

## EDITORIAL

### Caleidoscópio Byung-Chul Han

Renato Nunes Bittencourt<sup>1</sup>  
Organizador

A obra de Byung-Chul Han conquista merecido destaque no cenário filosófico mundial. Os mais diversos temas de nossa difícil modernidade são analisados por esse instigante pensador envolvendo todas as searas filosóficas. Muitas visões consolidadas são desconstruídas e propostas alternativas destacadas para novas compreensões do mundo de hoje. Byung-Chul Han concede dignidade filosófica para questões que envolvem diretamente nossas formas de vida em uma civilização exaurida. Abordando o estofo da sociedade do cansaço, a ideia de positividade, a complexidade da Síndrome de Burnout, da Infocracia e outros temas correlatos, Byung-Chul Han articula ontologia, ética, política, economia, estética, epistemologia e outros discursos, em um valioso exercício de transposição de fronteiras intelectuais.

Vivemos o grande colapso da Modernidade, não importa se líquida, se pós ou hiper. Sob todos os aspectos hermenêuticos a Modernidade está em processo de corrosão, ainda que os seus elementos cruciais sejam potencializados. Por conseguinte, a filosofia de Byung-Chul Han lida com os problemas da atualidade, o que não significa dizer que seja uma filosofia do momento. Não é um fenômeno passageiro que veio para seduzir legiões de seguidores até surgir outra figura representativa. Nada é fácil na obra de Byung-Chul Han, sua filosofia não é discurso para tonificar a vida de pessoas desorientadas intelectualmente, não é uma condução heterônoma de um guru rumo ao caminho certo da vida. Não existe caminho pré-definido, não existe solução imediata para nada. Resta-nos a tragicidade da existência e suas inerentes contradições. Temos indícios para uma mudança necessária para quem sabe um bem viver no porvir, mas para tanto é imprescindível que modifiquemos nossa relação com a Biosfera. Caso contrário teremos o mundo desertificado de fato.

O presente dossiê reuniu alguns pesquisadores engajados na análise da sociedade contemporânea e sabemos que existem inúmeros outros que estão conectados com essa problemática. Fizemos uma espécie de caleidoscópio da obra de Byung-Chul Han, pois consideramos que não existe um mapeamento prévio a ser seguido pelo leitor que se debruce sobre sua obra. Muitos temas são recorrentes nos seus livros e cabe ao leitor se aventurar conforme os seus próprios critérios intelectuais.

---

<sup>1</sup> E-mail: [renunbitt2@yahoo.com.br](mailto:renunbitt2@yahoo.com.br), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4492-5545>

Deixemos de lado toda pretensão de apresentar um guia de leitura. Temos apenas intervenções filosóficas na matéria dura do cotidiano. Começamos com a abordagem de Bianca Damasceno em uma reflexão sobre a relação entre Psicopolítica e as tecnologias da informação que inserem a subjetividade humana em uma dimensão que cada vez mais substitui nossa própria condição humana contingente em favor da positividade performática. Em seguida temos o texto de Alexandre Marques Cabral acerca do debate entre Byung-Chul Han e Hannah Arendt acerca do Mal e sua relação com a política da morte na contemporaneidade. Depois o texto de Renato Nunes Bittencourt com a sua abordagem acerca da relação entre a ontologia da dita sociedade do cansaço e as bases gerenciais do neoliberalismo que promovem as condições para a exaustão completa do mundo do trabalho hoje. Wellington Lima Amorim aborda a pornografia como um dos primados da Modernidade na sua imposição de um regime invasivo de visibilidade que exige que tudo se mostre como forma de controle. Por fim, encerrando o dossiê, temos o texto de Leonardo Perin Vichi sobre a ideia de controle sociopolítico na sociedade de informação, em que o Panóptico disciplinar é substituído pela ubiquidade atópica da vigilância informacional. Acreditamos assim que contribuímos para o debate de um autor contemporâneo em plena atuação e que, em decorrência das contingências de nosso modo de vida, muitas outras perspectivas axiológicas surgirão como tentativas de reflexão acerca de nosso multiverso.

Não podemos também de deixar registrada nossa gratidão pelo valoroso trabalho da Editora Vozes, que se incumbiu do papel de traduzir as obras de Byung-Chul para a Língua Portuguesa, fortalecendo ainda mais nossa atividade intelectual em tempos de barbárie.

No presente número de *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, revista que serviu de hospedeira dessas meditações com Han, fora do apresentado dossiê, contam ainda artigos, traduções e resenhas oriundos da demanda de fluxo contínuo desse periódico. Somos gratos à comissão executiva da revista que, com proativo trabalho, viabilizou essa edição, em especial (alfabeticamente): Amanda V. Milke, Eduardo H. S. Kisse, Fernando Sauer, Francisco Wiederwild, Katieli Pereira e Olavo de Salles.

## EDITORIAL

### Kaleidoscope Byung-Chul Han

Renato Nunes Bittencourt<sup>1</sup>  
Organizador

The work of Byung-Chul Han rightfully gains prominence in the global philosophical scene. The most diverse topics of our challenging modernity are analysed by this provocative thinker, encompassing all philosophical spheres. Many consolidated views are deconstructed, and alternative proposals are highlighted for new understandings of today's world. Byung-Chul Han gives philosophical dignity to issues that directly involve our ways of life in an exhausted civilization. Discussing the fabric of the society of fatigue, the idea of positivity, the complexity of Burnout Syndrome, Infocracy, and other related themes, Byung-Chul Han articulates ontology, ethics, politics, economics, aesthetics, epistemology, and other discourses in a valuable exercise of transposing intellectual borders.

We are living the great collapse of Modernity, whether it be liquid, post, or hyper. Under all hermeneutic aspects, Modernity is in a process of corrosion, even if its crucial elements are potentiated. Therefore, the philosophy of Byung-Chul Han deals with the problems of the present, which does not mean it is a philosophy of the moment. It is not a passing phenomenon that came to seduce legions of followers until another representative figure emerges. Nothing is easy in the work of Byung-Chul Han, his philosophy is not a discourse to tone the lives of intellectually disoriented people, it is not a heteronomous guidance of a guru towards the right path of life. There is no pre-defined path, there is no immediate solution for anything. What remains for us is the tragedy of existence and its inherent contradictions. We have hints for a necessary change for perhaps a good life in the future, but for that, it is essential that we change our relationship with the Biosphere. Otherwise, we will indeed have a desertified world.

The present dossier brought together some researchers engaged in the analysis of contemporary society, and we know that there are countless others who relate to this issue. We have made a kind of kaleidoscope of Byung-Chul Han's work, because we consider that there is no prior mapping to be followed by the reader delving into his work. Many topics are recurring in his books, and it is up to the reader to venture according to their own intellectual criteria. Let us put aside all pretensions to present

---

<sup>1</sup> E-mail: [renunbitt2@yahoo.com.br](mailto:renunbitt2@yahoo.com.br) Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4492-5545>

a reading guide. We only have philosophical interventions in the hard matter of everyday life. We start with Bianca Damasceno's approach in a reflection on the relationship between Psychopolitics and information technologies that insert human subjectivity into a dimension that increasingly replaces our own contingent human condition in favour of performative positivity. Next, we have the text by Alexandre Marques Cabral about the debate between Byung-Chul Han and Hannah Arendt on Evil and its relationship with the politics of death in contemporary times. Then the text by Renato Nunes Bittencourt with his approach to the relationship between the ontology of the so-called society of fatigue and the managerial bases of neoliberalism that promote the conditions for the complete exhaustion of the world of work today. Wellington Lima Amorim addresses pornography as one of the mandates of Modernity in its imposition of an invasive regime of visibility that requires everything to be shown as a form of control. Finally, ending the dossier, we have the text by Leonardo Perin Vichi on the idea of socio-political control in the information society, where the disciplinary Panopticon is replaced by the atopic ubiquity of informational surveillance. Thus, we believe we are contributing to the debate of a contemporary author in full operation and that, due to the contingencies of our way of life, many other axiological perspectives will arise as attempts to reflect on our multiverse.

We also cannot fail to express our gratitude for the valuable work of Vozes Publisher, which took on the role of translating Han's works into Portuguese, further strengthening our intellectual activity in times of barbarism. 4

In the present issue of *Aoristo - International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*, the journal that hosted these meditations with Han, outside the presented dossier, there are also articles, translations and reviews arising from the continuous flow demand of this journal. We are grateful to the magazine's executive committee that, with proactive work, made this edition possible, in particular (alphabetically): Amanda V. Milke, Eduardo H. S. Kisse, Fernando Sauer, Francisco Wiederwild, Katieli Pereira and Olavo de Salles.

## Perdas e danos da infosfera: uma reflexão em prol da facticidade do mundo-das-coisas

### Losses and damages of the infosphere: a reflection in favor of the facticity of the world-of-things

Bianca dos Santos Damasceno

Doutora em Filosofia pelo PPGFIL-UERJ

Sócia-Diretora do BSDH Organização e Comunicação de Ideias LTDA

5

#### RESUMO

Com base na visão crítica do filósofo sul-coreano, Byung-Chul Han, de que a ordem digital está *descoisificando* o mundo ao informatizá-lo, o artigo propõe uma reflexão sobre os riscos da migração humana para a *infosfera* ou para o *mundo-das-não-coisas*. Em tal universo, somente as informações digitais prevalecem, circulando ininterruptamente, surpreendendo, excitando, e, com isso, inaugurando uma nova forma de controle social. Pelas vias desse tipo de comunicação de massa, o virtual se impõe aos fatos, relativizando a relação com verdade e verificação e, conseqüentemente, com democracia, memória e história. A psicopolítica, sistema de poder hegemônico atual, é a quem interessa essa manobra do psiquismo humano pela contínua positividade estimuladora, que visa transformar cidadãos em meros *phono sapiens* jogadores de uma 'realidade' *gamificada*. Por isso, o momento exige debate a respeito dos limites permitidos às tecnologias e à inteligência artificial, pois se passam a servir de sinônimo à anulação do *mundo-das-coisas* é porque nos ameaçam com a perda do mundo como tal.

#### PALAVRAS-CHAVE:

Byung-Chul Han; infosfera; mundo-das-não-coisas; psicopolítica

#### ABSTRACT

Based on the critical view of South Korean-born philosopher, Byung-Chul Han, which establishes that the digital order is deobjectifying the world by computerizing it, the article proposes a reflection on the risks of human migration to the *infosphere* or to the *world-of-non-things*. In such a universe, only digital information prevails, circulating uninterruptedly, surprising, exciting, and thus, inaugurating a new form of social control. Through this type of mass communication, the virtual world imposes itself

Bianca dos Santos Damasceno

Toledo, v. 6, n.º 1 (2023) p. 5-21

on the facts, relativizing people's relationship with truth and verification and, consequently, with democracy, memory, and history. Psychopolitics, the current hegemonic power system, is the one interested in this maneuver of the human psyche through continuous stimulating positivity, which aims at transforming citizens into mere *phono sapiens* players of a *gamified* 'reality'. Therefore, the moment demands a debate about the limits allowed for technologies and artificial intelligence because if they start to serve as a synonym for the annulment of the world-of-things, they threaten us with the loss of the world as such.

### KEYWORDS

Byung-Chul Han; infosphere; world-of-non-things; psychopolitics

Sua casa é uma orquestra eletrônica, e você é o condutor. Com um simples movimento e comandos falados, você pode regular a temperatura, a umidade, a música e a iluminação. Em uma tela transparente você folheia as notícias do dia, enquanto seu guarda-roupas automatizado lhe fornece um terno recém-engomado porque seu calendário registra um compromisso importante para hoje. [...] Seu computador central sugere uma série de tarefas domésticas para seus robôs de serviço, e você concorda com todas as sugestões. [...] Talvez você leve outra maçã na saída, que você come no banco de trás do seu carro enquanto ele o leva para o trabalho (SCHMIDT, COHEN)<sup>1</sup>.

Enquanto a casa e o carro do futuro nos chegam por um lado, mais uma livraria desaparece do nosso universo urbano por outro. "Hoje, a gente não tem mais tanta loja física. As lojas virtuais estão acabando com tudo" (PERUCCI, 2023). Eis o desabafo da funcionária (que perdeu seu emprego e preferiu não se identificar) da Livraria Galileu, no bairro da Tijuca, fechada em dezembro de 2022, após 30 anos de atuação na cidade Rio de Janeiro. O motivo do encerramento teria sido a dificuldade de competir com as vendas on-line. Depois da descontinuidade em Ipanema e na Tijuca, cariocas torcem para que a unidade do Largo do Machado consiga resistir<sup>2</sup>. O que significa perder mais um ambiente como esse num bairro do país? O que pode estar em jogo? E por que isso nos aponta para uma reflexão mais complexa? As livrarias físicas são muito mais do que estabelecimentos comerciais em que livros são vendidos. Elas são a representação de uma cultura local que se manifesta tanto na busca singular e silenciosa diante de prateleiras, quanto nas arenas de debates, pontos de encontros e diálogo entre gerações numa atmosfera onde o saber se mostra espacial, tangível e material. No caso da Galileu, vê-se isso em depoimentos como o do Sr. Carlos Rodrigues, de 78 anos: "Sempre

<sup>1</sup> Citados por Byung-Chul Han em *Não-coisas: reviravolta do mundo da vida*, 2022-a, p.19.

<sup>2</sup> Atualmente a cidade do Rio dispõe de 146 livrarias. Do ano de 2017 para cá, quando contávamos com 210 unidades, 84 foram fechadas e 20 inauguradas (<http://www.aelrj.org.br/website2010/>). No e-commerce, a venda on-line de livros e e-books (motivo de precimento de muitas lojas físicas) cresceu e, apenas em 2020, o faturamento passou de R\$ 500 milhões para R\$ 923 milhões. Em 2021, a contribuição de livrarias exclusivamente virtuais nas vendas de livros no país já empatava com a contribuição de livrarias físicas: 29,9% e 30%, respectivamente (GONÇALVES, 18.07.2022).

frequentei a livraria e sempre comprei livros pro meu neto" (PERUCCI, 2023). A filha, Clarissa Souto, hoje jornalista e com 45 anos, confirma: "Papai sempre estimulou a leitura na gente. Ele é frequentador de livrarias e bibliotecas. A Galileu faz parte da memória afetiva da Tijuca, [...] da vida cultural da cidade. É uma pena" (PERUCCI, 2023). Nesse sentido, Danielle Paul, presidente da AEL/Associação Estadual de Livrarias do Rio de Janeiro, joga luz sobre a situação, dizendo que o fechamento de livrarias em qualquer momento é motivo de alerta social. "Quando um espaço como esse fecha, acho que o bairro perde o que eu pensaria como um *espelho em textos*" (PERUCCI, 2023). A perda deste *espelho*, a qual Paul se refere, fala do prejuízo identitário, cultural e simbólico, até então manifesto no Sr. Carlos Rodrigues, em sua filha Clarissa, em seu neto, em toda e qualquer comunidade repleta de cheiros, sons, gostos, cinestesia e topografia que só a experiência da vida real pode dar. Ou seja, o inevitável avanço das tecnologias digitais, ao adentrarmos o século XXI, exige, ao mesmo tempo, uma reflexão a respeito dos danos que a informatização da vida pode trazer, que precedentes ela pode abrir, que agentes estão no comando de tal expansão e que limites se fazem imprescindíveis.

Sabemos que o deslocamento de comércios e serviços, trocas e relações, em geral, para o meio remoto, recebeu grande influência por parte do que vivemos a partir da pandemia da covid-19. O confinamento impôs, abruptamente, a necessidade de aceleração da migração para o espaço cibernético. Contudo, talvez não tenhamos dado a devida atenção ao que poderia, e ainda pode, estar em jogo na perda de nossa vida efetiva. Isso porque, a extinção de realidade física nas suas mais variadas expressões, em benefício de uma franca ascensão da realidade virtual, torna cada vez mais evidente o perecimento do mundo das coisas concretas. Para o filósofo sul coreano, Byung-Chul Han, a ordem digital está *descoisificando* o mundo ao informatizá-lo (HAN, 2022a, p. 11). Em seu livro *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*, Han afirma que as "coisas" estão desaparecendo, sem que disso nos demos conta. Estamos, segundo Han, passando a viver na infosfera ou no mundo das não-coisas, em que a 'comunicação' e a 'informação' nos dominam, nos inebriam e provocam a dissolução progressiva do contato com o mundo real. Estamos perdendo, cada vez mais, a história e a memória, importando-nos apenas com meros armazenamentos de dados que servem para a produção contínua de estímulos. Isso, além de nos distanciar da preocupação com a verdade factual, nos arranca da relação com tudo o que seja ritualístico, discreto, trivial ou contemplativo (HAN, 2022a, p. 8-10). Em outros termos, com as "informações" passando a ser as "não-coisas determinantes", a vida humana vai deixando de ter consistência ontológica e vai ganhando eficácia emancipatória. Na verdade, isso se dá, segundo o filósofo, por meio de um movimento paradoxal em que a própria hiperinflação de ter coisas conduz a uma indiferença, deslocando o interesse de consumo das coisas, propriamente ditas, para o consumo da informação sobre as coisas. Obcecados por informações e dados do universo digital, vamos nos desligando do mundo real e factual.

