sobre muitos, não actua menos poderosamente, mas até mais poderosamente, do que o poder do próprio belo.”¹¹ O fascínio das obras feias é, segundo Weisse, que elas são “a voz dilacerante da queixa por essa perda [sc. de um paraíso

⁸ “Die Seligkeit des Anschauens der Schönheit wird zur Unseligkeit und Verdammnis, indem das Bewußtsein des Ewigen und Notwendigen, dem die Erfüllung mit der von ihm geforderten Welt versprochen ward, durch die Lüge des Untergangs dieser Welt in dem ihr gemäßen Elemente der reinen, geistigen Allgemeinheit, und ihr Fortbestehens in dem Elemente der gebrochenen und zerrissenen Besonderheit, sich grausam und füchterlich getäuscht findet.” (WEISSE, 1830, p. 179).

⁹ São estas as palavras de abertura da *Dialética Negativa* de Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M., 1975, p.15: “Philosophie, die einmal überholt schien, erhält sich am Leben, weil der Augenblick ihrer Verwirklichung versumt ward.”

¹⁰ “wirklich ein geistiger und absoluter”. (WEISSE, 1830, p. 171).

¹¹ “Wie man von einer in dem Bösen fortwirkenden Macht des Guten oder der Gottheit gesprochen hat, welche die Substanz desselben ausmache, aber wegen ihres Abfalls und der Verkehrung der in ihr enthaltenen Elemente den Begriff des Guten verunreinigt und getrübt darstelle: so ist in dem Häßlichen dieselbe Substanz des absoluten Geistes gegenwärtig, welche das Schöne zum Schönen machte; und sie ist es, welche dem Häßlichen jene sirenenartig anziehende, und fesselnde Kraft ertheilt, die auf Viele nicht minder mächtig, ja mächtiger wirkt, als die Macht der Schönheit selbst.” (WEISSE, 1830, p. 180).

perdido de inocência e felicidade] e da inominável nostalgia desse mundo desaparecido, que traz em si a certeza do seu não-cumprimento.”¹² Weisse parece dar voz ao sentido em parte protestativo e crítico, em parte mimético e expressivo do feio frente a uma realidade entendida como insuficiente e contraditória. Este modo de integrar o negativo e de lhe conferir sentido é tornado teoricamente possível pela filosofia dialéctica de Hegel, está culturalmente patente no romantismo, e constitui um momento de passagem entre as formas clássicas e um mundo pré-industrial em processo de dissolução, por um lado e, por outro, as novas formas artísticas, não mais apreensíveis pelo paradigma do belo, e um mundo técnica e industrialmente transformado, com os fenómenos correspondentes da urbanização e proletarização. Rosenkranz chamará justamente atenção para este ponto, como referiremos mais abaixo a propósito dos daguerreótipos de Mayhew de Londres da primeira metade do Séc. XIX.

¹² “In concreterer Gestalt erscheint die zur Unwahrheit verkehrte Wahrheit, namentlich an häßlichen Kunstwerken und andern Geistesproducten, als der Anklang und die Erinnerung eines verlorenen Paradieses der Unschuld und Seligkeit, als die herzerreißende Stimme der Klage über diesen Verlust, und der namenlosen, die Gewißheit ihrer Nichterfüllung in sich tragenden Sehnsucht nach jener entschwundenen Welt- Dieser Ausdruck ist es, in welchem ein großer und vielleicht der größte Theil des Zaubers liegt, den dergleichen Kunstwerke ausüben.” (WEISSE, 1830, p. 182-183)

O paradigma do belo herdado do Séc XVIII já tinha entretanto sido transformado pela estética de Hegel, onde a representação do belo como ideal está reservada à arte clássica, a que sucede a arte romântica que só se pode dizer bela num sentido muito diverso da beleza como ideal. Para Hegel, o belo não é propriamente um mero episódio, mas uma época entre a arte simbólica, que não é bela, mas mimeticamente submetida à força e às figuras da natureza, e a arte romântica que representa um tipo de beleza que engloba em si como parte integrante o seu oposto. Rosenkranz observa justamente este ponto, ao recordar que “os modernos, como Hegel muito bem soube discutir noutra local, tiveram necessariamente de admitir o mal no círculo da sua exposição, por força da ideia da liberdade, da qual, pela mediação do cristianismo, parte a sua visão do mundo.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 340). Mas justamente por isso a arte romântica, pós-clássica, corresponde já segundo Hegel ao fim da arte como a expressão mais elevada do espírito, conforme acontece no período clássico, substituída pela religião. Segundo um passo das *Lições de Estética* de Hegel especialmente claro a este respeito, “Cristo açoitado, com a coroa de espinhos, a carregar a cruz para o local da execução, pregado à cruz no tormento de uma morte lenta, não se deixa expor nas formas da beleza grega, mas o mais elevado nestas situações é a santidade em si, a profundidade do interior, a infinidade da dor como momento eterno do

espírito.” (HEGEL, 1970, p. 153). Hegel entende que com a arte romântica entra em cena a ideia, ou o absoluto, plenamente mediado ou reunido ao indivíduo singular e à consciência humana individual. Por isso lê-se mais abaixo nas mesmas *Lições* de Hegel que, nas representações pós-clássicas, “emerge, em comparação com a beleza clássica, o feio como momento necessário.” (HEGEL, 1970, p. 153). Observam-se assim já algumas das razões teóricas conduziram à autonomização do sentido do feio na estética e na arte a partir de meados do Séc. XIX.

2. ROSENKRANZ E A PRESENÇA DO FEIO

Segundo o mais recente editor da *Estética do Feio*, D. Kliche, o livro de Rosenkranz “sinaliza um ponto no tempo a partir do qual a identificação de ‘estético’ com ‘belo’ fica definitivamente caduca.” (KLICHE, 2007, p.459). Não obstante Rosenkranz defender ainda a dependência do feio relativamente ao belo, o facto de o feio receber finalmente com este autor uma teoria estética extensiva, independente, que tende ao enciclopédico, evidencia por si só que o feio está em vias de adquirir o seu direito de residência na arte e na estética.