Agora produzimos e consumimos mais informações do que coisas.  
Ficamos totalmente intoxicados com a comunicação. As energias

libidinosas se desviam das coisas e ocupam as não-coisas. A *infomania* é o resultado. Todos nós nos tornamos *infomaníacos*. Desapareceu o fetichismo das coisas. Estamos nos tornando fetichistas de informação e dados. [...] A informatização do mundo transforma as coisas em *infômatos*, ou seja, atores do processamento de informações. [...] “O carro fala com você, informa-o ‘espontaneamente’ sobre a condição geral dele [...], dá conselhos e toma decisões, é um parceiro em uma negociação abrangente sobre como viver [...]” (HAN, 2022a, p. 14-15)<sup>3</sup>.

Mergulhados na descontinuidade do ‘mundo’ das *não-coisas*, vamos deixando de ser narrativos e passando a ser, cada vez mais, aditivos. Nosso simbolismo vai se esvaindo na superficialidade imagética e digital rumo à fragmentação da vida, que passa a ser vivida sem contexto, sem crítica, sem aprofundamento... organizada, sobretudo, à luz do toque dos dedos ou do comando de voz, da encenação performática e do apelo à *gamificação*. Ganha espaço o encorajamento ao engajamento, às curtidas, ao séquito. Nesse sentido, o ritmo acelerado com que tudo deve circular, faz com que as opiniões (sobre qualquer tema) não tenham compromisso com os fatos e com a verificação, pois o que vale é o acesso e o compartilhamento rápido da informação produzida com base no ‘surpreender ininterrupto’. Contudo, é justamente quando orientados pelo ‘jeito *smart*’ de nos comunicar é que vamos colocando em risco o que mais nos superioriza em relação à inteligência artificial: a nossa dimensão afetivo-analógica; esta que nos situa como seres abertos, “lançados em um mundo *disposto*” e em comoção, qualificando-nos como sujeitos do pensamento<sup>4</sup> (HAN, 2022a, p. 71). Como nos lembra Han, diferente de nós, “a inteligência artificial é *apática*, quer dizer, sem *pathos*, sem *paixão*. Ela [apenas] *calcula* [...], é *sem mundo*” (HAN, 2022, p.77-78, chaves nossas). Portanto, na esfera das *não-coisas* ditada pela ordem tecnonumérica - “sem história e sem memória” -, vamos enveredando por um cotidiano vigiado e controlado algorítmicamente numa espécie de ‘prisão inteligente’, em que “[...] as pessoas perdem cada vez mais seu poder de ação, sua autonomia” (HAN, 2022, p. 18-20). Consequentemente, perdem as *relações* pois, para Han, a infosfera exacerba o egocentrismo, deslocando o *outro* para o papel de produto de satisfação das nossas pseudonecessidades.

O *desaparecimento do outro* é na verdade um evento dramático. Mas isso acontece de forma tão imperceptível que nem mesmo estamos propriamente cientes disso. O outro como mistério, o outro como olhar, o outro como voz desaparece. O outro, roubado de sua alteridade, naufraga em um objeto disponível e consumível. O desaparecimento do outro também afeta o mundo das coisas. As coisas perdem seu peso próprio, sua vida própria e sua vontade própria (HAN, 2022a, p. 97).

---

<sup>3</sup> Na citação sobre o carro, o autor se refere a (BAUDRILLARD, 1994, p. 11).

<sup>4</sup> Byung-Chul Han refere-se aqui ao pensamento de Heidegger e os conceitos de Disposição e Tonalidade afetiva.

Em outros termos, a infosfera funciona como um labirinto de espelhos, cortado por corredores escuros e erráticos, em que a única face que se mostra para todo lado é a “face de Narciso” do seu habitante. Nesse sentido, em *Agonia do Eros*, Han já havia alertado para o fato de que a retirada da presença do outro faz com que o entorno seja percebido como “sombreamentos projetados do si mesmo” (HAN, 2017, p. 10). Partindo da e retornando à autoimagem, sem a mediação de coisas concretas e dos contornos que a convivência exige quando há alteridade, o ego narcísico fica vulnerável a todo tipo de prejuízos que somente na relação com o outro - pelo amor, pela amizade, pela troca e pelo aprendizado - se é capaz de evitar. Podem estar aqui, para o filósofo, muitas das situações de patologias neuronais contemporâneas, como as síndromes de ansiedade, de pânico, Burnout e depressão. Dados do Ministério da Saúde mostram que, de acordo com estudos epidemiológicos, a prevalência da depressão ao longo da vida está em torno de 15,5% no Brasil (<https://www.gov.br/saude/pt-br>). A síndrome de Burnout ou esgotamento - já incluída no Classificação Internacional de Doenças/CID, código de enfermidades vinculadas ao trabalho - vem acelerando o número de concessões de auxílio-doença pelas empresas; entre 2017 e 2018 o crescimento teve saltos que pularam de 115% para 421% no período (CAVALLINI, 2020). A partir da pandemia, o quadro só se agravou, especialmente entre os jovens e os profissionais que passaram a usar a modalidade home office em seu cotidiano, ficando mais tempo *off* para a realidade ao redor e *on* para a instância virtual (CORSINI, 2022). Tais desequilíbrios revelam o quanto o culto ao ensimesmamento em prol de produtividade e performance individual pode servir de caminhos para quadros patológicos como os acima citados. Em seu *Sociedade do Cansaço*, Han aponta que esse tipo de situação “[...] irrompe no momento em que o sujeito de desempenho não pode mais *poder*” (HAN, 2015, p. 29).

Por outro lado, e ao mesmo tempo, vale lembrar que o culto ao autocentramento egóico também se revela em sua expressão violenta e incapaz à diferença. Vagando pelo “não-mundo”, sem-coisas e sem-outro, o narcisista acaba “afogando-se em si mesmo” (HAN, 2017, p. 10), mas nem sempre implodido. Em alguns casos, ele explode, acha-se no direito de impor sua forma de pensar, passando por cima do outro e degenerando o laço social por meio da exacerbação de preconceitos históricos e estruturais. É o que acontece, por exemplo, com o aumento de grupos extremistas e disseminadores de ódio de toda ordem, na internet. Levantamento do *Brasil de Fato* (MOTORYN, 2022) mostra, por exemplo, uma “onda neonazista” espalhada pelo país nos últimos anos. Pesquisa realizada pela antropóloga, Adriana Dias, mostra que houve um aumento percentual desses grupos de 270,6%, entre 2019 e 2021, somando mais de 500 núcleos extremistas com teor nazista no país, podendo reunir até 10 mil pessoas como adeptos. Grave se considerarmos que o Brasil está em sétimo lugar no ranking sobre nazismo na internet, segundo a organização não-governamental SaferNet (MOTORYN, 2022). Junto a isso, impossível não perceber o aumento da violência contra as mulheres por aqui. O relatório do Gabinete de Transição Governamental mostrou que durante o primeiro semestre de 2022, o Brasil teve recorde de feminicídios, acumulando cerca de 700 casos no período. O aumento é

notório durante os quatro anos de (des)governo bolsonarista: 1.229 feminicídios em 2018, 1.330 em 2019, 1.354 em 2020 e 1.341 em 2021, segundo o Anuário Brasileiro de Segurança Pública (NITAHARA, 2023). Nessa linha, vemos movimentos como a “machosfera”, grupo que prega a superioridade dos homens sobre as mulheres. Iniciado nos Estados Unidos nos anos de 1980, e agora conectados on-line, os adeptos manifestam nas redes a sua misoginia, de forma cada vez mais agressiva. A falta de presença olho-no-olho e o estímulo ao ódio por parte de apoiadores, permitem a sensação de que tudo é possível e impunível, como o caso do *influencer* e “coach da masculinidade”, o brasileiro Thiago Schutz, que chegou a ameaçar de morte a roteirista Lívia la Gatto, além da feminista Bruna Volpi, por ironizarem os absurdos que ele divulgava em seu canal (YAMAGUTI, 2023). É muito mais fácil a propagação desse tipo de brutalidade quando “se conta cada vez menos” com o mundo real. Até porque, o escandaloso, o bizarro e o inventado são muito mais surpreendentes e, portanto, causam muito mais engajamento nas redes sociais. Por isso, a punição não entra no radar das próprias empresas detentoras dessas mídias, uma vez que para elas a regulação não é conveniente.

É preciso considerar o quanto antes: perder o *mundo das coisas* é perder o *mundo* como tal. Mundo, como definiria a teórica política alemã, Hannah Arendt, enquanto “*artifício humano edificado*” e, ao mesmo tempo, enquanto “*espaço intermediário entre nós*”. Das muitas possibilidades de compreender a polissêmica noção de “mundo” na obra de Arendt<sup>5</sup>, vale destacarmos e relembrarmos esses dois recortes que tão bem dialogam com a preocupação de Byung-Chul Han em seus apontamentos acima, sobre a nossa entrada na infosfera. Ao pensar o “*artifício humano edificado*” (ARENDR, 2017, p. 169), Hannah nos apresenta o mundo como a realidade constituída por mãos humanas que se doa como fonte de segurança e estabilidade, perenidade e mediação. Nesse sentido, são as “coisas” – sólidas e reais - que nos fazem, portanto, experimentar o ‘mundo’ como morada objetiva e duradoura, materializada por meio de objetos de uso, monumentos, peças, utensílios, regras, documentos, instituições... nos situando e nos dando condição de lembrança, convívio e narração. O mundo é, concomitantemente, o “*espaço intermediário entre nós*” (ARENDR, 2008, p. 11), o lócus histórico transcendente que abriga a jornada de cada humano na Terra (ARENDR, 2017, p. 216), antecedendo-o ao nascer e sucedendo-o ao morrer, sendo a própria manifestação da singularidade de seres únicos e a pluralidade das diferenças que precisam de “teia relacional” para viver (ARENDR, 2017, p. 217-233). Daí ser o termo *entre* tão propositivo para conceituar tal vocábulo, uma vez que não podemos entender “mundo” como mero somatório de pessoas que nele habitam. Nas palavras de Arendt (2008): “... o mundo e as pessoas que nele habitam não são a mesma coisa. O mundo está *entre* as pessoas” ... é propriamente “esse *espaço intermediário*...” (p. 11).

---

<sup>5</sup> Essas são duas das várias possibilidades de conceituação para o termo MUNDO na obra de Hannah Arendt. Hannah sempre trabalhou o conceito de MUNDO de forma plurívoca e profunda, levando muito a sério tal reflexão. Para tanto, recebeu influência de muitos pensadores, especialmente de Martin Heidegger, Edmund Husserl, Santo Agostinho, Montaigne, Tocqueville, entre outros. Aqui, estamos pontuando, apenas, as noções que achamos fundamentais para tratar do recorte do artigo.

Mundo é fenômeno que se dá, portanto, sempre “em reciprocidade”; “em meio a” e “junto de” ...

Priorizar o mundo enquanto ‘realidade constituída’ e ‘espaço intermediário’ é, dentro do contexto aqui abordado, não renunciar ao protagonismo humano diante da inteligência artificial, entendendo-a como mais uma dentre as tantas criações desse artifício edificado por nós e só aceita mediante o compromisso com a civilidade. Já enveredarmos pela infosfera sem debatê-la, em termos éticos e demarcatórios, significa uma escolha pela passividade e pela abdicação de nossa vontade livre e racional diante da possível manipulação dos algoritmos como arma de proporções ainda incalculáveis. Nesse sentido, a seriedade com que Hannah Arendt nos apresenta a ideia do que seja “mundo” deixa clara a importância de focarmos no que Byung-Chul Han está denunciando como perda, tanto das coisas propriamente ditas, quanto da alteridade que dá às coisas os sentidos que elas têm, no seio da cotidianidade. O mundo como solo cultivado *pelo* e *para* o nosso bem viver em coletividade significa a garantia da manutenção de nossa condição humana, enquanto convivência e laço. Sem a mediação das coisas objetivas e sem a interpelação do outro, deixamos de ver o mundo como “lar”, como “domicílio” e passamos a ser habitantes do “não-lugar” onde regras, mecanismos de arbitragem, limites, respeito e deferência à pessoa humana podem facilmente se esfocar. Descoisificando o mundo, estamos perdendo não somente o mundo propriamente dito, mas perdendo a nossa própria humanidade. Isso porque, como nos lembra Hannah Arendt, o mundo é ‘correlato de’ e ‘condição para’ nossa existência, o que significa dizer que “[...] só existe mundo porque existem humanos e só é possível sermos humanos porque somos mundanos” (ARENDR, 2018, p. 36). A entrada na infosfera exige, no mínimo, que se levante essa discussão.

No centro de tal debate, não se deve esquecer, está o fato de que qualquer concepção sobre o que seja considerado “humano” ou “mundano” sempre corresponderá aos interesses do sistema hegemônico produtor do poder-saber vigente em cada época, como já nos ensinou Michel Foucault (1926-1984). Segundo ele, “o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma *situação estratégica complexa numa sociedade determinada*” (FOUCAULT, 1997, p. 89, grifos nossos). Dessa forma, é crucial perguntar: qual é o sistema hegemônico no qual a “infosfera” é fabricada? A partir daí, dentro de sua estratégia complexa de poder, que tipo de humanidade se quer forjar e qual o sentido do perecimento do mundo real em prol da virtualidade das coisas? Os tempos atuais são conduzidos, predominantemente, pelas ambições do capitalismo neoliberal, que visa muito além do controle das massas pela força bruta. O domínio almejado, em nossa época, se dá, principalmente, pela compulsão e pelo vício. Assim sendo, a porta de entrada desse mecanismo de controle não se faz pela opressão de nossa estrutura física, mas pela captura de nosso psiquismo. Descola-se o foco de atuação no *bio* (realidade concreta) e parte-se a operar no *psi* (esfera sutil). Em seu *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder* (2018), Han dedica-se a mostrar o quanto o foco do sistema que antes agia preponderantemente sobre o corpo, passou a agir, especialmente a partir do final do século XX, sobre a psique humana.

Valorizando tudo o que nos havia sido entregue pelas pesquisas de Foucault sobre o poder disciplinar (século XVII) e a biopolítica (século XVIII), Han<sup>6</sup> aponta que o neoliberalismo não abandona totalmente os ditames dos séculos anteriores, mas inaugura uma nova linha de comando, que em sua análise, será muito mais eficaz. No poder disciplinar, o domínio era centrado no corpo, que, visto como máquina, devia ser adestrado, disciplinado e domesticado (FOUCAULT, 1997, p. 131-132). Paralelamente, a biopolítica centrava sua força de governança sobre a espécie, impondo uma série de processos reguladores da população, normatizando a vida desde o nascimento, manutenção e longevidade, até o controle da mortalidade (Idem, ibidem). O biopoder, nesse sentido, fez-se política de coerção externa, de ordenamento e policiamento de corpos em seus espaços de circulação. Por isso mesmo o pan-óptico<sup>7</sup> - ou a prisão em forma de anel, dividida por celas com sua torre central de vigilância, obra do jurista inglês Jeremy Bentham (1785) - foi o modelo perfeito de efetivação de tal poder. As representações sociais vigentes ao longo do século XX seguiram esse rigor de patrulha e monitoramento ininterruptos: cadeias, hospitais, fábricas, escolas, asilos, manicômios etc. O biopoder foi um sistema que agiu diretamente na dimensão biológica, com regulação da vida e da espécie humanas, transformando-nos em sujeitos-funções ou peças de engrenagem da produção. A sua voz de comando foi negativo-coercitiva: *Tu debes!* E a sua mais importante fabricação foram as “subjetividades obedientes”.

Com o neocapitalismo, essa voz muda de comando e de tom, segundo Byung-Chul Han, fazendo com que a impositividade do sistema se torne bem mais engenhosa. Trata-se da *psicopolítica*. A base dessa nova organização social deixa de ser calcada na negatividade coercitiva, passando a ser conduzida pela positividade estimuladora: *Tu podes!* Na verdade, a psicopolítica incute subliminarmente nessa voz de comando a seguinte consigna: *Tu debes poder!* Ou seja, “[...] o inconsciente social do *dever* troca para o registro do *poder* [...] porém, não cancela o *dever*” (HAN, 2015, p.25). Para tanto, o neoliberalismo mira no que está além da dimensão biológica, agindo no psiquismo e manipulando a noção de liberdade do indivíduo (no fundo, opressora), como seu eixo principal: o “poder põe de lado sua negatividade, passando-se por liberdade” (HAN, 2018, p. 26). A *positividade do sim*, agora, não se vale de coerção externa direta e punitiva, mas ao contrário, aposta no estímulo, na motivação e nas emoções de um “eu” que lidera a si mesmo. A força exercida pelo sistema será feita através da ‘tirania da exposição’, unindo as noções de ‘vida e mercado’ e, a partir daí, fazendo com que todos sejam ‘auto empreendimentos’ que devem se vender e competir uns com os outros. Tais ‘sujeitos-concorrentes’ deixam, portanto, de ser vigiados de forma repressora para se exporem voluntariamente. Como *empresários de si* (HAN, 2015, p.

<sup>6</sup> Em várias de suas obras Byung-Chul Han dedica capítulos específicos para os estudos de Michel Foucault. É o caso, por exemplo, de “Além da sociedade disciplinar”, em *Sociedade do Cansaço* (2015); “Biopolítica” e “O dilema de Foucault”, em *Psicopolítica- o neoliberalismo e as novas técnicas de poder* (2018); e “Regime de informação”, em *Infocracia- digitalização e a crise da democracia*.

<sup>7</sup> Em *Vigiar e Punir*, Foucault apresenta uma planta do panóptico de Jeremy Bentham. Há uma versão do projeto completo de Bentham em português pela Autêntica. (BENTHAM, Jeremy. *O Panóptico (Panopticon)*. 2.ed. São Paulo: Autêntica. 208p., 2019 Coleção Filo.). Uma nota no capítulo “Protocolamento total da vida”, de *No Exame: perspectivas do digital*, (HAN, 2018a, p. 121), traz uma boa explanação sobre o tema.

23) precisam se publicizar enquanto mercadorias a serem curtidas e consumidas. No novo contexto social, passam a estar em alta o empreendedorismo, o empoderamento, o desempenho, o exibicionismo e o entretenimento. O pan-óptico da era do biopoder, conduzido por 'olhares que deviam ver sem serem vistos' (FOUCAULT, 1999, v.d.) e que, portanto, vigiava a todos sem que ninguém interagisse com ninguém, é substituído pelas mídias digitais que se tornam a arena de visibilidade espontânea, em que todos se veem, se comentam, se acompanham, doando seus dados mais íntimos, sem qualquer resistência: agora, "cada um é pan-óptico de si mesmo" (HAN, 2018, p. 58). Os modelos sociais opressores de patrulha e monitoramento que antes estruturavam escolas, hospitais e presídios, agora são substituídos pela informatização - com cores, sons, sensorialidade e virtualidade das telas - presentes em academias fitness, bancos, shopping centers... que inspiram a governança da modernidade tardia.

A maior fabricação que o sistema neoliberal deseja instituir são as "subjetividades performáticas e narcísicas", de baixíssima noção cidadã, capturadas pela ditadura do idêntico e tornadas facilmente manobráveis pela via da excitação. Subjetividades que devem ser convencidas de que são avatares em metaversos...capazes de obter os mundos que quiserem, sendo nestes o que quiserem ser... Daí, a sentença de Han sobre a perspicácia da psicopolítica: "Muito mais eficiente é a técnica de poder que faz com que as pessoas se submetam ao contexto de dominação *por si mesmas*. Em vez de tornarem-se *obedientes* as pessoas se tornam *dependentes*" (HAN, 2018, p. 26). É aqui que a 'comunicação' e a 'informação' controladas pela indústria das mídias digitais ganham importância e se tornam decisivos recursos de poder do capital. Segundo Han, como já sinalizado anteriormente, no mundo-das-não-coisas cabe à 'comunicação' e à 'informação' a tarefa de nos arrebatam e ensinar a dissolução progressiva do contato com o mundo real, fazendo com que percamos a alteridade, a relação com a verdade, com a memória e com a história, uma vez que vamos nos intoxicando pela *infomania*. O fetichismo das coisas é substituído pelo fetichismo das informações comunicadas na esfera digital que geram uma sucessão desenfreada de estímulos. Dessa forma, para o filósofo, a informatização do mundo transforma as coisas em *infômatos* que, por fim, tornam-se atores do processamento de informações que ditam nosso 'modo de viver', 'o que devemos escolher' e 'como devemos nos comportar'. Com o derretimento ou a evaporação do mundo das coisas, a infosfera avança sem resistência, negando a realidade factual e criando outra realidade; a que lhe for mais conveniente (HAN, 2022b, p. 25-46). Em uma entrevista à Revista Gama, Ronaldo Lemos - advogado, professor, especialista em tecnologia e diretor do Instituto de Tecnologia e Sociedade do Rio de Janeiro/ITS - diz reconhecer que, apesar de ver na tecnologia um caminho de oportunidades, há desafios a serem tratados logo. Como exemplo, mostra os impactos da inovação trazida pela Rede TikTok:

Ele (o TikTok) ignora completamente quem você segue ou deixa de seguir, ele simplesmente olha para tentar entender os seus interesses, e com base neles coloca qualquer coisa que capture a sua atenção da maneira mais forte possível. [...] Ele ignora seu círculo, você pode até

ir para uma outra aba e conseguir enxergar esse círculo, mas a aba principal do TikTok é a empresa decidindo. Olhando tudo que está acontecendo no mundo e falando “o Ronaldo vai querer ver isso aqui com base nas preferências que eu já detectei dele”. [...] Isso é problemático porque, bem ou mal, esse círculo social que a gente tem nas redes sociais é ainda um fenômeno de coletividade, um resultado do coletivo, de uma vida coletiva. E o que essa mudança do TikTok acaba promovendo é você não ter conexão com mais ninguém. É você sozinho ali e a empresa, o algoritmo te mandando conteúdo. Você se conectando só ao algoritmo, não necessariamente a uma pessoa ou um grupo. Isso provoca, na minha visão, um individualismo muito profundo. As pessoas que já estão hoje muito atomizadas, desagregadas, sozinhas, vão ter uma solidão ainda maior porque vão ser elas e o algoritmo. Isso eu acho bem complicado (LEMOS, 2022, p. 35).

Em paralelo à solidão, ao individualismo e ao empobrecimento dos vínculos, Lemos também chama a atenção para o fato de que a compulsão pelo uso do aplicativo possui outro impacto sobre a saúde mental: a ansiedade. Por trazer um conteúdo divertido, impactante, “parece ser dancinha e outras coisas, mas é você assistir a um vídeo e ficar ansioso... O TikTok tem a capacidade de mexer não só com as nossas preferências conscientes, mas também as inconscientes” (LEMOS, 2022). Mais uma vez, vale o questionamento sobre que tipo de “humano” se quer forjar na psicopolítica, e qual o sentido da substituição do “mundo real” pela “virtualidade das coisas” nessa estratégia complexa de poder. Afinal, não só a saúde mental do indivíduo passa a sofrer danos, mas a formação de um tipo de ser humano que atuará na coletividade e ocupará papéis sociais dos mais diversos, inclusive em instituições garantidoras dos interesses da cidadania, da justiça e do bem estar social. Em seu *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*, o filósofo lembra que a democracia em seu início tinha por base o pensamento e a racionalidade, o que significa dizer que estava na cultura livresca a sua mídia principal. Nos nossos tempos, entretanto, o livro foi substituído pela mídia eletrônica, produzindo uma *midocracia* que, muitas vezes, trabalha contra a *democracia* (HAN, 2022b, p. 25-27). “Na midocracia, também a política se submete à lógica das massas. O entretenimento determina a mediação de conteúdos políticos e deteriora a racionalidade” (HAN, 2022b, p. 28), tornando-nos cada vez mais imaturos e incapazes de diferenciar o que é realidade de ficção. O “infoentretenimento” que começa em telas e monitores, e avança na propagação viral das informações via *touchscreen*, vai centrifugando a nossa esfera pública, fazendo com que o tecido social democrático se decomponha sem objeção.

Nesse modo de governar em que o infoentretenimento midiático digital é usado como a maior arma para se estar no comando – *infocracia* –, o tempo do pensamento não existe. Ou, nas palavras de Han: “Na sociedade da informação, simplesmente não temos tempo para a ação racional. A coação da comunicação acelerada nos priva da *racionalidade*” (HAN, 2022b, p. 36). No lugar do tempo de retirada para a atividade do pensamento, age sobre nós, segundo Han, a comunicação afetiva com seu efeito

estimulante, contínuo e compulsivo. No centro desse tipo de abordagem, está o apelo à emoção em detrimento do que procede à razão. “Hoje, não consumimos coisas, mas emoções. Coisas não podem ser consumidas infinitamente, mas emoções sim. A psicopolítica neoliberal se ocupa da emoção para influenciar ações sobre esse nível pré-reflexivo”. (HAN, 2018, p. 66-68). É por isso que *fake news* ganham mais atenção e mais adesão do que fatos concretos. Portanto, com a infantilização das cabeças, a perda acelerada do tempo para o pensamento, o apelo desenfreado às emoções e o controle de todos os nossos dados pessoais, fica fácil para o capitalismo da era digital ir diluindo o ‘mundo das coisas’. Pela perda do mundo, autonomia passa a ser emancipação egóica e liberdade passa a ser mera independência do laço social; ambas exploradas e manobradas pelo dataísmo. Um dos melhores exemplos dos tempos atuais sobre as consequências desse tipo de dominação, citados por Byung-Chul Han em livros de sua obra, trata da figura do ex-presidente dos Estados Unidos, Donald Trump, e o caso da empresa de dados britânica, Cambridge Analytica. Observando o que acontece a partir desses eventos, que transformaram campanha eleitoral em guerra de informações virais e *tuites*, é possível perceber o nível de risco que estamos correndo, mesmo em democracias que, até então, eram consideradas maduras e estáveis.

A empresa de dados britânica Cambridge Analytica se gaba de deter os psicogramas de todos os cidadãos estadunidenses adultos. Após a vitória de Donald Trump nas eleições de 2016, declarou triunfante: “estamos convencidos que nossa abordagem revolucionária da comunicação impulsionada por dados teve um papel muito decisivo para a extraordinária vitória nas eleições do presidente eleito Donald Trump”. [...] Na focalização micro, os eleitores não são informados sobre o programa político de um partido. São, em vez disso, usadas, com propósitos manipulativos, propagandas eleitorais, não raro *fake news*, enquadradas em seu psicograma. Centenas de milhares de variantes de uma propaganda eleitoral testadas quanto às suas eficiências. Esses *dark ads*, anúncios sombrios, otimizados pela psicométrica<sup>8</sup>, constituem um perigo para a democracia. Todos recebem uma notícia diferente, pelo que a esfera pública fica fragmentada. Grupos diferentes recebem informações que, não raro, se contradizem (HAN, 2022b, p. 39-40).

Para Han, estamos adentrando numa perigosa era em que os *big data* passam a instalar uma nova ordem social. Nesta, o pan-óptico digital que já podia cruzar os dados para influenciar nossos comportamentos, agora passa a se estabelecer como *ban-óptico*, ou seja, um dispositivo que identifica até mesmo os comportamentos indesejáveis, podendo alterá-los, dirigi-los ou bani-los do sistema. “O pan-óptico clássico serve para disciplinar; os ban-ópticos garantem a segurança e a eficiência do

---

<sup>8</sup> Psicométrica (ou psicografia) é um procedimento impulsionado por dados para a produção de um perfil de personalidade (HAN, 2022b, p. 38).

sistema” (HAN, 2018, p. 91). Nesse sentido, observando o caso americano, Han nos alerta que as “*dark ads* contribuem com a cisão e a polarização da sociedade e envenenam o ambiente discursivo”, inviabilizando a esfera pública (HAN, 2022b, p. 40). Com esse nível de interferência sobre a população, nossos cuidados em relação ao avanço da inteligência artificial e dos recursos das redes não podem ser negligenciados. Por isso importa a pergunta: em que aspectos o esfacelamento do mundo-das-coisas facilita a perda da constituição de sujeitos pensantes, a perda da alteridade, da coletividade, do bem comum, das instituições, da democracia...? No pano de fundo do que se apresenta como simples e inevitável progresso tecnológico, debater limites e regras no avanço da informatização tem a ver com essa questão. A sociedade digitalizada do desempenho e da compulsão, pelo que nos aponta Byung-Chul Han, pode se mostrar uma ameaça por precisar de uma “*democracia de espectadores e consumidores*” para levar adiante um projeto de poder em que ‘votar e comprar’ e em que ‘Estado e mercado’, sejam a mesma coisa (HAN, 2018, p. 22 e 87). A tecnocomunicação infomaníaca e seus infômatos nos colocam o desafio de lutar para não nos tornarmos todos meros *Teletubbies*<sup>9</sup>.

Cabe apenas registrar, no entanto, que nesse ‘mundo’ diluído em ‘infosfera’ a comunicação e a informação, tidas como armas de manipulação fundamentais, são as grandes vítimas do sistema por perderem os seus significados originais. Lembremos que a palavra comunicação, derivada do latim *communicare* - antepositivo *comunic*, *communico*, *as*, *ãvi*, *ãvi*, *ãtum*, *ãre* (HOUAISS, VILLAR, 2001, p. 781) - traz por sentido primeiro “tornar comum”; “partilhar”; “repartir”; “associar”; “conferenciar”, implicando, portanto, vínculo e laço. Segundo Barbosa e Rabaça (2001), “[...] comunicação significa *estar em relação com*, representando a ação de pôr em comum, de compartilhar ideias, sentimentos e atitudes”, identificando-se, assim, com o “processo social mais básico: a interação” (p. 155-157). Vê-se que em sua acepção mais originária, a comunicação é o que viabiliza a existência humana, uma vez que comunicar é estabelecer comunhão entre nós. Dessa forma, sem comunicação não pode haver simbolização, não pode haver cultura, não pode haver história... não pode haver, enfim, ‘sentido comum’. É pela comunicação que nossa diversidade se afina, tornando possível a “paradoxal pluralidade de seres únicos” que somos (ARENDRT, 2017, p. 218). Portanto, quando nos referimos a esse conceito em seu aspecto mais fundante, temos que partir da recordação de que comunicação é sinônimo de coexistência; território do *entre* humanos. Isso posto, sabemos que o problema se situa quando nos voltamos para o que passou a se designar como ‘*comunicação de massa*’, aquela que transforma a sociedade em um aglomerado indiferente ao interesse comum. Como já nos sinalizara Arendt, o que mais caracteriza homens e mulheres de massa são o isolamento e a falta de relações sociais normais; portanto, individualização, atomização e bloco populacional desestruturado (ARENDRT, 2012, p. 438-439, 446). Na perspectiva comunicacional encurtada em que a vida passa a ser um *smartgame* desvinculado de ‘coisas’ e ‘pessoas’ do ‘mundo real’, o cerne da comunicação não é mais o “comum em

<sup>9</sup> *Teletubbies*- programa infantil da BBC voltado para crianças entre 1 e 5 anos. Quatro amigos, Tinky-Winky, Dipsy, Laa Laa e Po vivem aventuras e jogos na Teletubbilândia.

nós”, mas a “informação”. Vale lembrar, contudo, que este último conceito também sofre deterioração, uma vez que, originalmente, informação - do latim *informatio, onis* (HOUAISS, VILLAR, 2003, v.d.) - é a ação de “dar forma”, “formar”, “delinear”, “esboçar”, “conceber ideia”, ao tratar de “fato de interesse geral a que se dá publicidade” (HOUAISS, VILLAR, 2003, v.d.). Nesse sentido, é a ação de trazer ao conhecimento público ocorrências e acontecimentos como resultado de um processo de apuração, verificação e análise. Significa dizer que, logo em primeira ordem, “informação” se vincula à questão da “verdade factual” (ARENDDT, 2016, p. 282-325); aquela ligada a fatos, números e experiências *incontestes* que dizem respeito a situações e circunstâncias testemunhadas na realidade e que nos permitem produzir civilização, história e memória.