Assim, embora abra caminho ao princípio da autonomização do feio, Rosenkranz não o entende ainda como

autonomizável na arte. A sua abordagem teórica deve-se a uma necessidade de “completude” científica, e da noção hegeliana de razão, pela qual compete à filosofia trazer os factos ao conceito, concebê-los *post factum*, e não a produção de alguma forma de idealização. Ou seja, é preciso conhecer o feio e a sua razão implícita porque ele existe e sempre existiu, como facto, na arte. O feio, no entanto, é ainda entendido por Rosenkranz como o “belo negativo”, como “inseparável do conceito de belo”. (ROZENKRANZ, 2007, p. 13).¹³ O feio tem somente uma “existência secundária,” é um “filho segundo” (ROZENKRANZ, 2007, p. 15) em relação ao belo. Apesar da relação negativa entre os dois, ou justamente por isso, o belo é entendido como o que não carece do feio, enquanto que este carece do primeiro para ser o que é. Sem uma fundamentação ao nível da argumentação dialética, como a que encontramos de modo decisivo em Weisse, também Rosenkranz compreende que o belo contém uma relação negativa com o feio que encerra uma contradição inerente. Assim, “o belo existe também sem o contraste com o feio, mas este é o risco que o ameaça em si mesmo, a contradição que o belo, pela sua essência, contém em si mesmo.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 16). Esta contradição, porém, embora espreite

¹³ Insiste neste ponto Santos (2002) p. 102, 107, 109.

no belo, não o conduz em si mesmo à identidade – ainda que diferenciada – com o seu oposto, como vimos ser o caso em Weisse.

Sendo o feio o belo negativo, a definição do belo é parte essencial da compreensão daquele. O belo é entendido de acordo com princípios estéticos já consagrados na Antiguidade e reencontrados em Kant e Hegel, a saber, o belo é a mostração sensível da ideia, a qual é fundamentalmente a liberdade e o verdadeiro ser. Daí a relação inseparável entre o belo e a verdade, que virá justamente a ser invertida depois de Weisse ou Rosenkranz, quando encontraremos repetidamente a ideia de que o belo é justamente o falso. Na perspectiva anterior, contudo, o belo é a aparição sensível da liberdade, do que é em si mesmo e, por isso, do que é livre. Por conseguinte, o feio está negativamente contido no belo, do mesmo modo como na liberdade não pode deixar de estar contida a possibilidade *real* da sua própria perda. A realidade recebeu a figura do que não é ideal, do que comporta o negativo, e a ideia só pode ser real na presença do feio.

Porque o feio é o negativo do belo, ele é na obra de Rosenkranz apreendido de três modos mais gerais, cuja articulação só em parte é elaborada, com veremos. (a) Nalgumas representações, é exposto somente como uma folha de contraste

útil para o maior esplendor do belo.¹⁴ Mas esta presença somente contingente de um contraste em última instância dispensável não faz justiça à necessidade, inerente à liberdade, da possibilidade da sua perda. O feio não é por isso, segundo o autor, compreensível apenas teleologicamente, ou seja, sujeito à finalidade de tornar o belo mais belo pelo contraste com o seu oposto. (ROZENKRANZ, 2007, p. 42). Ainda que seja já absolutamente belo, o belo não deve dispensar o feio, e a necessidade do feio “reside na própria essência da ideia,” (ROZENKRANZ, 2007, p. 43)¹⁵ ou seja, na definição da liberdade, como se referiu. A justificação de Rosenkranz para o feio é que “pertence à essência da ideia deixar ser livre a existência da sua aparição e pôr, assim, a possibilidade do negativo.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 43). O feio é, pois, uma possibilidade real inerente à ideia e uma realidade necessária à sua exposição.

(b) De modo mais concreto, Rosenkranz entende, por isso, o feio e o mal como partícipes de uma totalidade ideal-real que a arte pode e deve representar. O feio não é então somente um acompanhante ocasional, mas parte de um todo. A posição mais

¹⁴ Os exemplos visuais de Rozenkranz são a Danae 1 e 2 de Henrik Goltzius, 1605, Museum of Los Angeles; Belluci, ca. 1700-1705, Budapest.

¹⁵ Expõe de modo especialmente sugestivo esta tese a novela de Boris Vian, *Morte aos Feios* [*Et on tuera tous les affreux*], trad. P. Tamen, Lisboa, 2002.

geral do autor acerca do feio é então a de que belo e feio não são separáveis na totalidade que o artista deve representar. Como exemplo apresenta as *Bodas de Canaã* de Veronese, onde na sua descrição descobre um homem a vomitar, no fundo entre as colunas, e pretende descobrir um rapaz a urinar em primeiro plano.



Veronese, *Bodas de Canaã*, 1563, Louvre.¹⁶

(c) Mas há ainda uma terceira possibilidade, a de que o feio apareça representado como autonomizado em relação ao belo e à totalidade de que faz parte. Neste tópico, o autor mostra a sua dependência dos modelos clássicos e a sua presença ainda no limiar da contemporaneidade. Nesta condição, o feio é o esteticamente condenável, que só pode ser objeto da crítica. A *Estética do Feio* alterna então, entre um tratamento predominante do feio da perspectiva estética e, com alguma frequência, o seu tratamento simplesmente crítico. O tratamento

¹⁶ Como notifica o autor do artigo, todas as imagens aqui utilizadas estão em domínio público, disponíveis na internet.

crítico, por razões compreensíveis, está limitado quase só à literatura e em alguns casos à escultura, em primeiro lugar ao drama de Hebbel, cuja feiura nos conduz, *malgré soi*, ao limite do riso, e à sátira de Heine, condenável já num plano em que moral e estética se parecem confundir.