O problema é que na era da “economia do compartilhamento”, a informação vem perdendo o seu sentido primeiro de se fazer ‘fato levado a conhecimento do público’ com vistas à ‘concepção de ideia ou formação de opinião’ para o exercício de cidadania. Agora, *informação* faz-se a própria peça publicitária sem, necessariamente, qualquer vinculação com a facticidade, ficando apenas na superficialidade de uma perspectiva comercial de obtenção de lucros sobre consumidores, à velocidade da luz, tornando-se a mais valiosa das mercadorias. Daí ser a aceleração e o instantaneísmo os aspectos que deterioram a ‘informação’ [*dado* mais *avaliação*], reduzindo-a ao papel de simples ‘dado’ [*mensagem sem avaliação*] (BARBOSA, RABAÇA, 2001, p. 389). Em nome da conveniência e da diversão, tudo o que compartilhamos por meio dos infômatos/informantes - *smartphone, smarthouse, smartbed, smartcar...* - nos leva a ser monitorados, manipulados e dominados por um sistema que nos quer a todos cada vez mais viciados na irrealidade pelo recuo do ‘eu pensante’ e pelo avanço do ‘ego infantilizado’. Sabemos não ser possível, simplesmente, negar a inteligência artificial, a informatização dos dados, a cibernética, as mídias digitais, as redes sociais, o dataísmo... Essa realidade virtual não é o futuro, mas sim o presente, e já atua entre nós. O que não se deve é achar que somos os *Jetsons*<sup>10</sup>, recebendo o que nos oferecem apenas como formas de tornar a vida mais fácil e divertida. Há um projeto hegemônico em curso que precisa fabricar tipologias humanas correspondentes aos controles desejados; da mesma forma, há outras tipologias que precisam ser destruídas por não interessarem ao sistema. É sob essa perspectiva que devemos estabelecer regras para os avanços tecnológicos e conectivos da esfera virtual, afinal de contas, não é sobre avanços tecnológicos e conectivos... mas sobre forças ideológicas e regimes de poder. Ronaldo Lemos, que participou da implantação do Marco Civil da Internet (Lei nº 12.965/2014), entende que o papel da regulação é fazer com que as oportunidades superem os riscos. Falta combinar com o sistema, diria Byung-Chul Han... Pois, não há como fingir que para a psicopolítica não mais a domesticação dos *corpos*, mas o adestramento da *psique* humana interessa, instrumentalizando a informação

---

<sup>10</sup> Desenho americano futurista dos anos de 1960, produzido pela Hanna-Barbera. George Jetson, sua esposa Jane e seus filhos Elroy e Judy vivem a ‘era espacial’, no ano de 2062, com carros voadores, cidades suspensas, interação com robôs e trabalho automatizado.

comunicada em entretenimento, por meio do dataísmo (HAN, 2022b, p. 09-10). Tal adestramento representa, na verdade, a tirania por parte das corporações detentoras desses mercados que não apenas instauram o seu ideário global como discurso predominante, mas podem representar a maior ameaça à comunicação humana, em seu sentido mais puro<sup>11</sup>.

Se vale entender o presente como preocupante, é para evitar que o futuro nos aponte para um horizonte de *playground gamificado*. Afinal, segundo Byung-Chul Han, “é tentadora a ideia de que o ser humano do futuro só jogue e desfrute, ou seja, esteja completamente sem ‘preocupação’. [...] Ele aperta botões para satisfazer necessidades. Sua vida não é um drama que lhe impõe ações, mas um jogo.” (2022-a, p. 27). Para o filósofo, este *phono sapiens* egocêntrico, jogador e dominado pela inteligência artificial via *smartphone*, só se ocupará de vivenciar, desfrutar e brincar, dizendo adeus à *liberdade* vinculada à *ação*, no sentido usado por Hannah Arendt (Cf. HAN, 2022-a, p. 28). Esta noção de “ação” que pode ser perdida, a que Han faz referência à Arendt, fala da capacidade humana de dar nascimento, promover aparição e inscrever novidade no mundo, *junto* e *em concerto* com os outros, em prol do que é comum. Uma “ação discursiva” que inaugura o improvável e o inesperado no mundo via a condição de *natalidade* – ao agir – e de *pluralidade* – ao discursar nas relações. Dito de outro modo, o sentido dessa *ação* é a capacidade de darmos *novos começos* a cada vez que agimos e de revelarmos *quem somos* sempre que nos comunicamos no entrelaçamento junto aos demais (ARENDDT, 2017, p. 217-233). Só dessa forma somos realmente livres, ressalta Han, baseando-se na visão arendtiana, uma vez que, para Hannah Arendt, a liberdade é um atributo da ação humana no mundo (ARENDDT, 2016, p. 188-220): “Os homens são livres enquanto agem – diferentemente de possuírem o dom da liberdade –, nem antes, nem depois; pois *ser* livre e agir são uma mesma coisa” (ARENDDT, 2016, p. 199). A “liberdade” psicopolítica do *phono sapiens* é uma pseudoliberalidade que, opressivamente, apenas manipula e inebria pelo estímulo do *Tu podes!* Este *phono sapiens*, que só joga, não inaugura nada de novo, portanto, não é livre, mas escravo. Incapaz de questionar o sistema, apenas atende aos apelos de seu comportamento adicto e de sua dependência compulsiva. Quer entreter-se e fazer-se entretenimento, sem a real liberdade da *ação*. Para Han, ao ser capturado pelo ‘jogo da infosfera’, tal jogador mais do que se exclui da história, ele trabalha, ciente ou não, para extingui-la. “Agir é o verbo para a história. A pessoa do futuro que joga e não *age* encarna o fim da história” (HAN, 2022a, p. 28).

---

<sup>11</sup> A preocupação com a regulação não sai da pauta da sociedade civil, de entidades da Justiça, Congresso e Governo Executivo atual. Alguns *players* da própria indústria da tecnologia vem reconhecendo os riscos. Prova recente é a Carta Aberta em que empresários, *CEOS* e engenheiros de empresas como Amazon, Google e Microsoft; além de pensadores como Yuval Noah Harari, solicitam a suspensão de pelo menos seis meses de avanço de sistemas de IA para se traçar barreiras de segurança, a partir do que estão vendo acontecer com o chat GPT-4 (da OpenAI). No dia 16 de março de 2023, a OpenAI - empresa dona do Chat GPT - divulgou um relatório de 100 páginas apontando que agora este novo modelo consegue entender cenários mais complexos. No documento, a OpenAI admite ter “temores” em relação ao GPT-4 devido a sua “capacidade de mentir” e sua “habilidade de criar planos de longa data e agir em cima deles, acumular poder e recursos, e ter comportamentos cada vez mais ‘autoritários’” (MARTINS, 2023). Consultado em 07.04.2023.

Os avanços da inteligência artificial e da tecnologia devem ser absorvidos, desde que não sejam ameaças à *liberdade da ação*, no sentido arendtiano referenciado por Han. Ser alguém é manter-se um iniciador, o que significa sinônimo de ser livre. Liberdade que cada um “é”, uma vez que, ao nascer, já se faz em si mesmo uma novidade para o mundo. “No nascimento de cada homem o começo inicial<sup>12</sup> é reafirmado [...]. Porque é um começo, o homem pode começar; ser humano e ser livre são uma única e mesma coisa. Deus criou o homem para introduzir no mundo a faculdade de começar: a liberdade” (ARENDDT, 2016, p. 216). Muitas vezes, o começo pode ser até um recomeço, uma retomada, uma persistência em algo que se considera obsoleto ou ultrapassado... A propósito, uma nova loja física da Livraria da Travessa foi inaugurada. Deu-se em 30 de março de 2023, na Avenida Graça Aranha, Centro da cidade do Rio de Janeiro. Não por acaso, recebeu por batismo o nome *Travessa da Graça!* A cerimônia de abertura trouxe para o público um bate-papo com autores, presencialmente. Para quem ainda goza da esfera real, foi possível sentir os livros, o cheiro do café, os semblantes e as vozes dos participantes da vida efetiva e experienciada. E assim o mundo-das-coisas insiste e resiste à infosfera... *Graças a Deus! E aos humanos livres, de ação discursiva!*

## REFERÊNCIAS

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Denise Bottmann. Posfácio Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Organizador Antônio Abranches. Tradução de Helena Martins et al. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. Tradução de Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Tradução de Denise Bottmann, posfácio de Celso Lafer. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* Editoria Úrsula Ludz. Tradução de Reinaldo Guarany. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- ASSOCIAÇÃO ESTADUAL DAS LIVRARIAS DO RIO DE JANEIRO/AEL. Guia das livrarias do Estado do Rio de Janeiro. *As livrarias do Estado do Rio*. s/ data. Disponível em [http://aelrj.org.br/website2010/index.php?option=com\\_content&view=article&id=376:as-livrarias-do-estado-do-rio&catid=5:noticias&Itemid=8](http://aelrj.org.br/website2010/index.php?option=com_content&view=article&id=376:as-livrarias-do-estado-do-rio&catid=5:noticias&Itemid=8). Site da Associação Estadual das Livrarias do Rio de Janeiro/AEL. Consultado em 15.01.2023.
- CAVALLINI, Marta. *Síndrome de Burnout e concessões de auxílio-doença*. Matéria do G1. Fonte: g1.globo.com. Disponível no site da JUSBRASIL, in <https://pautajuridicabr.jusbrasil.com.br/noticias/1199462583/trabalhador-com-sindrome-de-burnout-tem-direito-a-licenca-medica-entenda-os-direitos-e-conheca-a-doenca#:~:text=J%C3%A1%20em%202020%2C%20foram%20610,de%20aux%C3%ADlio%20por%20in%20capacidade%20tempor%C3%A1ria>. Consultado em 15.02.23.

<sup>12</sup> Hannah Arendt está se referindo ao pensamento de Santo Agostinho – Livro XII, cap 20, de *A Cidade de Deus: [Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit*. (O homem é livre porque ele é um começo e, assim, foi criado depois que o universo passara a existir). (ARENDDT, 2016, p. 216).

- CHAT GPT-4. *O que é?* Site da Imma Agência Digital - <https://www.agenciaimma.com.br/o-que-e-chat-gpt-4/#:~:text=O%20chat%20GPT%2D4%20refere,uma%20interface%20de%20bate%2Dpapo>. Consultado em 07.04.2023.
- COMUNICAÇÃO. In: BARBOSA, Gustavo. RABAÇA, Carlos Alberto. *Dicionário de Comunicação*. Conceito apresentado por E. Menezes. 2 ed. Rio de Janeiro: Campus, 2001.
- \_\_\_\_\_. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. Página 781.
- CORSINI, Iuri. *Home office e trabalho híbrido desencadearam casos de burnout entre jovens, aponta estudo*. CNN Brasil. 02.02.2022. Disponível em <https://www.cnnbrasil.com.br/saude/home-office-e-trabalho-hibrido-desencadearam-casos-de-burnout-entre-jovens-aponta-estudo/>. Consultado em 07.04.2023.
- FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e José Augusto Guilhon Albuquerque. 12. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 20. edição. Versão digital. Petrópolis, Vozes, 1999.
- GONÇALVES, Giuliano. *Mercado de livros tem crescimento de 15% e e-commerce representa um terço das vendas*. 18.07.2022. Disponível em <https://www.ecommercebrasil.com.br/noticias/mercado-de-livros-cresce-e-e-commerce-representa-um-terco-das-vendas>. Consultado em 20.01.23.
- HAN, Byung-Chul Han. *Agonia do Eros* Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Tradução de Gabriel S. Philipson. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022-b.
- \_\_\_\_\_. *Não-coisas: reviravoltas do mundo da vida*. Tradução de Rafael Rodrigues Garcia. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022-a.
- \_\_\_\_\_. *Psicopolítica – o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Tradução de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018. (Coleção Aut Aut, 1)
- \_\_\_\_\_. *Sociedade do cansaço*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- INFORMAÇÃO. In: HOUAISS, Antônio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Versão monousuário 2009.3*. Instituto Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009. CD-ROM.
- LEMONS, Ronaldo. Entrevista a Luara Calvi Anic. “Existe hoje uma falta de inovação nas mídias sociais”. *Revista Gama*, 04 de Dezembro de 2022. Disponível em <https://gamarevista.uol.com.br/semana/qual-o-futuro-das-redes/ronaldo-lemos-fala-das-mudancas-na-forma-de-usar-as-redes/>. Consultado em 25.03.2023.
- MARTINS, Flávia. *Chat GPT-4: inteligência artificial mente para completar tarefa e gera preocupação*. CNN Brasil. Disponível em <https://www.cnnbrasil.com.br/tecnologia/chat-gpt-4-inteligencia-artificial-mente-para-completar-tarefa-e-gera-preocupacao/>. 24.03.2023. Consultado em 07.04.2023.
- MINISTÉRIO DA SAÚDE. *Depressão no Brasil*. Disponível em <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-a-a-z/d/depressao#:~:text=%C3%89%20um%20problema%20m%C3%A9dico%20grave,torno%20de%2015%2C5%25>. Consultado em 15.03.23.
- MOTORYN, Paulo. *Há uma onda neonazista no Brasil? Entenda o que dizem os números e especialistas no tema*. Brasil de Fato. 27.01.2022. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2022/01/27/ha-uma-onda-neonazista-no-brasil-entenda-o-que-dizem-os-numeros-e-especialistas-no-tema>. Consultado em 15.03.23.
- NITAHARA, Akemi. *Feminicídio: oito anos após aprovação da lei, casos aumentam*. Agência Brasil/RJ. Disponível em <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-01/feminicidio-oito-anos-apos-aprovacao-da-lei-casos-aumentam>. 15.01.2023. Consultado em 15.03.23.

PERUCCI, Raphael. *Livraria Galileu encerra funcionamento na Tijuca após 30 anos de história*. Agência O Dia. 04.01.2023. Disponível em <https://odia.ig.com.br/rio-de-janeiro/2023/01/6550430-livraria-galileu-encerra-funcionamento-na-tijuca-apos-30-anos-de-historia.html>. Consultado em 06.01.2023.

YAMAGUTI, Bruna. *Entenda o que é 'machosfera' e saiba como mulheres podem se prevenir de comportamentos agressivos*. <https://g1.globo.com/df/distrito-federal/noticia/2023/03/06/entenda-o-que-e-machosfera-e-saiba-como-mulheres-podem-se-prevenir-de-comportamentos-agressivos.ghtml>. 06/03/2023. Consultado em 11.03.2023.

Submetido: 7 de junho de 2023

Aceito: 6 de julho de 2023

## Entre iniquidade e sofrimento: variações sobre o mal em Hannah Arendt e Byung-Chul Han

### Between iniquity and suffering: variations on evil in Hannah Arendt and Byung-Chul Han

Alexandre Marques Cabral

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UERJ<sup>1</sup>

#### RESUMO

O presente artigo tem como objetivo primordial articular as experiências de iniquidade e sofrimento a partir da operacionalização de alguns conceitos decisivos das obras de Hannah Arendt e Byung-Chul Han. Nesse sentido, pretendo mostrar que uma das formas hegemônicas de experiência do mal na contemporaneidade se revela na produção de vidas descartáveis em meio a sistemas político-culturais violentos, que se caracterizam por estar em constante devir e por reduzir os devires à própria descartabilidade humana. Isso se revela tanto no mal radical presente nos campos de concentração nazistas, quanto na ditadora da positividade produtivista inerente a psicopolítica neo-liberal.

22

#### PALAVRAS-CHAVE

Iniquidade; sofrimento; mal

#### ABSTRACT

The main objective of this article is to articulate the experiences of iniquity and suffering from the operationalization of some decisive concepts from the works of Hannah Arendt and Byung-Chul Han. In this sense, I intend to show that one of the hegemonic forms of the experience of evil in contemporary times is revealed in the production of disposable lives in the midst of violent political-cultural systems, which are characterized by being in constant becoming and by reducing becomings to human disposability itself. This is revealed both in the radical evil present in the Nazi concentration camps and in the dictating productivist positivity inherent in neo-liberal psychopolitics.