Como exemplo, veja-se a crítica apresentada pelo autor, entre outros, a alguns versos de Heine nos romances de Vitzliputzli: “Sacrifício humano’ chama-se a peça / Antiquíssimo é o tema e a fábula; / No tratamento cristão / O espectáculo não é assim tão abominável, // Porque o sangue torna-se em vinho tinto, / E o cadáver que é apresentado / Foi transsubstituído / Por uma ligeira e inofensiva / Refeição de papas de farinha.”¹⁷ Estes versos são apresentados como feios sob a classificação da desfiguração na sua forma mais elementar, o vulgar, no capítulo da baixeza e subcapítulo do cru. Rosenkranz comenta criticamente que nesses versos Heine manifesta o seu ódio ao cristianismo. Neles, “não diz nenhuma palavra de repulsa, de desdém; fala como um acurado historiador; mas que gigantesca frivolidade não reside nestas frias palavras, que se pronunciam sobre

¹⁷ “ »Menschenopfer« heißt das Stück, / Uralt ist der Stoff, die Fabel; / In der christlichen Behandlung / Ist das Schauspiel nicht so gräßlich // Denn dem Blute wurde Rotwein, / Und dem Leichnam, welcher vorkam, / Wurde eine harmlos dünne / Mehlbreispeis transsubstituieret - ” (ROZENKRANZ, 2007, p. 254).

um mistério religioso como se fosse um objeto culinário!”. (ROZENKRANZ, 2007, p. 254).

Outro exemplo desta função crítica da estética do feio pode encontrar-se numa referência a Lorenzo Bernini, em cujas obras uma ornamentação luxuriosa procura esconder a falta “de alma da verdadeira invenção arquitectónica.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 276). Neste tipo de obras encontra também uma desfiguração, não mais por vulgaridade, mas por repugnância, no capítulo do que é repugnante por ser morto e vazio.

Estes dois exemplos, que permitem compreender o significado dos pontos em que a estética do feio se torna quase unicamente crítica, por força da recusa de uma emancipação do feio, conduzem-nos a uma outra observação sobre o modo de proceder de Rosenkranz e das suas razões. O seu objecto, com algumas excepções, é o tema feio ou repulsivo, não propriamente a obra feia ou má em si mesma. Só são considerados os casos em que a obra é má por razão da frivolidade, do vazio ou da incorrecção do tema, o que acontece quase exclusivamente na literatura, não sendo apresentado quase nenhum exemplo de outras artes plásticas, com o a pintura, onde o feio é mais frequentemente estudado.

crime, bebida e devassidão.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 387-388).

Esta recusa da autonomização do feio, percebido sempre como o belo negativo, aponta para uma sensibilidade ligada ainda às formas clássicas. No entanto, a concepção da necessidade da representação do feio como condição da realidade e da completude da representação artística conduz a crítica artística até ao limiar da crítica social, a que Rosenkranz dá importância nas descrições de Paris e Berlim na sua “Topografia de Paris e Berlim actuais” publicada em 1850. Na *Estética do Feio* lemos que “grandes cidades como Londres, Paris ou Berlim parodiam-se a si mesmas nos seus *cockneys*, os seus *badauds* [...]. A progressiva divisão da sociedade [...] é inesgotável em temas caricaturais. Mayhew, na sua importantíssima obra sobre os pobres de Londres levou a cabo a ideia de fazer instantâneos das figuras características das ruas miseráveis e das espeluncas de Londres, de modo que nele se podem observar retratos verdadeiros assustadores do Hades fantasmagórico da civilização londrina. [...] As crianças abandonadas causam uma impressão terrível, que apresentam um aspecto completamente envelhecido na maturidade precoce da sua existência devastada pela carência, necessidade,



Daguerreótipo de Henry Mayhew (ca. 1850).

Nas artes trata-se da completude da representação, de que o feio tem então com maior legitimidade de fazer parte. O feio é sintoma da negatividade cuja consciência parece dever integrar-se no mundo, o que vem a par da dissolução de um mundo a que correspondia uma razão ainda ideal e em harmonia consigo. A propósito do repugnante, refere Rosenkranz o fresco do Séc. XIV em Pisa, o *Triunfo da Morte* onde, segundo a sua descrição, se vê um alegre grupo de cavaleiros que desviam o nariz ao saltar por sobre uma sepultura aberta onde jazem cadáveres expostos.



O *Triunfo da Morte* (pormenor), *Campopisano*, atribuído a Buonamico Buffalmacco.

Mas se Rosenkranz regista que já no Séc. XIV se constatava que o negativo e o repulsivo estão debaixo dos nossos pés quando passamos despreocupadamente e tratamos de

desviar o nariz, apresenta nessa mesma página uma estranha visão de uma obra de arte enorme e totalmente atual, embora somente imaginária, onde se consumaria o feio como a

referida inversão do belo. “Se se pudesse alguma vez inverter uma grande cidade como Paris, de tal modo que o mais profundo viesse ao de cima e então fossem trazidos à vista não só as escorrências das cloacas, com também os animais que se escondem da luz, os ratos, ratazanas, sapos, os vermes que vivem da putrefacção, esta seria uma imagem horrivelmente repugnante.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 295). O feio contemporâneo e mimético é sobretudo o socialmente feio, cuja representação, no entanto, como no caso dos instantâneos e descrições citados de Henry Mayhew, Rosenkranz considera uma “obra infinitamente importante” (“unendlich wichtige[s] Werk”). (ROZENKRANZ, 2007, p. 387).

Estas perplexidades de Rosenkranz, que mostram um momento em que o feio se desloca e muda de estatuto, estão presentes na sua obra pioneira que, procurando manter padrões clássicos da representação, descobre, ao longo de uma enciclopédia exaustivamente classificatória, que o feio, embora dependa do belo, é bem mais do que simples folha de contraste visando realçar o belo. Na completude sistemática com que aborda o feio, só encontra paralelo na *História do Feio* dirigida por Umberto Eco em 2007. (ROZENKRANZ, 2007, p. 295), que nos dá uma iconografia talvez ainda mais vasta sobre a questão.

A obra de Rosenkranz refere exemplos artísticos do feio debaixo de

todas as suas figuras do sem forma, do disforme, sob o modo das amorfias, assimetrias e desarmonia, da incorrecção, da desfiguração e deformação, sob as modalidades do chão, do mesquinho, do fraco do soez e baixo, da redução ao corriqueiro, do arbitrário ou da crueza, chegando ao repulsivo, ao tosco o vazio e o horrível, até às suas possibilidades finais, como o nauseabundo, o criminal ou o diabólico. Todos eles são modos de não-superação, de não completação dialéctica, do frustrar e do conceito bloqueado, incapaz de prosseguir mais além ou de cumprir a sua promessa de inteligibilidade.

A obra de Rosenkranz apresenta em cada um desses momentos conceptuais a origem do feio, que ocorre sempre a partir da negação de uma forma do belo, e o seu desenlace, que é a transformação do feio no ridículo, até à superação final da forma mais completa do feio, o diabólico, justamente pela caricatura e o riso. Mas a cada passo, a definição de cada uma das modalidades do feio consiste numa negação do belo. Assim, o “informe” é a negação da forma; o “incorrecto”, a negação da medida normal; o “vulgar” contradiz o sublime; o “repulsivo”, o agradável que caracteriza o belo. (ROZENKRANZ, 2007, p. 66). A partir destas definições, que destacam cada figura do feio em relação a uma característica essencial do belo, atravessa-se um adensamento progressivo da intensidade do feio, até à conclusão, em cada capítulo e na

obra inteira, que é a auto-anulação do feio no cômico.

O ridículo é, em consequência, a superação do feio e a sua reconciliação com a positividade, que Rosenkranz encontra por fim na caricatura. “Nesta reconciliação surge uma infinita boa disposição que nos leva a sorrir, ao riso. Nesse movimento, o feio liberta-se da sua natureza híbrida, egoísta. Admite a sua impotência e torna-se cômico.” “O cômico confraterniza com o feio, mas retira-lhe assim o que tem de repulsivo, porquanto faz reconhecer a sua nulidade e relatividade perante o belo.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 15, 17). A existência do cômico, com a sua peculiar relação com o feio, é a demonstração de que o feio, embora pertença inevitável da manifestação da ideia, “é somente um momento evanescente.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 45).

CONCLUSÃO

Uma questão mais difícil, que vimos já afrontada com algum sucesso em Weisse é, porém a do comprazimento no feio. Este comprazimento é, segundo Rosenkranz, possível de dois modos, um positivo e outro patológico. Positivamente, o comprazimento no feio ocorre por via da intuição da superação do mal e da reposição do bem na totalidade. Poderíamos interpretar esta explicação do

comprazimento no feio como uma versão estética da teodiceia, que encontramos reflectida desde sempre no “happy end”. Numa interpretação unilateral deste ponto, poderíamos entender o “final feliz” em geral como um mero vestígio teológico; numa interpretação talvez mais realista, contudo, como reconciliação dialéctica do feio e sua reintegração, justamente conforme pretende a *Estética do Feio*.

Mas o comprazimento no feio pode ter igualmente uma razão patológica. Aqui, a interpretação de Rosenkranz, sob a aparência de uma simples e impotente crítica conservadora perante a perda de valores, expõe na verdade um argumento que, com uma pequena mudança de sinal, se reencontra no cerne da teoria crítica contemporânea. Rosenkranz começa por dar voz a uma queixa pela perda dos valores clássicos na sua época. Há comprazimento no feio “de maneira mórbida, quando uma época está física e moralmente corrompida, e carece da força para a apreensão do belo verdadeiro e simples, mas quer ainda gozar o picante da corrupção frívola.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 56).¹⁸ Nesta figura, convencional em todas as épocas, da corrupção da nossa época, que não mais teria a capacidade de aceder aos verdadeiros valores do belo, poderá entretanto encontrar-se uma ligeira modulação

¹⁸ Veja-se a exposição de Santos (2002), p. 105-106.

que anuncia as mesmas razões pelas quais o feio se torna eminentemente mimese e crítica do mundo existente. Acrescenta o texto que “a dilaceração dos espíritos deleita-se no feio porque este se torna, por assim dizer, no ideal do seu estado negativo.” (ROZENKRANZ, 2007, p. 56). O mesmo encontraremos em Adorno, onde o feio é a expressão do espírito dilacerado e, portanto, num mundo dilacerado, certamente mais verdadeiro do que o belo. Este, pelo contrário, como falsa imagem da conciliação, é o exercício da própria dilaceração e, por isso, é o feio.

Já no período final da transformação da razão levada a cabo pelos sucessores de Kant, Weisse e Rosenkranz representam, assim, uma descoberta fulcral da teoria sistemática do feio, que começa então finalmente a fazer justiça à exposição do feio presente desde sempre na arte. Apesar das limitações que se podem considerar, nomeadamente a ausência de uma reflexão sobre a relatividade do feio, ou a ausência de uma verdadeira autonomia do feio como valor estético, esta descoberta conduz sem dúvida até aos seus limites últimos as possibilidades do pensamento classicista acerca do tema e abrem perspectivas de compreensão teórica do feio essenciais à história do pensamento estético.

CONDE, Ana Carrasco. *La limpidez del mal. El mal y la historia em la filosofía de F. W. J. Schelling*, Murcia, 2013, p. 186-188.

FERRER, Diogo. Entre Filosofia Transcendental e Dialéctica: O Percurso do Idealismo Alemão. In: (Org.) FERRER, Diogo; UTTEICH, Luciano. *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica: Idealismo – Fenomenologia – Hermenêutica*, Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2015, p. 131-163.