#### KEYWORDS

Iniquity; suffering; evil

---

<sup>1</sup> E-mail: [alxcbrl@yahoo.com.br](mailto:alxcbrl@yahoo.com.br)

## I

Importa questionar, neste artigo, um dos significados mais importantes da experiência humana do mal, a saber, a *iniquidade*. Como venho tentando compreender (cf. CABRAL, 2022), a iniquidade se identifica com o mal que nasce da naturalização da injustiça. Trata-se, em verdade, de um conceito judaico cuja amplitude semântica não será aqui caracterizada. Nesse sentido, o mal é sempre dinâmico, posto que se faz inventivo, ganhando configurações históricas diversas e direcionamentos distintos a depender de onde e quando se manifesta. Em todo caso, a iniquidade produz sofrimentos heterogêneos, porém estes não podem ser entendidos como simples derivação do sentido ontológico da finitude humana, como se disséssemos: todos os seres humanos sofrem porque são finitos, pois é inerente à finitude a vulnerabilidade ontológica e aí está a raiz de todo sofrimento possível. Uma compreensão como essa parece naturalizar a presença do sofrimento na condição humana, o que legitimaria a iniquidade. Todavia, a iniquidade não é qualquer sofrimento. Aliás, ela não é qualquer tipo de mal. Antes, como procurei caracterizar em outros estudos (CABRAL, 2021; 2022; 2022 b), a iniquidade naturaliza a lógica do assassinato, lógica esta que ou bem elimina objetivamente vidas ou produz vidas qualitativamente mortas. No presente estudo, gostaria de caracterizar os traços centrais do mal da iniquidade operacionalizando as obras de Hannah Arendt e Byung-Chul Han. Já me aprecio em dizer o óbvio: irei realizar tão-somente um recorte nas obras desses autores, o que retira de mim qualquer pretensão de exaurir a questão em ambos. Por isso, deixarei de lado a importantíssima questão da banalidade do mal em Arendt, o que devo realizar em outro momento e em outro contexto. Por outro lado, deixarei de lado as formas de a iniquidade se substancializar historicamente, o que ocorre, por exemplo, com o racismo, as violências de gênero, ou seja, com formas estruturais de a iniquidade conduzir e condicionar o mundo. Neste artigo, quero destacar formas históricas de a noção de devir se casar com práticas de iniquidade. Hannah Arendt e Byung-Chul Han são exemplos paradigmáticas disso.

23

## II

Um dos propósitos centrais do pensamento de Hannah Arendt é se tornar contemporânea de seu tempo. Tarefa inglória, pois dificilmente somos contemporâneos de nós mesmos/as. A absorção em nosso contexto histórico inviabiliza quase sempre o surgimento de perspectivas críticas, que permitam visualizar e compreender a multiplicidade de elementos que condicionam e estabilizam o nosso tempo. Não foi à toa que Arendt se preocupou sobremaneira com o conceito de compreensão, como se esse desse conta do modo como entramos nos fenômenos e deles recebemos sua significatividade. Aliás, esse conceito, cuja riqueza não será plenamente exposta aqui, possui no mínimo duas variações semânticas. Por um lado, a compreensão abre o ser humano para o seu mundo, posto que promove a articulação entre a condição humana e o seu correlato. Nas palavras de Arendt: “A

compreensão é interminável e, portanto, não pode produzir resultados finais; é a maneira especificamente humana de estar vivo, porque toda pessoa necessita reconciliar-se com um mundo em que nasceu como um estranho e no qual permanecerá sempre um estranho, em sua inconfundível singularidade” (ARENDDT, 1993, p. 39). Nesse primeiro sentido, a compreensão reinsere o ser humano no mundo que é o seu e permite que ele/a se reconcilie com essa mundanidade, uma vez que a compreensão não é uma simples apreensão intelectual, mas uma (re) inserção da condição humana em seu contexto histórico-mundano. Por esse motivo, a compreensão correlaciona o significado do que compreendemos (mundo e acontecimentos mundanos) e quem somos. “O resultado da compreensão é o significado, que produzimos em nosso próprio processo de vida, à medida que tentamos nos reconciliar com o que fazemos e com o que sofremos” (ARENDDT, 1993, p. 40). Em outros termos, compreender o mundo é acolher a significatividade do que se revela e acontece no mundo (inclusive o próprio mundo) e constituir alguma significação no modo de ser da condição humana.

Em um segundo momento, a compreensão se relaciona com os nossos modos de conhecimento das realidades em geral. Inicialmente, a compreensão precede o conhecimento, pois sempre pré-compreendemos aquilo que conheceremos em seguida. Conhecer, nesse caso, é uma relação racional de objetificação cognitiva da realidade, algo próprio dos saberes hegemônicos ocidentais, como no caso das ciências modernas. Com forte inspiração kantiana, Arendt concebe o conhecimento como cognição de fenômenos objetivos. Contudo, para ela, o conhecimento não é a palavra final da nossa relação com o mundo e os entes. Antes, a compreensão transcende o conhecimento, ao conferir sentido ou significado àquilo que a razão conheceu. Como ela afirma: “A compreensão precede e sucede o conhecimento. A compreensão preliminar, que está na base de todo conhecimento, e a verdadeira compreensão que o transcende, têm isso em comum: elas conferem significado ao conhecimento” (ARENDDT, 1993, p. 42). Sem a compreensão, não há como articular significativamente o que se acontece com o mundo e a condição humana no mundo. Disso surge o grande desafio de Arendt: compreender o mundo desmundanizado marcado pela lógica totalitária. Tarefa árdua, pois muitos dos conceitos tradicionais cunhados para dar conta compreensivamente do mundo, devido ao contexto totalitário, perdem seu sentido. Não há espaço, portanto, para lugares-comuns, quando o que está em questão é a compreensão do (não) mundo condicionado pela lógica totalitária. Isso fica claro em uma passagem paradigmática do primeiro prefácio de *As origens do totalitarismo*:

A convicção de que tudo o que acontece no mundo deve ser compreensível pode levar-nos a interpretar a história por meio de lugares-comuns. Compreender não significa negar nos fatos o chocante, eliminar o inaudito ou explicar fenômenos, utilizar-se de analogias e generalidades que diminuam o impacto da realidade e o choque da experiência. Significa, antes de mais nada, examinar e suportar conscientemente o fardo que o nosso século [século XX] colocou sobre nós – sem negar sua existência, nem vergar humildemente ao seu peso. Compreender significa, em suma, encarar

a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela – qualquer que seja (ARENDR, 2012, p. 12).

Compreender a contemporaneidade, sobretudo se ela é condicionada por sistemas totalitários, é ser capaz de abandonar uma multiplicidade de conceitos que nasceram de outros mundos e de outros tempos. É necessário, por conseguinte, “encarar a realidade sem preconceitos e com atenção, e resistir a ela.” Essa exigência epistemológica e metodológica para se compreender a contemporaneidade não é aleatória. Além de ser signo de fidelidade à relação compreensiva com o mundo, Arendt entende que abandonar preconceitos para se compreender o mundo desmundanizado condicionado pelo totalitarismo é uma exigência derivada da “materialidade” dos sistemas totalitários e de seu (não) lugar dentro da tradição política ocidental. Para Arendt, o século XX – e é possível dizer: o século XXI também, pelo menos até agora –, aludindo a René Char, tem como desafio assumir uma herança que foi legada sem qualquer testamento. “O testamento, dizendo ao herdeiro o que será seu de direito, lega posses do passado para um futuro. Sem testamento ou, resolvendo a metáfora, sem tradição [...], parece não haver nenhuma continuidade consciente no tempo, e, portanto, humanamente falando, nem passado nem futuro, mas tão-somente a sempiterna mudança do mundo e o ciclo biológico das criaturas que nele vivem” (ARENDR, 2014, p. 31). A tradição do pensamento político ocidental é oriunda da dicotomia platônica sensível/inteligível, que se replica no binômio filosofia/política, entendendo a filosofia como arte de contemplar verdades eternas e a política como o conjunto dos negócios humanos (ARENDR, 2012b, p. 131-143). Essa tradição sofre inversões na modernidade, sobretudo com Kierkegaard, Nietzsche e Marx. Todavia, sua ruptura se dá com os sistemas totalitários. Daí a impossibilidade de se compreender a contemporaneidade por meio da simples aplicação de conceitos tradicionais. Como ela mesmo afirma: “A dominação totalitária como um fato estabelecido, que, em seu ineditismo, não pode ser compreendida mediante as categorias usuais do pensamento político, e cujos ‘crimes’ não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da História Ocidental” (ARENDR, 2014, p. 54). O que se revela nos sistemas totalitários assinala, portanto, uma descontinuidade radical em relação à tradição ocidental de pensamento político. Por isso, os sofrimentos condicionados pelos sistemas totalitários não podem simplesmente ser derivados de uma essência a-histórica, assim como de uma relação causal com o passado da tradição. Ora, somente compreendendo o totalitarismo, cuja “lógica” é iníqua e assassina, é possível acessar os sofrimentos daí decorrentes.

Os totalitarismos contemporâneos (para Arendt, totalitarismos são somente o nazismo e o stalinismo) são correlatos da “ausência-de-mundo”, que se caracteriza pela “destruição de tudo que há entre nós” (ARENDR, 2012b, p. 266). Em outros termos, os totalitarismos são signos históricos de uma profunda desmundanização de mundo. Ora, se há sofrimentos que nascem de condições totalitárias, isso se deve ao fato de esses sofrimentos serem filhos da desmundanização do mundo. É a ausência-de-mundo que está em questão aqui, quando procuro identificar os sofrimentos

derivados da iniquidade inerente aos totalitarismos. Essa desmundanização ou ausência-de-mundo assinala a destruição do “entre nós”. Isso porque a noção arendtiana de mundo, ontologicamente complexa, se identifica, em um primeiro momento, com os entes fabricados pelas mãos humanas, pois são esses que promovem estabilidade na instabilidade da condição humana que atua no mundo. Em um segundo momento, o mundo é o “espaço da aparência” (ARENDDT, 1997, p. 211), ou seja, o espaço da aparição dos seres humanos interrelacionados, ou seja, dos seres humanos que aparecem em rede, cujo sentido se explicita na noção de *pluralidade*. (ARENDDT, 1997, cap. V) A pluralidade é a multiplicidade de unicidades ou singularidades humanas, que aparecem umas às outras e só podem revelar quem são (e não o “que” são) pela ação e pelo discurso. “Esta revelação de quem alguém é está implícita tanto em suas palavras quanto em seus atos” (ARENDDT, 1997, p. 191). Ora, a compreensão arendtiana de política depende diretamente do conceito de mundo. *Amor mundi*, expressão agostiniana retomada por Arendt, assinala justamente o sentido de sua compreensão de política. É o mundo, entendido como espaço de visibilidade da pluralidade de singularidades interrelacionadas, constituído também por entes fabricados pelo trabalho humano e modificados pelas ações humanas acompanhadas pelos discursos – é esse mundo o foco da política entendida como amor pelo mundo (*amor mundi*). Em outros termos, o sentido da política é cuidar do mundo. Como Arendt afirmou: “no ponto central da política está sempre a preocupação com o mundo e não com o homem” (ARENDDT, 2017, p. 35).

26

Ao falar de ausência-de-mundo (desmundanização de mundo), subtração do “entre-nós”, Arendt se refere à rede, à interconexão das singularidades humanas que formam o mundo. O entre-nós é a destruição da relação de pertença que forma a pluralidade humana. Ainda que os entes fabricados existam no mundo atual e na condição totalitária, eles não são os principais responsáveis pela desmundanização do mundo, sobretudo aquela identificada nos sistemas totalitários. A ausência-de-mundo diz respeito, portanto, à fenomenalidade plena do mundo, à aparição dos contornos dos elementos pertencentes à mundaneidade como tal. Os sofrimentos que emergem dos sistemas totalitários, por serem efeitos da desmundanização do mundo, se referem ao desfazimento do “entre-nós” (pluralidade, pertença, rede de inter-relação) e à obstaculização da singularidade. Há ainda mais elementos implicados nos sofrimentos derivados dos sistemas totalitários. Importa aqui deixar claro que esses sofrimentos se referem à desfenomenologização do mundo. Ora, afirmei acima que os sistemas totalitários permitem compreender sofrimentos, que nascem do devir sem freio e sem travas. Como isso é possível? Até que ponto o devir desmundaniza o mundo?

Uma das imagens utilizadas por Arendt para caracterizar a desmundanização do mundo na contemporaneidade é de matriz nietzschiana: o deserto. Contudo, diferentemente de Nietzsche, para quem, segundo a interpretação arendtiana, o deserto é reduzido à condição humana – “O deserto cresce: ai daquele que encobre em si desertos” (NIETZSCHE, 2003, IV, “Entre as filhas do deserto”) –, para ela, o deserto se identifica com a ausência-de-mundo vigente em nosso tempo. Aproveitando a metáfora nietzschiana, ela aprofunda a imagem do deserto, ao pensar as tempestades de areia que nele por vezes acontecem. O deserto, portanto, “não é sempre plácido

como um cemitério”. Tempestades são devires bruscos, repentinos, produtores de transformações internas no próprio deserto, mas sem transgredirem a própria realidade do deserto. Eis a imagem dos movimentos totalitários: tempestades de areia, devires sem transformações qualitativas da realidade desértica em meio à qual as próprias tempestades surgem. “Essas tempestades são movimentos totalitários cuja principal característica é serem extremamente bem ajustados às condições do deserto” (ARENDDT, 2012, p. 267). Esses devires “ajustados às condições do deserto” incidem diretamente em duas faculdades humanas, a saber, a paixão e a ação, faculdades que podem responder pela ausência-de-mundo e pelo niilismo que caracteriza essa ausência. Despotencializa-se, então, uma das grandes esperanças contemporâneas: “que nós, que não somos do deserto, embora vivamos nele, podemos transformá-lo num mundo humano”. (Idem) Isso porque, com a despotencialização das faculdades da paixão e da ação, “perdemos a faculdade de sofrer e com ela a virtude da resistência”. Eis aqui uma questão relevante: se os movimentos totalitários anestesiam nossa faculdade de sofrer, como pode relacionar anteriormente sofrimento, devir, totalitarismo e mal radical em Hannah Arendt? Para dar conta desse problema, é preciso dar um passo a mais e trazer à luz a relação entre devir, totalitarismo e mal.

O totalitarismo não é uma “estrutura monolítica” (ARENDDT, 2016, p. 534). Por isso, Arendt fala em movimento totalitário. Em verdade, nenhum totalitarismo possui estrutura estável alguma, mas uma direção condutora de sua própria mobilidade. Nas palavras de Arendt: “Não se deve esquecer que somente uma construção pode ter estrutura, e que um movimento – se tomarmos o termo tão sério e literal quanto o queriam os nazistas – pode ter apenas direção, e que qualquer forma de estrutura, legal ou governamental, só pode estorvar um movimento que se dirige com velocidade crescente numa certa direção” (ARENDDT, 2016, p. 536). Em verdade, o totalitarismo é um devir de mobilização total do mundo à luz da sua ideologia. Ora, a implementação do totalitarismo depende dos Estados totalitários e esses, diferentemente do que se pode imaginar, possuem um governo “amorfo” (ARENDDT, 2016, p. 534). Sua dinâmica é autoinventiva. Continuamente, o governo promove mudanças em si. Por outro lado, para que regimes totalitários implementem suas ideologias, eles devem subsumir a realidade, ou melhor, esvaziar a consistência da realidade, para reconfigurá-la ideologicamente (ARENDDT, 2016, p. 530). Para que isso seja possível, é necessário levar em consideração a atmosfera afetiva que acompanha a lei totalitária derivada da ideologia. No caso do nazismo, a lei que emerge de sua ideologia é a *natureza*, uma vez que é ela que deve impor suas forças e promover a seletividade da espécie, para que o ser humano entendido como categoria biológica tenha um futuro mais aprimorado. Já o stalinismo possui como conceito central de sua ideologia a *história*. A lei da história deve ser revelada por meio, é claro, do devir imposto pelo movimento totalitário. Para que isso seja possível, é preciso estabilizar de tal modo os seres humanos, que eles sejam funcionalizados pelas próprias ideologias totalitárias. É aí que entra a atmosfera afetiva que garante que a lei do movimento totalitário (*natureza* ou *história*) seja implementada historicamente. Essa atmosfera é o *terror*. Em outros termos: “O terror é a realização da lei do movimento. O seu principal objetivo é tornar possível à força da natureza ou da história propagar-se livremente por toda a

humanidade sem o estorvo de qualquer ação humana espontânea” (ARENDT, 2016, p. 618).