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik*. In: *Werke II*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970, p. 153.

KLICHE, D. Pathologie des Schönen – Die “Ästhetik des Häßlichen” vom Karl Rosenkranz. In: ROZENKRANZ, K. *Ästhetik des Häßlichen*. Stuttgart: Reclam. 2007.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Werke VI*, München: Hansen, 1974.

ROSENKRANZ, Karl *Ästhetik des Häßlichen*. herausgegeben von Dieter Kliche, Stuttgart: Reclam, 2007.

SANTOS, L. Ribeiro. Karl Rosenkranz e a confirmação do feio como categoria estética. In: SERRÃO, A. V. Lisboa: 2002, p. 87-110.

VIAN, Boris. *Morte aos Feios*. Trad. P. Tamen, Lisboa: Relógio d’Água, 2002.

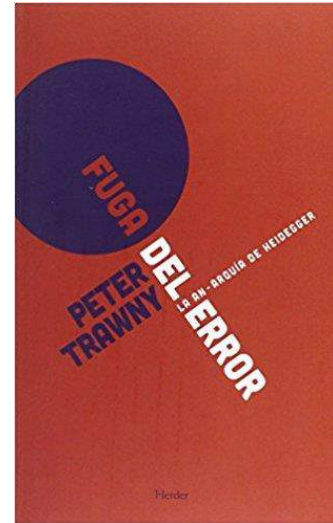
WEISSE, Christian Hermann. *System der Ästhetik*. Leipzig: Hartmann, 1830.

Submetido: 6 de fevereiro de 2017

Aceito: 10 de março de 2017

REFERÊNCIAS

RESEÑA



233

TRAWNY, P. *La fuga del error. La an-arquía de Heidegger*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2016. 94p.

Jean Orejarena Torres
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Email: jeander809@gmail.com

En enero de 2016, Herder Editorial publicó la obra de Peter Trawny, *La fuga del error. La an-arquía de Heidegger*. Este libro –el segundo en castellano, tras la

Reseña - *La fuga del error. La an-arquía de Heidegger*.

publicación, en la misma casa editorial, de *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* (2015) – apareció simultáneamente en 2014, en alemán (Matthes & Seitz) y en francés (Indigène éditions), y contiene un breve ensayo acerca de la significación de la publicación de la primera parte de los llamados *Cuadernos negros* (*Schwarze Hefte*) de Martin Heidegger, que el mismo Trawny editó y publicó a principios de 2014, en el marco de la cuarta parte de los escritos pertenecientes a la edición integral (*Gesamtausgabe*) del pensador alemán. Esta obra, al igual que el texto de 2015, no es ni una introducción, ni un comentario especializado a estos cuadernos; en vez de esto, Trawny se propone indagar en torno a la significación de aquello que se revela, de forma totalmente transparente, en *Überlegungen: La experiencia del error* que va unida al propio nombre de Heidegger, según la formulación que este último hizo en su *Nietzsche* acerca de que el nombre del pensador hace las veces de título indicativo del contenido de su pensamiento (TRAWNY, 2016, p. 9).

“*Wer groß denkt, muss groß irren*” (“*Quien piensa en grande, tiene que errar en grande*”), escribió Heidegger, en 1947, en *Aus der Erfahrung des Denkens* (cf. Heidegger, 1983, p. 81). Para Trawny, en este *motto* heideggeriano se encarna la propia filosofía del pensador de Meßkirch (cf. 2016, p. 17). En la conferencia “De la esencia de la verdad”,

de 1930/32, se contextualiza esta *encarnación*. Se trata, concretamente, del sentido anárquico (es decir, sin principios) que se revela al interior de la concepción heideggeriana de la ‘verdad’ (*Wahrheit*), en relación con la libertad y el error. Al final de esta conferencia Heidegger dilucida la esencia de la ‘no-verdad’ (*Un-wahrheit*) en el ‘errar’ (*irren*). Dado que la ‘no-verdad’ es un momento integrador de la ‘verdad’ (y en ambos momentos se escenifica el significado de ἀλήθεια como des-ocultamiento), se sigue, para Heidegger, que en la ‘esencia inicial’ de la verdad reina el error: “*Im Zugleich der Entbergung und Verbergung waltet die Irre. Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören in das anfängliche Wesen der Wahrheit*”. (HEIDEGGER, 1976, p. 198). Con base en esta afirmación, se entiende de mejor manera –en opinión de Trawny– lo esencial del pensamiento de Heidegger: La expresión “*Wer groß denkt, muss groß irren*” no es, como se ha mencionado en algunas ocasiones, una expresión de cierta soberbia heideggeriana (TRAWNY, 2016, p. 18); lo que en el interior de esta afirmación se encuentra es una atestiguación de la experiencia de un pensar que trató de acercarse a aquello que desde 1936 fue llamado como la pregunta por la ‘verdad del ser’ (*Wahrheit des Seyns*). La indagación cada vez más radicalizada en torno a la verdad supuso, así, la puesta en escena de un “pensar en grande” y, por ello, la experiencia igual de grande y

radicalizada del error. Heidegger fue consciente de esta posibilidad, y por tal motivo acuñó ese *hápax legómenon*, que es el término 'Irrnisfuge' (fuga del error), para describir la tendencia de su propio pensamiento ante el esfuerzo de hacer una experiencia libre con lo verdadero. El error, en este sentido, no refiere a un defecto o un fallo, ni mucho menos a una consecuencia; su lugar se encuentra en la experiencia del pensar mismo. En el poema "Denken - als Weg", publicado en *Gedachtes*, aparece esta 'Irrnisfuge' en una descripción del pensar como una "fuga del error del claro (Lichtung)": "Denken - / Weg, der aussteht dunkle Not:/ die Irrnisfuge der Lichtung,/ vorenthaltlich eingestimmt/ der fernher wartenden Gegend,/ die gegnet den »Fehl heiliger Nahmen«" (HEIDEGGER, 2007, p. 44).

¿Cómo se hace evidente esta fuga del error? ¿Qué experiencia de la verdad es ésta que da lugar al momento del error? La publicación de la primera parte de los *Cuadernos negros* ha revelado la existencia, largamente sospechada, de un resentimiento, no sólo privado, sino filosófico, de Heidegger contra los judíos (cf. 2016, p. 21). Según Trawny, en dichos cuadernos el filósofo suelta su ira: "Aparece allí un pensador que lanza sus rayos contra todo lo que pueda resistir la pureza de la mirada filosófica" (2016, p. 15). Aquel "antisemitismo radicado en la historia del ser" (*seynsgeschichtliche Antisemitismus*), acuñado por Trawny en *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos* (cf. 2015, p. 14, especialmente p. 37-69), es una señal que

une vida y pensamiento, lo privado y lo público, lo esotérico y lo exotérico, en el propio nombre de Heidegger: El pensador aparece, en esos años, como aquel que escribe la 'historia del ser', que analiza la esencia de la técnica como 'maquinación' (*Machenschaft*), que denuncia los peligros del abandono del ser, pero, a la vez, para sí mismo, escribe frases de carácter indudablemente antisemitas (TRAWNY, 2016, p. 21), como aquella de "Überlegungen XIV" (cf. Heidegger, 2014c, p. 243) en la que habla de que el "judaísmo mundial" (*Weltjudentum*) ha asumido "en la historia universal 'la tarea' desenfrenada por completo de arrancar todo ente de sus raíces en el ser" (TRAWNY, 2016, p. 21-22). No hay moral ni ética que valgan como principios reguladores para el pensamiento que pregunta en torno a la verdad del ser. El filósofo se siente libre en su espacio privado y da rienda suelta a una escritura sin ataduras y sin compromisos de ningún tipo. De forma *an-árquica* y *errática*, la búsqueda en torno al desocultamiento histórico del ser se rige única y exclusivamente por el compromiso con la verdad.

Como es bien sabido, durante los años treinta Heidegger enfatizó su idea de la vecindad entre el pensar y el poetizar. En torno a esto, es igualmente bien conocida su tesis de que la poesía no es un mero adorno, ni una expresión de la cultura ni de la literatura, sino que es, más bien, el soporte y el fondo de lo histórico y un modo privilegiado de desocultamiento de la verdad. En opinión

de Trawny, “Para Heidegger está perdido quien obedece a una exigencia distinta de la de ‘pensar y poetizar’” (2016, p. 15). De esta forma, para analizar la experiencia del error que en esos años Heidegger experimentó en los *Cuadernos negros*, y que en lo esencial se desplegó a partir de una crítica virulenta a la modernidad, a la metafísica y a la idea de racionalidad, Trawny se vale de dos conceptos que fungen como ejes de su interpretación: En primer lugar, se encuentra el concepto de ‘narrativa’, y que es cercano en su función explicativa a la ficción y al mito: “Aquí lo narrativo resume todo hablar no argumentativo, de tal manera que el narrativo puede ir mucho más lejos que el argumentativo. Los mitos, la poesía, las leyendas y también los cuentos son narrativos” (2016, p. 34; sobre el concepto de narrativa, véase Trawny, 2015, p. 21). Por otra parte, se encuentra el concepto de ‘topografía’ o ‘autotopografía’. Valiéndose de estos conceptos, Trawny expresará, en conexión con su investigación de 2015, que el Heidegger de los años treinta despliega una topografía narrativa en torno a la historia del ser (TRAWNY, 2015, p. 115; 2016, p. 16, 57).

Con el eco de fondo de la obra de Schürmann (*Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*) y la poesía de Celan (*Todesfuge*, principalmente), la interpretación de Trawny sugiere que Heidegger, más que un filósofo regido por la

presentación de argumentos, es un exponente profuso de una narrativa en torno a la tensión entre el primer inicio del pensar occidental (protagonizado por los griegos), y la venida de un nuevo inicio (protagonizado por los poetas y pensadores alemanes). En el marco de dicha narrativa, “El pensamiento abandona la filosofía y comienza a poetizar el drama, sin convertirse en poesía” (2016, p. 16; cf. además, TRAWNY, 2015, p. 31). En el núcleo de versión dramática y trágica (cf. 2016, p. 34) de la historia del ser, se encuentra implícita la creencia de que lo real para Heidegger es narrado:

La realidad es narrada. Si Heidegger quiere experimentar algo sobre Rusia, no lee datos estadísticos sobre la diferencia entre ciudad y campo, sino que lee a Dostoievski. Y, naturalmente, de igual manera procede con Alemania. Lo que es alemán lo poetiza Hölderlin. En la historia del ser también la filosofía se convierte en una acción de una narrativa occidental. (2016, p. 53).

Así, en el despliegue de esta narrativa, cuyas fuentes recaen *esencialmente* en los presocráticos y en Hölderlin, la extinción del primer inicio del pensar implica, así, el ocaso de Occidente que se dramatiza en el contexto de la Segunda Guerra Mundial (TRAWNY, 2015, p. 117) y en el desafío de la técnica planetaria cada vez más

dominante (TRAWNY, 2015, p. 27). El papel antagónico en esta narrativa en torno a la 'historia del ser' es desempeñado, entre otros, por el judaísmo, el cristianismo, el americanismo, el bolchevismo y la *romanitas* filosófica (cf. 2015, p. 32). Por todas partes Heidegger ve los signos del imperio de la técnica y del colapso de un mundo que él amaba y que es extinguido sin piedad (cf. 2016, p. 56; Heidegger, 2014b, p. 290). Ante este sombrío panorama, los *Cuadernos negros* dejan ver la respuesta desmedida del reaccionario dolorido que busca detener y revertir la subversión:

El pensamiento de Heidegger delata lo que él mismo era: el último que detiene la modernidad, probablemente con la máxima furia. Los *Cuadernos negros* no son otra cosa que el intento salvaje de impugnar el proyecto de 'desencanto del mundo' con todos los medios filosóficos y no filosóficos. (2016, p. 56).