*Ideologia e terror* são os conceitos que dão conta da mobilidade histórica promovida pelos movimentos totalitários. Se os indivíduos (e a massa) devem ser funcionalizados em nome do desdobramento futurista dos devires totalitários, então isso quer dizer que, para qualquer totalitarismo, o ser humano é um meio a ser funcionalizado ideologicamente. Deixo de lado os detalhes históricos dessa funcionalização e dos modos como o terror claramente se manifestou em diversas estratégias promovidas por Hitler e Stalin. Contudo, destaco o fato de que, para Arendt, nem os líderes totalitários estão fora da funcionalização ideológica da condição humana e da violência imposta pelo conteúdo da ideologia e pelas formas de sua implementação. Isso permite compreender o sentido da noção de mal radical, que nasce justamente da redutibilidade da condição humana ao nível da função ou da utilidade descartável. É preciso antes salientar que, ainda que a funcionalização seja universal, há modos distintos de entendimento dos indivíduos de uma nação conduzida por um regime totalitário. Nesse caso, ainda que os oficiais nazistas fossem funcionalizados pela ideologia nazi, o modo como judeus e judias foram funcionalizados e descartados nas “fábricas da morte” (ARENDT, 2016, p. 609), que são os campos de concentração, possui sua especificidade. Daí a ideia arendtiana, segundo a qual o sentido dos totalitarismos é tornar a vida humana supérflua. Isso fica claro numa das passagens mais importantes de *As origens do totalitarismo*:

28

É inerente a toda a nossa tradição filosófica que não possamos conceber um “mal radical”, e isso se aplica tanto à teologia cristã, que concedeu ao próprio Diabo uma origem celestial, como a Kant, o único filósofo que, pela denominação que lhe deu, ao menos deve ter suspeitado de que esse mal existia, embora logo o racionalizasse no conceito de um “rancor pervertido” que podia ser explicado por motivos compreensíveis. [...] Apenas uma coisa parece discernível: podemos dizer que esse mal radical surgiu em relação a um sistema no qual todos os homens se tornaram igualmente supérfluos. Os que manipulam esse sistema acreditam na própria superfluidade tanto quanto na de todos os outros, e os assassinos totalitários são os mais perigosos, porque não se importam se eles próprios estão vivos ou mortos, se jamais viveram ou nunca nasceram (ARENDT, 2016, p. 609).

O devir totalitário produz superfluidade da vida. Vidas supérfluas, vidas que não importam, vidas que podem desaparecer em nome da força mobilizadora das ideologias totalitárias – eis o mal radical. Trata-se de um sistema produtor de superfluidade. Por meio desse mal, a natureza ou a história é aperfeiçoada e o mundo é desmundanizado. Todo totalitarismo intenta, por conseguinte, impor à totalidade dos seres humanos a indignidade da condição de superfluidade. O bem da natureza (nazismo) e o bem da história (stalinismo), portanto, formam o mal radical, cujo sentido sobrevive, mesmo após as derrocadas dos regimes totalitários. Esse mal produz sofrimentos peculiares. Isso porque os modos de subjetivação promovidos

pelos sistemas totalitários possuem dois vetores e estes permitem compreender modos específicos de sofrimento. Vejamos.

A desmundanização do mundo ou a ausência-de-mundo possui como correlato a constituição de formas de ser supérfluas. Os dois vetores que atuam na constituição das vidas supérfluas dizem respeito à relação consigo e às relações com os outros. Em condições não totalitárias, o ser humano se relaciona consigo e, dessa forma, se torna plural para si. Essa autopluralidade, em verdade, se expressa na noção de dois-em-um. O dois-em-um permite que o ser humano pense e, assim, questione o sentido de suas experiências de mundo. Os totalitarismos subjetivam indivíduos, inviabilizando a relação consigo. Isso porque faz parte da lógica totalitária empobrecer o ser humano para si próprio, ao torná-lo opaco. A opacidade existencial é um dos vetores de atuação na constituição das vidas supérfluas. Isso se manifesta na diferenciação arendtiana entre solidão (*solitude*) e desolação (*loneliness*). Ainda que a situação da Europa anterior aos totalitarismos seja atravessada por diversas experiências de isolamento e desolação, nos totalitarismos, a desolação parece ganhar caráter de projeto. A desolação “é a perda do próprio eu”. Mais: “Nessa situação, o homem perde confiança em si mesmo como parceiro de seus pensamentos, e perde aquela confiança elementar no mundo que é necessária para que se possam ter quaisquer experiências. O eu e o mundo, a capacidade de pensar e sentir, perdem-se ao mesmo tempo” (ARENDDT, 2016, p. 637). A desolação obstrui o exercício do pensamento, dos afetos, das relações com o mundo etc.

Desolado, o ser humano perde intimidade consigo e com a pluralidade. A intimidade consigo diz respeito à relação dois-em-um, de onde os solilóquios emergem e os pensamentos que questionam os sentidos das experiências são possíveis. Por outro lado, isolado do mundo, o ser humano se desarticula dos outros humanos. Perde-se, portando, a intimidade com a rede da inter-relação dos singulares. A despotencialização da relação com a pluralidade, já assinalada de certo modo na desolação, se verifica na anulação da capacidade de agir, experiência que só é possível na pluralidade e na possibilidade de inserir algo de novo no mundo. No lugar da ação (criadora), surgem os comportamentos, como foram pensados por Pavlov, ou seja, como reações previsíveis a estímulos determinados. Em condições totalitárias, “nada resta senão horríveis marionetes com rostos de homem, todas com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todas reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte. Esse é o verdadeiro triunfo do sistema” (ARENDDT, 2016, p. 603). A redução da ação ao comportamento, a produção de seres humanos previsíveis, certamente potencializa a força dos devires totalitários e a constituição de vidas supérfluas.

Opacidade, comportamento e vida supérflua formam a tríade conceitual que permite compreender não somente o sentido do mal radical, como também a possibilidade de se falar em sofrimento e iniquidade. Ora, se a iniquidade possui como sentido a lógica do assassinato, então a produção de vidas supérfluas e a inviabilidade de se afirmar a interdependência (inter-ser) dos seres humanos são signos mais do que claros de iniquidade. Tanto o genocídio quanto a produção de vidas mortas – vidas que se comportam e que são opacas/desoladas – são manifestações da não

naturalidade do sofrimento, que, no caso do mal radical, se fez sistema. Porquanto Arendt mostra que as vidas supérfluas naturalizam a condição de superfluidade, condição que anestesia as possibilidades de pensar e de sentir, o primeiro sofrimento derivado da iniquidade dos sistemas totalitários é aquele que acima reproduzi, a saber, incapacidade de sofrer, algo comum ao deserto em que existimos. Em outros termos, a lógica totalitária, segundo o meu entendimento, produz um tipo estranho de sofrimento, qual seja, sofrimento por incapacidade de se sofrer. A naturalização da opacidade, da ditadura dos comportamentos, da desmundanização do mundo e da condição da superfluidade, sem que isso tudo seja experimentado como iniquidade – eis o sofrimento por não se sofrer.

Apesar da naturalização da sedação, não é possível não enxergar sofrimento na condição afetiva do totalitarismo, que é o terror. Vidas aterrorizadas não estão em casa. Vivem do desterro radical e da falta de pertença às relações como um todo. A interfenomenalidade que marca indelevelmente a rede dos viventes é profundamente obstruída e o devir promovido pelo sistema totalitário nada tem a ver com a afirmatividade da impermanência do inter-ser. Abismos se abrem na teia dos viventes e o jogo de entrega e recepção, que anima o tecido da existência, dá lugar à onipresença da suspeita e da ameaça. A radicalidade da superfluidade produz a naturalização da descartabilidade. Eis o sofrimento de vidas que não mais pertencem à vida.

### III

A obra de Byung-Chul Han pode ser lida como desdobramento radical da opacidade existencial produzida pelos sistemas totalitários, ainda que a questão dos totalitarismos não seja por ele levada em conta. Isso porque o que efetivamente está em questão em grande parte de seus livros e na análise de diversos temas é a ditadura da positividade nos modos de subjetivação produzidos pelo capitalismo neoliberal. Ora, Arendt mostrou que a lógica totalitária não é refém dos regimes políticos totalitários. Por isso, muitos elementos dos sistemas totalitários estão vivos em nosso tecido histórico. As vozes das possíveis resistências a essa positividade, que na minha compreensão deriva da condição ontológica da opacidade, são em verdade rastros da negatividade, que vez por outra irrompem em nossas experiências de mundo, além de terem sido guardadas por certas tradições e obras, como é o caso do zen budismo. Em verdade, Han não promove qualquer definição do que entende por positividade, assim como não define a negatividade. Entretanto, os usos que faz desses conceitos nos permitem depreender o arco semântico de cada um deles. É justamente a positividade pretensamente absoluta que permite a Han caracterizar certos sofrimentos que se fazem visíveis por meio de uma verdadeira psicopatologia do contemporâneo. Aqui, interessa-me sobretudo caracterizar alguns dos sofrimentos decorrentes da ditadura da positividade e como eles são signos da iniquidade. Assim como fiz com Arendt, ao recortar de sua obra a questão do mal radical e conceitos que orbitam em torno desse tema, farei o mesmo com Han: recortarei alguns conceitos e temas que orbitam em torno do que chamo de ditadura da positividade e que permitem visualizar a fenomenalidade dos sofrimentos que dele emergem. Ficará claro que o sistema

neoliberal, por promover um tipo de devir incessante, não somente é iníquo; ele também promove e naturaliza desencaixes. Para entrar no pensamento de Han, me valho de uma passagem decisiva de *Sociedade do cansaço*:

Cada época possui suas enfermidades fundamentais. Desse modo, temos uma época bacteriológica, que chegou ao seu fim com a descoberta dos antibióticos. Apesar do medo imenso que temos hoje de uma pandemia gripal, não vivemos numa época viral. Graças à técnica imunológica, já deixamos para trás essa época. Visto a partir da perspectiva patológica, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), Transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou Síndrome de *Burnout* determinam a paisagem patológica do começo do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela negatividade de algo imunologicamente diverso, mas pelo excesso de positividade (HAN, 2017, p. 7-8).

Ainda não é o momento de articular sofrimento, doença e positividade. Apesar disso, devo observar que a passagem acima reproduzida deixa claro uma análise epocal decisiva. Não estamos mais no tempo da negatividade bacteriológica. Essa, pensada à luz de um paradigma imunológico, arma-se continuamente contra a estranheza provocada por uma alteridade ameaçadora. Isso porque o paradigma imunológico é operado por um “dispositivo francamente militar” (HAN, 2017, p. 8). Corpos imunizados são aqueles que possuem as forças e estratégias necessárias para derrotar o inimigo. A eliminação do inimigo é a destruição do perigo produzido pelo estranho, pelo outro. Ora, o paradigma imunológico não é propriedade privada dos discursos e práticas biomédicos. Ele migra para outras experiências e passa a condicionar modos de ser. Os contextos políticos, econômicos, educacionais, religiosos etc. passam a se compreender e a entender o mundo à luz da negatividade do inimigo e do fortalecimento da proteção de certas vidas ameaçadas. A crise desse paradigma, segundo Han, pode ser evidenciada no século XXI. Isso porque autoproteção e eliminação de alteridades ameaçadoras não são mais estratégias hegemônicas de condução existencial, política, econômica etc. dos indivíduos e países. Entra em cena o protagonismo da positividade. Por isso, as doenças, por serem historicamente condicionadas, mudaram. Não que os elementos do paradigma imunológico e das doenças a ele associadas não mais estejam presentes no mundo. Mas sua atuação não mais pode ser considerada hegemônica. No caso do texto acima citado, positividade e negatividade, imunidade e não-imunidade formam princípios hermenêuticos de inteligibilidade dos contextos mundanos e históricos.

Quais as características da ditadura da positividade? Como essa ditadura atua? Para Han, a absolutização da positividade é diretamente proporcional ao empobrecimento das experiências de mundo, uma vez que a negatividade à qual a positividade se opõe pervade a multiplicidade de âmbitos da condição humana, não somente produzindo limitações, mas sobretudo abrindo a existência para a rede de

alteridades que atravessam e costuram o mundo, além de possibilitar experiências diversas da indeterminação ontológica que transpassa a totalidade da vida (HAN, 2017, cap. II; HAN, 2017b, cap. I). A estratégia haniana para a descrição da fenomenalidade da positividade que subjetiva os indivíduos e a coletividade nas sociedades neoliberais é a distinção entre o tipo de poder exercido nessas sociedades e o poder hegemônico nas sociedades disciplinares que acompanharam o desenvolvimento do capitalismo a partir do século XVIII. Em outros termos, Han dialoga com Foucault, para tornar mais claro porque e como é possível falar em poder subjetivador da positividade.

Segundo Foucault, o poder disciplinar se instaura nas sociedades europeias modernas a partir da despotencialização do poder soberano. Basta uma rápida olhada em *Vigiar e punir* e *História da sexualidade I: a vontade de saber*, para que isso seja evidenciado. Sem entrar nos pormenores dessas obras, algo de certo modo realizado por mim em outro trabalho (cf. CABRAL, 2020, cap. II, III e IV), devo lembrar que o poder soberano, cuja lógica pode ser vislumbrada na Roma Antiga (*patria potestas*), se caracteriza pela seguinte proposição: o soberano deixa viver e faz morrer. A vida é, por conseguinte, uma concessão e a exposição à morte se apresenta como o eixo da dinâmica desse poder. Trata-se de um imaginário claramente paternalista, pois o soberano (rei/rainha, príncipe ou juiz) é concebido como um pai, que concedeu a vida ao filho e, por isso, pode exigir que ela seja colocada em perigo, com a finalidade de garantir a estabilidade do seu lugar (do pai). Nas palavras de Foucault: “O soberano só exerce, no caso, seu direito sobre a vida e morte, exercendo seu direito de matar ou contendo-o; só marca seu poder sobre a vida pela morte que tem condições de exigir. O direito que é formulado como ‘de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte ou de deixar viver” (FOUCAULT, 1985, p. 128). Ora, esse poder de exposição à morte passou por uma transformação na organização das sociedades ocidentais europeias, a partir de meados do século XVII. Não mais o poder de causar a morte teve centralidade, mas o poder de otimizar e controlar a vida.

A era clássica (sobretudo no século XVII) e a modernidade (séculos XVIII e XIX) se estruturam por meio da despotencialização do poder soberano. Agora, o desenvolvimento do capitalismo (sobretudo com a revolução industrial) exigiu a produção de novos corpos. Esses deveriam ser geridos e não aniquilados e supliciados. Assim, “o direito de morte tenderá a se deslocar ou, pelo menos, a se apoiar nas exigências de um poder que gere a vida e a se ordenar em função de seus reclamos” (FOUCAULT, 1985, p. 128). Eis o sentido desse novo poder: “causar a vida ou devolver à morte” (FOUCAULT, 1985, p. 130). A vida gerida se identifica, num primeiro momento, com a vida do indivíduo, que deve ser disciplinada para fornecer suas energias produtivas e alimentar a mecânica produtivista das sociedades capitalistas. Em outros termos, fora preciso desenvolver uma anátomo-política do corpo, cujos efeitos foram as subjetivações docilizadoras. As disciplinas se tornaram o conjunto de estratégias com vistas à docilização dos corpos individuais. Como se encontra em *Vigiar e punir*: “Esses métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade, são o que podemos chamar as disciplinas” (FOUCAULT, 1977,

p. 126). Controle, normatização, sujeição – eis aí as palavras de ordem nas sociedades disciplinares. Isso acontece em nível individual, assim como em âmbito populacional, o que fica claro na biopolítica, que possui como foco o “corpo-espécie” (FOUCAULT, 1985, p. 131). Em outros termos, gerir a vida e maximizar suas potencialidades depende de estratégias que atuam na individualização dos corpos, assim como na esfera populacional. Eis o que Foucault entende ser o biopoder: o tipo de poder responsável pela interligação de poder disciplinar e biopolítica, poder que passa a ser hegemônico nas sociedades ocidentais modernas.

A dinâmica do poder aparece, segundo Foucault, por meio de relações de forças heterogêneas, que regulam os modos de ser dos indivíduos (desejos, afetos, pensamentos, sentimentos), assim como condicionam saberes, verdades, instituições sociais etc., tecendo, portanto, a estrutura social. O sentido primário do poder, segundo a analítica foucaultiana, é produtivo, ou seja, antes de negar, o poder constitui, subjetiva, produz saberes, modos de ser, instituições etc. As relações de poder não são contrárias às verdades, não são antíteses dos saberes, obstáculos para o sujeito. Isso fica claro na correlação poder-saber, cujo sentido é mostrar a imanência existente na relação entre ambos os termos. Daí a conhecida observação de Foucault: “Entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha seu papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças” (FOUCAULT, 1985, p. 131). Isso acontece também com o sujeito: as relações de poder não são a priori um empecilho para o sujeito; elas são condições de estruturação da subjetividade, o que fica evidente no conceito de subjetivação. Nesse sentido, o poder disciplinar e a biopolítica instituem certos saberes e certos sujeitos. Ora, um dos elementos mais importantes nos processos de subjetivação promovidos por esses poderes é, certamente, a ideia de norma. Fabricar sujeitos e populações normais e normatizados é um dos propósitos das sociedades disciplinares e biopolíticas.

A ditadura da positividade contemporânea não se adéqua ao poder disciplinar e à biopolítica. No lugar da disciplina, surge o desempenho. “A sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, mas uma sociedade do desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais ‘sujeitos da obediência’, mas sujeitos de desempenho e produção” (HAN, 2017, p. 23). Essa consideração não é tão simples. As sociedades disciplinares produzem corpos dóceis e úteis. Sua utilidade diz respeito à funcionalidade que anima o maquinário capitalista. Por isso, são corpos afeitos à produção. Também eles são avaliados por meio de critérios produtivistas. Ora, nesse caso, cabe a questão: como pode Han distinguir as sociedades disciplinares da atual sociedade do desempenho justamente lançando mão de critérios que parecem presentes nas técnicas de disciplina e nas subjetivações que lhe são correlatas? Para compreender isso, é preciso levar em conta uma informação importante, a saber, sociedades disciplinares são estruturadas pela negatividade presente nos mecanismos de normatização e normalização dos sujeitos. Para Han, isso significa que as sociedades disciplinares dependem da “negatividade da proibição” (HAN, 2017, p. 24) Se não fosse assim, por que a disciplina? Foucault mesmo mostra o conjunto de técnicas de retificação e punição disciplinares presentes nesse novo contexto social e político, em *Vigiar e punir* (cf. FOUCAULT, 1977, III parte, cap. II). Punir e examinar

para normalizar – eis como a disciplina dociliza corpos. Por isso, o verbo modal da sociedade disciplinar, diz Han, é o dever. “Tu deves” é um imperativo vivo nas técnicas disciplinares. Seu sucesso depende diretamente da despontualização das resistências do sujeito. Consequentemente, a disciplina coage. Para uma norma ser implementada e “naturalizada” num sujeito dócil, é preciso muita coerção. Diz Han (2018):

O poder disciplinar é um poder normativo que submete o sujeito a um conjunto de regras, obrigações e proibições, eliminando desvios e anomalias. A negatividade do adestramento é constitutiva para o poder disciplinar e nisso ele se parece ao poder soberano, que tem como base a negatividade da absorção. Tanto o poder soberano quanto o poder disciplinar colocam em ato uma exploração que produz o sujeito da obediência (p. 34).

A sociedade do desempenho e o sujeito do desempenho que ela incessantemente produz não se movem pelo verbo modal dever, mas pela contínua sedução do verbo poder. Não se trata do substantivo “poder” entendido como força coercitiva, mas como autoafirmação ilimitada de projetos e empreendimentos de conquista promovidos pelo sujeito. Se o poder disciplinar delimita e condiciona o sujeito, o verbo poder – “eu posso”, “tu podes” – conjugado pelo sujeito do desempenho não encontra limitação em norma alguma imposta por outrem. “O poder ilimitado é o verbo modal positivo da sociedade de desempenho” (HAN, 2017, p. 24). Para que o neoliberalismo atue com eficácia, a negatividade das normas não é mais necessária. Ele precisa de sujeitos estimulados, excitados e repletos de propósitos. “No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação” (HAN, 2017, p. 24). É claro que as sociedades disciplinares almejam promover sujeitos produtivos. Contudo, elas precisam da força coercitiva das normas e das tecnologias de poder disciplinar, enquanto a sociedade do desempenho não precisa disso. Essa diferença não aponta para uma mudança radical no nível da produtividade. Antes, a noção e a exigência de produtividade continuam as mesmas. A eficácia na produtividade passa a ser potencializada por meio do desempenho. Não se trata, entretanto, da eliminação do verbo modal do dever, mas de uma apropriação do dever e da disciplina pelo poder e desempenho. Em outros termos, a sociedade do desempenho continua disciplinada, porém toda disciplina e toda norma são funcionalizadas a serviço da positividade do poder.

No sujeito do desempenho, o verbo poder atua exercendo poder (substantivo). Um sujeito que tudo pode não se esbarra em qualquer obstáculo. Ele tudo pode, porque tudo alcança mediante os projetos que ele mesmo institui. O “eu” é um constante projeto de si, que se arremessa para a conquista contínua de metas e se ultrapassa rumo a sempre novas conquistas. Daí a “sensação” de pura liberdade, uma vez que nada, nenhuma norma externa, ninguém ao meu lado, nenhum empecilho “interno” parecem me impedir de atuar. O sentido do projeto é o desempenho e a meta do desempenho é atingir, superar e alcançar outras metas. Eis o paradoxo: o sujeito do desempenho, que se sente livre e ama a liberdade, é escravizado pelas demandas do

desempenho e pelas metas a serem atingidas por ele mesmo. Mas, de onde vem essa coerção? Vem de si mesmo: o sujeito do desempenho se revela o seu próprio algoz. Escravo e senhor se identificam e a liberdade passa a ser ela mesma uma prisão. Cito Han:

A passagem do sujeito ao projeto é acompanhada pelo sentimento de liberdade. E esse mesmo projeto já não se mostra tanto como uma figura de coerção, mas sim como uma forma mais eficiente de subjetivação e sujeição. O “eu” como projeto, que acreditava ter se libertado das coerções externas e das restrições impostas por outros, submete-se agora a coações internas, na forma de obrigações de desempenho e otimização. [...] O sujeito do desempenho, que se julga livre, é na realidade um servo: é servo absoluto, na medida em que, sem um senhor, explora voluntariamente a si mesmo. Nenhum senhor o obriga a trabalhar (HAN, 2018, p. 9-10).

A autocoerção compreendida como signo de liberdade condiciona experiências diversas do “eu posso”. Destaco o narcisismo incomensurável do sujeito do desempenho. Narcisismo que nada tem a ver com amor-próprio de um sujeito que libidinalmente investe em si. Isso porque tal autoinvestimento libidinal “estabelece uma delimitação negativa frente ao outro em benefício de si mesmo” (HAN, 2017b, p. 10). Na sociedade do desempenho, não há espaços para fronteiras entre o eu egoísta e o tu. Por isso, o mundo é um pálido reflexo do próprio sujeito. Não havendo uma interioridade substancialmente consistente, o sujeito do desempenho é um contínuo movimento de autossuperação promovido pela sua positividade empreendedora. Consequentemente, não há alteridade que efetivamente se lhe oponha. “Ele [sujeito do desempenho] não consegue perceber o outro em sua alteridade e reconhecer essa alteridade” (HAN, 2017b, p. 10). Sem alteridade, a subjetividade empreendedora não conhece o caráter atópico do outro; ela conhece a ditadura de si. Tudo se passa como se uma dinâmica de autodiferenciação de si se disseminasse pelo mundo e transformasse tudo e todos em meios de autopotencialização de um si narcísico. A autoidentificação desse eu passa a mobilizar seu devir narcísico e, por isso, tudo que acontece é a réplica da mesmidade da subjetividade do desempenho.

A violência do “eu posso” se propaga mediante a redução da vida afetivo-sentimental à motivação. Segundo Han, a motivação não é nem sentimento nem afeto; ela é emoção. Na emoção, evocam-se ações correlatas e, por isso, uma pessoa motivada pode atuar sem cessar e sem questionar o sentido dessa atuação. A emoção influencia “ações sobre esse nível pré-reflexivo” (HAN, 2017b, p. 10). Daí o crescimento das palestras motivacionais, que contribuem para o empobrecimento da vida afetiva, uma vez que intensificam a propensão para ações produtivistas. O indivíduo excitado não conhece o não-poder, mas somente o horizonte infinito de conquistas do eu. Ora, essa ditadura da positividade derivada do verbo modal poder institui o que parece ser um paradoxo, a saber, o verbo poder exercer poder. O verbo poder se faz substantivo poder e, assim, subjetiva indivíduos e regula a coletividade humana. Que poder é esse exercido pelo verbo poder? Resposta: o psicopoder, que institui a psicopolítica. Esse

poder deixa de incidir sobre o corpo e, por um deslocamento topológico, passa a atuar na psique. Nas palavras de Han:

O neoliberalismo como forma de evolução ou mesmo como mutação do capitalismo não se preocupa primariamente com o “biológico, o somático, o corporal”. Antes, descobre a psique como força produtiva. A virada para a psique e, em consequência, para a psicopolítica, também está relacionada à forma de produção do capitalismo atual, pois ele é determinado por modos imateriais e incorpóreos. São produzidos objetos intangíveis, como informações e programas. O corpo como força produtiva não é mais tão central como na sociedade disciplinar biopolítica. Em vez de superar resistências corporais, processos psíquicos e mentais são otimizados para o aumento de produtividade (HAN, 2017b, p. 39-40).

É no âmbito da psique, é na topologia da mente humana que males e sofrimentos contemporâneos se constituem. O sujeito do desempenho, que é escravo de si próprio e está sempre exigindo de si novas performances produtivas para alcançar e ultrapassar metas, acaba por padecer de esgotamento. Suas doenças e sofrimentos não possuem a estrutura imunológica como as doenças virais, mas a lógica neuronal, uma vez que o padecimento está diretamente ligado ao *excesso de positividade*.<sup>2</sup> Eis o lugar da síndrome de *burnout* e da depressão no mundo atual. O sujeito do desempenho, narcisicamente engolfado em si mesmo, exigindo-se produtividade, motivado e excitado psiquicamente, de repente, queima, esgota-se, implode, corrói-se. “O sujeito de desempenho explora a si mesmo, até consumir-se completamente (*burnout*). Ele desenvolve nesse processo uma autoagressividade, que não raro se agudiza e desemboca num suicídio. O projeto se mostra como um projétil, que o sujeito de desempenho direciona contra si mesmo” (HAN, 2017b, p. 101). Autoexploração, autoagressão, autoaniquilação, autoescravidão são termos que assinalam justamente o sentido do devir incondicionado do sujeito de desempenho. O exercício do psicopoder pelo sistema capitalista neoliberal institui esses sofrimentos, cujas caricaturas estão visíveis nas psicopatologias “neurais” do contemporâneo. Trata-se de iniquidade, já que essa, como deixei claro, possui como lógica o assassinato. Como o assassinato pode se manifestar por meio da constituição e preservação de vidas qualitativamente mortas, a psicopolítica neoliberal e as subjetivações que lhe são correlatas são signos e expressões históricas da lógica do assassinato. O capitalismo neoliberal necessita assassinar psiquicamente os sujeitos, para que seu sistema de produtividade absolutizado não pare de funcionar de forma otimizada. Ora, tanto o sistema capitalista neoliberal quanto os modos de ser dos sujeitos de desempenho se nutrem de devires intermináveis. Se a opacidade e desolação produzidas pelos totalitarismos eram, para Arendt, frutos do devir inerente a um sistema de produção de vidas supérfluas (superfluidade da vida), com Han,

<sup>2</sup> “É bem verdade que os adoecimentos neurais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. São estados patológicos devido a um exagero de positividade” (HAN, 2017, p. 14).

conhecemos algo que pode ser chamado de autossuperfluidade. O sistema capitalista neoliberal exerce poder justamente produzindo sujeitos que atuam sobre si constituindo suas vidas como supérfluas. Nos dois casos, o sofrimento deriva de um devir sistemático sem freio e sem meta. Eis um dos vetores da nossa experiência histórica da iniquidade.

### REFERÊNCIAS

- ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997. ARENDRT, Hannah. *A promessa da política*. Rio de Janeiro: Difel, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O que é Política?* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2017.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Compreender: Formação, Exílio e Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- \_\_\_\_\_. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- CABRAL, Alexandre Marques. *Desidentidades e resistências: ensaio de alterogêneses político-existenciais*. Rio de Janeiro: ViaVerita, 2020.
- \_\_\_\_\_. *Compaixão e revolta: sobre sofrimentos e corpos vulneráveis no mundo da iniquidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- \_\_\_\_\_. *Ecofenomenologia decolonial: variações fenomenológicas da alteridade*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ/NAU Editora, 2022.
- \_\_\_\_\_. Para além da iniquidade: por uma ecofenomenologia decolonial. In: TRZAN, Alexandre; MATTAR, Cristine. *Psicologia, fenomenologia e questões decoloniais: Interseções*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2022b.
- FOUCAULT, Michel. *Ditos e escritos V: Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- \_\_\_\_\_. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- \_\_\_\_\_. "O sujeito e o poder". In: DREYFUS, Hubert L.; RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: vozes, 2017.
- \_\_\_\_\_. *A agonia do eros*. Petrópolis: vozes, 2017 b.
- \_\_\_\_\_. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo horizonte: Aut-Aut, 2018.
- \_\_\_\_\_. *Morte e alteridade*. Petrópolis: vozes, 2020.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra – um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Submetido: 7 de junho de 2023

Aceito: 6 de julho de 2023

## A catástrofe da sociedade de desempenho e o trabalho positivado como caminho para a morte

### The catastrophe of the performance society and positive work as a path to death

Renato Nunes Bittencourt

Universidade Estadual do Rio de Janeiro - UFRJ<sup>1</sup>

#### RESUMO

Inspirando-se pela obra de Byung-Chul Han e com o suporte valioso de outros renomados pensadores, visa-se abordar como a experiência do trabalho, na consolidação da Modernidade sob o crivo do regime capitalista cada vez mais alinhado com as tecnologias da informação, converte-se em uma estrutura gerencial de promoção da exaustão total do ser humano, cada vez mais sufocado pela impossibilidade de resistir aos imperativos do culto da performance.

#### PALAVRAS-CHAVE

Trabalho; tempo; disciplina; desempenho; cansaço

#### ABSTRACT

Inspired by the work of Byung-Chul Han and with the valuable support of other renowned thinkers, it aims to address how the experience of work, in the consolidation of Modernity under the sieve of the capitalist system increasingly aligned with information technologies, becomes a managerial structure to promote the total exhaustion of the human being, increasingly suffocated by the impossibility of resisting the imperatives of the cult of performance.

#### KEYWORDS

Work; time; discipline; performance; tiredness

---

<sup>1</sup> E-mail: [renatonunesbittencourt@gmail.com](mailto:renatonunesbittencourt@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4492-5545>

## INTRODUÇÃO

Byung-Chul Han se consolida no cenário filosófico dessa conjuntura difícil em ser nomeada como um dos mais argutos intérpretes dos acontecimentos que impactam imediatamente a nossa conjuntura civilizacional. Sua capacidade de síntese conceitual e sua habilidade em se apropriar dos temas aflitivos de nossa época demonstram a importância do discurso filosófico para a compreensão de nosso colapso ontológico. Suas citações incisivas resumem com precisão nossa exaustão civilizacional para que quiçá possamos despertar para uma reformulação do modo de vida na Biosfera.

No presente texto abordaremos a relação intrínseca entre as reconfigurações da dinâmica do trabalho no regime neoliberal e as mudanças operacionais decorrentes da otimização das tecnologias da informação, gerando um sistema laboral capaz de manipular a percepção dos fatos de modo a se legitimar a própria dominação pessoal, como também a imersão mais e mais acabada do sujeito de desempenho no esgotamento de si, consequência não apenas da extenuação profissional mas também da incapacidade humana de se desconectar do fluxo informacional dromocrático, eliminando inclusive sua possibilidade de fruição do descanso e do sono: “O que causa a depressão do esgotamento não é o imperativo de obedecer apenas a si mesmo, mas a pressão do desempenho” (HAN, 2015, p. 27).