Algo que fácilmente se evidencia del enfoque heideggeriano es su reticencia hacia toda reflexión en términos morales o éticos. Lo bueno y lo malo no son límites o criterios dentro de lo 'digno de ser pensado'. En el marco del compromiso único y exclusivo del pensamiento con la verdad se cifra un modo de actuar y de moverse sin principios. A este fenómeno, que Trawny llama 'libertad an-árquica', le corresponde un modo particular de

articulación de la racionalidad y el actuar humanos: "La libertad an-árquica se cifra primariamente en el pensamiento. De él brota el actuar libre. Para Heidegger no hay ninguna ley moral de la que pudiera partir la razón humana, más allá del evento de la verdad y de su experiencia en el pensamiento" (2016, p. 32). Según Trawny, en la peculiar relación del pensamiento con la verdad se funda una topografía en la que lo bueno y lo malo son lugares derivados, provenientes de la narrativa en torno a la historia del ser: "En consecuencia, el pensar en la libertad an-árquica ya no es idéntico con la filosofía que sistemáticamente contiene ética" (2016, p. 32).

Mucho se ha dicho, y con razón, en torno al hecho de que el pensamiento de Heidegger no contiene una filosofía, un sistema o una escuela de pensamiento. Un ejemplo de ello se encuentra, por ejemplo, en el lema para la edición integral: "*Wege - nicht Werke*" ("*Caminos, no obras*"). Tiene razón Trawny cuando expresa que con este lema "Heidegger ha puesto el signo debido" (2016, p. 10). El acierto de esta expresión reside en su capacidad de condensar una clave de lectura que, en lo general, resulta del todo acertada. Antes de toda interpretación (proveniente de la literatura especializada) que trata de observar el pensamiento de Heidegger como una obra acabada -o que incluso observa a algunas publicaciones como obras acabadas (TRAWNY, 2015, p. 21)-, dicho pensamiento se resiste a ser resumido a formulas que le concedan un

valor incuestionado y dogmático a lo ahí expuesto. A favor de Heidegger, y en contra de sus apologetas o *scriptores* – como maliciosamente llama a un grupo de académicos conglomerados en torno a su figura (HEIDEGGER, 2014a, p. 46-47)– hay que decir de forma incuestionable que él fue el primer y, tal vez, el más ferreo crítico de la ‘escolástica heideggeriana’, de la *abwegiges Gerede*, y que su intención siempre fue incentivar la tarea del pensar, antes que proclamar una escuela filosófica o una etiqueta para su propia filosofía. Trawny es consciente de ello y ofrece, en este punto, uno de los momentos más estimulantes y bien logrados de su interpretación.¹

No obstante, hay un aspecto en *La fuga del error. La an-arquía de Heidegger* que, aunque en diversos escenarios representa un mérito incontrovertible, en el caso de la aclaración argumentativa de la postura de Heidegger resulta, en cierto sentido, de corto de alcance. Con ello me refiero a la concisión expositiva del estilo escogido por el autor, y su reiterada tendencia a interpolar una serie de reflexiones que se dirigen a diversos aspectos temáticos (la imagen del filósofo, la libertad, la ética, la verdad, el mito, la finitud, lo cómico, el cine, Auschwitz, P. Celan, etc.). En concreto, en el punto central del núcleo de la obra, esto es, en el planteamiento de la

distinción entre narrativa y argumento en relación con la *Irrnisfuge* heideggeriana, lo expuesto se encuentra tan condensado que, en el transcurso de la lectura, se agolpan muchas preguntas: ¿Cuál es el alcance o el límite de la narrativa de Heidegger? ¿Hay un trasfondo narrativo en el entorno de *Ser y tiempo*? ¿Es posible discernir con claridad un plano argumentativo en el marco de los escritos de la ‘historia del ser’? ¿Descansa la estructura del llamado *Seynsgeschichtliche Denken* en una ‘estructura’ narrativa o, por el contrario, existe una determinación conceptual previa? Como se deja ver de estos interrogantes, y ante la sospecha de que son preguntas válidas, se echa de menos, en diversos momentos, una exposición mucho más elaborada con base en una contrastación mucho más rigurosa de la evidencia textual.

En torno a este aspecto, sería ingenuo postular que, por ejemplo, esta obra, al igual que la de 2015, no se encuentra apoyada en un examen de las fuentes. Todo lo contrario. Como se deja ver desde una rápida ojeada de estas dos obras, en ambas Trawny hace gala de un conocimiento minucioso, proveniente de su experiencia como editor de un grupo de manuscritos inéditos pertenecientes a la etapa de la redacción de los *Cuadernos negros* (especialmente la lección *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)* [vol. 35], y los tratados *Die Geschichte des Seyns* [vol. 69] y *Zum Ereignis-Denken* [vol. 73]) que,

¹ Cf. Trawny (2016, p. 41), cf. además el texto “Heidegger, ‘judaísmo mundial’ y modernidad” en Xolocoti et al. (2015).

entre otras cosas, no han recibido la suficiente atención por parte de la literatura especializada. Sin embargo, en lo que respecta a la distinción entre lo narrativo y lo argumentativo, surge una cuestión que sólo puede ser aclarada a partir de una revisión a fondo del proyecto que va desde los años treinta hasta 1945 (cf. 2015, 26). Según creo entender, una interpretación de la 'historia del ser' en clave narrativa no se compadece de la mejor forma con los tratados generalmente llamado "esotéricos" y con un núcleo poco considerado de *Überlegungen*, frente a una interpretación que priorice la estructura temática y programática del llamado *Seynsgeschichtliche Denken*, expuesta fundamentalmente en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ahí el pensar, que ya no pretende ser filosofía tradicional, busca nuevos caminos para dirigirse hacia una renovada manera de ver la *cosa misma*. El proyecto en torno a la *Wahrheit des Seyns* y el *Ereignis* busca indicaciones en torno a los conceptos fundamentales de la tradición antigua, propone nuevas disposiciones fundamentales (por ejemplo, *Erschrecken*, *Verhaltenheit*, *Scheu*, *Ahnung*) y muestra un ensamble del mundo en lo histórico que, difícilmente, pueda ser capturado, en toda su especificidad, mediante una distinción heurística entre lo narrativo y lo argumentativo. Trawny sólo parece constatar, en este punto, que la filosofía heideggeriana no es argumentativa y, en consecuencia con ello, ofrece, por un lado, un conjunto de razones que

demuestran su carácter ficcional, mientras que, por otra parte, se limita a esbozar una descripción del ámbito de lo argumentativo. No hay ningún pasaje, problema o afirmación que salve a Heidegger, o a la presentación de conjunto que Trawny hace de su pensamiento, de la acusación de caer en los tentáculos de lo narrativo, a pesar de las sospechas, apenas naturales para un lector medianamente familiarizado, que podrían sugerir otras proporciones menos totalizantes. Los *Cuadernos negros*, vistos desde esta perspectiva, no sólo son el testimonio de una narrativa que se va fraguando temporalmente y que –y en esto Trawny tiene toda la razón (cf. 2016, p. 78-82)– se encuentra sujeta a un campo de influencias dispares; en ellos también hay un número alto de pistas que indican perfectamente dos cosas: Por un lado, que existe un esfuerzo conceptual de proporciones considerables, y, por el otro lado, que en un mismo espacio discursivo pueden cohabitar el argumento y la narración. Se necesita, en este sentido, de una representación topológica que pueda "distribuir" de otra forma los lugares de discurso. Queda a juicio del lector, entonces, ponderar el modo en que Trawny articula el ámbito narrativo de la filosofía heideggeriana, si se tiene en cuenta que posiblemente la llamada topografía narrativa de la historia del ser se encuentra soportada por un núcleo especulativo que remite a la articulación de determinados conceptos fundamentales.

Para concluir: *La fuga del error. La an-arquía de Heidegger* es un libro valiente y bien logrado, en el que su autor expone con firmeza y concisión un brillante ensayo que demuestra, no sólo el meticuloso conocimiento de quien ha realizado un notable trabajo científico de edición, sino, también, la honestidad de un filósofo con un fuerte compromiso con la objetividad y la crítica del pensamiento filosófico. En la obra de 2015, Trawny declaraba sin ambages: “Es posible que discusiones futuras refuten o corrijan mis interpretaciones. Yo seré el primero en alegrarme” (2015, p. 20). Aunque esto debería ser una declaración protocolar de la actitud filosófica en general, como se sabe, una expresión de dicho calibre representa un acto de sinceridad inusitado y admirable. La propuesta de Trawny, en lo esencial, abre el espacio de discusión en torno a la experiencia del error al interior de una concepción particularísima del filosofar. Con su concisión característica, y con su meticuloso cuidado en de la expresión, Trawny despliega un poderoso repertorio de argumentos y de imágenes que, a día de hoy, son las únicas que han sabido retratar y confrontar esta faceta del pensador que hoy descubrimos con la publicación de los *Cuadernos negros*.

Por último, y a sabiendas de que el debate en torno a los *Cuadernos negros* apenas ha empezado, queda un largo camino por recorrer en el que se ha abierto una nueva dimensión del pensamiento de Heidegger que invita a

analizar la historia en la que se gestó. Lo que Trawny ha tematizado en torno al error, fue reconocido por el mismo Heidegger como el “regalo más oculto de la verdad” (*verborgenste Geschenk der Wahrheit*) (cf. 2014b, p. 14, 16). Queda, entonces, por juzgar el significado de esa lección *-performativa*, por cierto- que aparece en los *Cuadernos negros* en torno a ese tipo de libertad sin principios que se reconoce perteneciente al reino del error. Frente a la historia vivida en el siglo XX y, ante la permanente alerta que brota del *aquí* y *ahora* del mundo, surgen interrogantes: ¿Hasta qué punto se justifica la idea de una relación del pensamiento y del error? ¿Con qué elementos se puede juzgar críticamente la intromisión del error en el pensamiento? ¿Cuánto (nos) cuesta la experiencia del error?

REFERENCIAS

- HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, 487p. (*Gesamtausgabe Bd. 9*).
- _____. *Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*. Ed. Hermann Heidegger. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983, 254p. (*Gesamtausgabe Bd. 13*).
- _____. *Gedachtes*. Ed. Paola-Ludovika Coriando. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, 360p. (*Gesamtausgabe Bd. 81*).
- _____. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Ed. Peter Trawny. Frankfurt am

Main: Vittorio Klostermann, 2014a, 536p.
(Gesamtausgabe Bd. 94).

_____. *Überlegungen VII-IX (Schwarze Hefte 1938/1939)*. Ed. Peter Trawny. Frankfurt am

Main: Vittorio Klostermann, 2014b, 455p.
(Gesamtausgabe Bd. 95).

_____. *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Ed. Peter Trawny. Frankfurt am

Main: Vittorio Klostermann, 2014c, 285p.
(Gesamtausgabe Bd. 96).

TRAWNY, P. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Trad. Raúl Gabás. Barcelona: Herder, 2015, 172p.

XOLOCOTZI, A., et al. (coords.). *La fragilidad de la política. Ensayos fenomenológicos y hermenéuticos*. México: Aldus, 2015, 336p.

Sometido: 17 febrero 2017

Aceptado: 13 marzo 2017