## 1 A GLORIFICAÇÃO ARCAICA DO TRABALHO EXAUSTIVO

A experiência do trabalho na trajetória de nossa estruturação civilizacional sempre apresentou qualidades pejorativas. Em sociedades fundamentadas pelo espírito aristocrático-guerreiro somente a vida livre, isto é, desvinculada de qualquer obrigação ergonômica para a preservação pessoal, era considerada digna de ser vivida. Toda labuta representava inferioridade social, moral e mesmo espiritual. Trabalha-se para se purificar a alma humana de alguma culpa originária. Toda atividade de excelência humana somente se realiza através da boa vivência do tempo de ócio. Liberdade consiste em não trabalhar e em se delegar a outrem que se trabalhe para sustento material dos que se colocam para além das necessidades imperiosas do labor ordinário. No antigo mundo grego, a obra de Hesíodo é um ponto fora da curva, ao poetar que:

Graças ao trabalho, os homens são ricos em rebanhos e bens; / e pelo trabalho serás muito mais estimado pelos imortais, e pelos mortais, porque eles muito detestam os ociosos. / Trabalho não é vergonha, é o ócio que traz vergonha (HESÍODO, 2005, vs. 309-311).

O trabalho se configura como um processo sagrado de conexão entre o ser humano e a natureza divinizada que expressa a potência maravilhosa do numinoso. Hesíodo apresenta, cabe destacar, a dignidade do trabalho livre, operado pelo camponês, pelo artesão, pelo agricultor, pessoas que labutam em conformidade com suas próprias demandas econômicas, ainda que, obviamente, venham a satisfazer regularmente necessidades materiais de outrem com os frutos dos seus valorosos trabalhos comercializados. Trata-se de glorificação do trabalhador que se assenhora da própria existência ao inserir a sua rotina laboral no ciclo inexorável da natureza, um

trabalhador que é uma espécie de senhor de si mesmo perante os mortais e que deve submissão apenas aos deuses reguladores da potência dadivosa da natureza, submissão essa que garante a liberdade e a felicidade ao homem laborioso que se empenha. Não temos aqui o enaltecimento do trabalho escravo ou servil, fundamental para a preservação da vida patriarcal do antigo mundo grego e a história civilizacional ocidental subsequente. Para o propósito da nossa argumentação, foquemos em mais uma citação sapiencial de Hesíodo:

Nada deixes para amanhã ou depois de amanhã, / pois o homem negligente no trabalho não enche o celeiro/ nem aquele que o adia; a canseira ajuda o teu trabalho, /mas o homem que adia as coisas sempre luta com a ruína (HESÍODO, 2005, vs. 410- 413).

Ora, em uma sociedade que enaltece o ócio como a condição indispensável para a dedicação aos afazeres superiores do espírito, toda canseira laboral resultaria no embrutecimento da personalidade e sua equiparação com os animais selvagens. Hesíodo se contrapõe perante tal ideário e faz do reconhecimento moral da canseira um sinal da distinção humana perante a ordenação divina do cosmos. A canseira é resultante do esforço ergonômico exercido pelo trabalhador e o resultado será a prosperidade e o bem-estar existencial. Trata-se assim de uma recompensa pelo empreendimento exercido, abençoado pelos deuses: “Afortunado e feliz é aquele que, todas essas coisas / conhecendo, trabalha sem culpa perante os imortais, / consultando as aves e evitando transgredir as normas” (HESÍODO, 2005, vs. 826-828).

Ponto crucial a ser destacado reside no fato de que, não obstante todas as limitações técnicas e materiais do modo de vida do antigo homem grego, a intensidade do processo de trabalho não estava submetida aos princípios tecnocráticos próprios da era moderna e sua incessante busca científica por otimização de tempo e de recursos. No mundo antigo o trabalho do homem livre conectava-se a um calendário que interditava a dedicação contínua ao labor e assim sacralizava os intervalos entre o tempo da labuta e o tempo de celebração divina com as forças naturais.

## **2 MODERNIDADE, COMPRESSÃO DO TEMPO E CAPITALISMO**

Não é nosso intuito no presente artigo realizar um mapeamento da experiência do trabalho no decorrer das eras, analisando assim os seus pormenores. No entanto, para nosso escopo, é fundamental que saltemos para os primórdios da Modernidade e analisemos os seus parâmetros técnicos alinhados com a Matematização do mundo e sua inerente necessidade de maior precisão e aproveitamento do tempo e do espaço, mudança operacional que será muito bem aproveitada pelo capitalismo incipiente e sua ética do trabalho. Independentemente da pertinência axiológica da interpretação que Max Weber estabelece entre uma possível imbricação entre o protestantismo original e o espírito do capitalismo enquanto prática ascética, certamente o aspecto mais interessante dessa interpretação reside na compreensão de que o advento da Modernidade reformula a própria maneira como o ser humano lida com sua natureza e o cosmos. A apropriação técnica da natureza torna o homem um ator capaz de

transformar plenamente o mundo através do seu trabalho, circunstância que evidencia um razoável otimismo para com a nova era vigente. Ocorre, por conseguinte, uma emancipação do homem em relação ao ritmo cosmológico dos ciclos vitais, exigindo então a modificação dos seus hábitos instituídos. A vontade divina é indobrável perante as necessidades humanas imediatas e tudo ocorre conforme regramentos transcendentos inexoráveis. Somente a estrutura material da realidade pode ser modificada pelo engenho humano mediante a intervenção laboral na natureza. Conforme salienta Max Weber,

O puritano genuíno ia ao ponto de condenar até mesmo todo vestígio de cerimônias religiosas fúnebres e enterrava os seus sem canto nem música, só para não dar trela ao aparecimento da superstição, isto é, da confiança em efeitos salvíficos à maneira mágico-sacramental. Não havia nenhum meio mágico, melhor dizendo, meio nenhum que proporcionasse a graça divina a quem Deus houvesse decidido negá-la (WEBER, 2004, p. 96).

Se na moral católica a preguiça e a procrastinação são vituperadas como pecado por diminuírem a disposição caritativa do devoto em relação aos ritos litúrgicos fundamentais, na moral protestante e sua máscara capitalista-ascética preguiça e procrastinação são estigmatizadas como sinais de Graça Ausente e se caracterizam pragmaticamente pela diminuição da capacidade laboral do sujeito, sem dúvida uma falta capital contra a ordenação providencial do mundo.<sup>2</sup> Conforme argumenta Max Weber em sua peculiar interpretação,

A perda de tempo é, assim, o primeiro e em princípio o mais grave de todos os pecados. Nosso tempo de vida é infinitamente curto e precioso para “consolidar” a própria vocação. Perder tempo com sociabilidade, com “conversa mole”, com luxo, mesmo com o sono além do necessário à saúde – seis, no máximo oito horas – é absolutamente condenável em termos morais (WEBER, 2004, p. 143).

Veja-se aliás que a determinação moral acerca do tempo dispendido no sono restaurador é de no máximo 8 horas por dia, algo bastante distante das urgências espoliadoras do capitalismo tardio, conforme analisaremos mais adiante. Com efeito, torna-se cada vez mais rara a capacidade de se fruir convenientemente da experiência do sono sem a pressão opressiva do ritmo de trabalho. A supressão do sono é uma tortura instrumentalizada sobre o metabolismo humano.<sup>3</sup>

Na modernidade desencantada, a rentabilidade financeira se torna dominante e suprime toda consideração pela sacralidade do descanso e da não-intervenção humana na natureza em determinadas circunstâncias. A divisão do trabalho intensifica o

---

<sup>2</sup> “O Protestantismo, que era a religião cristã adaptada às novas necessidades industriais e comerciais da burguesia, preocupa-se menos com o descanso popular do que em destronar os santos no Céu para abolir suas festas na Terra” (LAFARGUE, 2003, nota 13, p. 91).

<sup>3</sup> “A negação do sono é uma desapropriação violenta do eu por forças externas, o estilhaçamento calculado de um indivíduo (CRARY, 2014, p. 16).

aproveitamento máximo do tempo de modo a não se perder esse bem preciosos com operações transitivas.<sup>4</sup> O homem livre que trabalhava e se cansava (mas que se sentia espiritualmente recompensado por seu esforço metabólico) cede lugar ao trabalhador assalariado que apenas formalmente é livre, mas que na prática é submetido ao regime do trabalho contínuo para que se torne viável aos olhos do empregador, e assim essa massa laboral não é apenas explorada como também imersa na dinâmica socioeconômica do cansaço vital. O modo de produção capitalista, alinhado ao desencantamento técnico da realidade e ao inerente processo de mudança de compreensão dos fenômenos naturais, utiliza-se das ciências empíricas para melhor administrar a força laboral em sua mediação com a estrutura material das coisas. A disciplina, a eficiência, o engajamento, a uniformidade e a supressão da individualidade humana se convertem nas virtudes fundamentais do trabalho massivo da modernidade gloriosa e triunfante em sua busca pelo progresso.<sup>5</sup> Contudo, o desenvolvimento material da sociedade capitalista era inversamente proporcional ao declínio vital do trabalhador, alienado, reificado, espoliado, desprovido das mínimas garantias legais, conquistadas heroicamente através das lutas proletárias contra os detentores dos meios de produção. Para as elites o prazer e o fausto, para as massas laborais, a dor, o cansaço e a pobreza.

A utopia liberal considera que o avanço tecnológico corrigiria as distorções estruturais do modo de produção capitalista. O uso das máquinas potencializaria a operacionalidade humana e diminuiria seus esforços metabólicos, esperança dourada de um futuro redentor. Todavia, a automação produtiva, controlada pelo empresariado que vislumbra ampliação constante das taxas de lucratividade, não se converte em ganho efetivo para os trabalhadores, ameaçados sempre pelo abismo do desemprego. E assim a massa laboral mergulha nas oportunidades mais degradantes que despontam no mercado de trabalho perpetuando-se em seu regime de autodestruição.

Mesmo as pequenas reformas estruturais disponibilizadas pelo modo de produção capitalista para ofertar uma alternativa viável ao avanço do comunismo e sua luta pela emancipação da classe trabalhadora ainda fazem do operário uma figura submetida ao processo mecânico de extenuação, ainda que porventura obtenha substantivos direitos trabalhistas e ampliação da faixa salarial. O alardeado bem-estar material prometido por esse capitalismo conciliatório apenas atenua os efeitos deletérios do ritmo desgastante do processo produtivo. O cansaço metabólico ocorre,

---

<sup>4</sup> “O grande aumento da quantidade de trabalho que, em consequência da divisão de trabalho, o mesmo número de pessoas é capaz de executar, deve-se a três diferentes circunstâncias: em primeiro lugar, ao aumento da destreza de cada trabalhador; em segundo lugar, à economia de tempo que normalmente se perdia ao passar de uma tarefa a outra; e, finalmente, à invenção, de grande número de máquinas que facilitam e abreviam o trabalho, permitindo que um homem faça o trabalho de muitos” (SMITH, 2013, p.11); “A divisão do trabalho tem por finalidade produzir mais e melhor, com o mesmo esforço. O operário que faz todos os dias a mesma peça e o chefe que trata constantemente dos mesmos negócios adquirem mais habilidade, mais segurança e mais precisão e, conseqüentemente, aumentam de rendimento. Cada mudança de ocupação ou de tarefas implica um esforço de adaptação que diminui a produção” (FAYOL, 2012, p. 44).

<sup>5</sup> “A disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (FOUCAULT, 2010, p. 164).

mas é recompensado pelo poder de compra e pelo tempo livre, táticas compensatórias para ludibriar o trabalhador que se anestesia momentaneamente da intensidade desgastante da labuta cotidiana para melhor retornar ao serviço após o prazer do descanso. Conforme analisado por Adorno e Horkheimer (2006):

A diversão é o prolongamento do trabalho no capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo do trabalho (p. 113).

O trabalhador, dotado de maior poder de consumo, renuncia à revolução proletária em favor de uma carreira razoável estável que lhe garante conquistas materiais básicas, tudo isso até segunda ordem. Com efeito, o pacto providencial é rompido pela conjugação entre uma agressiva agenda ultraliberal, o autoritarismo político financiado por setores empresariais que não aceitam mais o grande acordo trabalhista e a inoculação das tecnologias de informação no cotidiano laboral. Antes o controle da produtividade era visual conforme o dispositivo panóptico; já na era do capitalismo cibernético exerce-se um domínio totalitário sobre a subjetividade do trabalhador, não apenas em seu ambiente profissional, mas mesmo em sua vida privada, sem qualquer possibilidade de desconexão das demandas gerenciais: “A falta de distância leva a que o privado e o público se misturem. A comunicação digital fornece essa exposição pornográfica da intimidade e da esfera privada” (HAN, 2018a, p. 13).

A carreira em Administração é uma das principais fontes da ideologia gerencialista que compreende a vida e o mundo por um viés instrumental, onde as coisas são boas conforme os critérios de utilidade imediatista. As estruturas corporativas visam apenas potencializar a eficácia desse mecanismo supressor da singularidade individual em nome da apologia do mercado competitivo, em uma aceleração constante rumo ao progresso econômico, progresso econômico sem progresso vital para as existências concretas envolvidas no processo. As mudanças epistêmicas nos cursos universitários de Administração não conseguem se contrapor ao gerencialismo tecnocrático, pois são apenas maquiagens para tornar mais suportável o regime de exploração laboral, convertendo em lucro o que no fundo é uma obrigação social do empreendedor, como ocorre usualmente no caso da apologia da responsabilidade social-empresarial, que mantém sob novas formas a velha estrutura predatória do capitalismo.

O imperativo de controle empresarial visa se apropriar de cada instante disponível do trabalhador, denominado eufemisticamente como “colaborador” pela retórica motivacional ultraliberal para melhor subjugar essa mão-de-obra. A confusão entre a dimensão profissional e a dimensão doméstica, graças ao monitoramento onipresente dos aplicativos e do poder absoluto das tecnologias de informação deixam o trabalhador em estado de mobilização permanente, tal como uma situação de guerra

continuada sem descanso nem relaxamento. Estado de Exceção do trabalho gerenciado tecnocraticamente. Diante de qualquer demanda apresentada pela empresa, o trabalhador deve responder imediatamente, em um ritmo acelerado de existência que embota sua percepção da realidade e fá-lo naturalizar essa submissão dromocrática. Com efeito, a ideologia gerencial enaltece a personalidade proativa que sempre está ao dispor e age de prontidão a qualquer instante e que assim aceita permanecer controlado digitalmente. Para Byung-Chul Han (2021a):

A coação do desempenho é destrutiva, fazendo com que autoafirmação e autodestruição sejam uma coisa só. As pessoas se otimizam para morrer. Autoesgotamento indiscriminado leva a um colapso mental. A luta brutal de concorrência atua de modo destrutivo. Ela produz uma frieza de sentimentos e uma indiferença diante dos outros que traz consigo uma frieza e indiferença perante si próprio (p. 19-20).

O trabalhador, sob o regime da lucratividade ultraliberal, torna-se cada vez mais desamparado juridicamente, profissionalmente precário, obrigado ao plano profissional da flexibilidade. “Mais empregos, menos direitos”, lema nu e cru dessa dinâmica agressiva que se impõe ao trabalhador solitário. Caberia apenas destacar que “mais empregos” não significam necessariamente “bons empregos”, ou seja, empregos decentes, empregos plenos. Afinal, pode-se perfeitamente eliminar um posto de trabalho dispendioso do ponto de vista salarial e substituí-lo por dez empregos juridicamente e financeiramente precários para quem, por necessidade, aceitar se submeter perante tal descalabro. O trabalhador, antes conectado pelos laços de solidariedade profissional, encontra-se sozinho, isolado, autocentrado, e tal solidão autoimposta é enaltizada pelo gerencialmente ultraliberal como uma virtude resiliente, pois se defende o ideário de ninguém é obrigado a se comprometer com ninguém. Configura-se assim o “empreendedor de si” individualista que é como uma mônada profissional, sem portas nem janelas para a alteridade: “O eu como empreendedor de si mesmo produz a si, performa a si mesmo, e oferece a si mesmo como mercadoria. A autenticidade é um ponto de venda” (HAN, 2022, p. 37-38).

Toda contingência que prejudica o sucesso do “empreendedor de si” é considerada falha desse sujeito de desempenho por sua pretensa incapacidade de se antecipar aos riscos, todo fracasso é sempre culpa exclusiva desse miserável-executivo pois não se engajou suficiente na luta pelo sucesso. Daí percebemos os prejuízos organizacionais advindos do charlatanismo coach que visa adestrar o profissional para o sucesso inoculando-lhe estímulos psicológicos de interiorização da responsabilidade. Conforme a crítica apresentada por Franco Berardi,

O discurso neoliberal é carregado de uma retórica do indivíduo, mas a prática do neoliberalismo acaba por destruir a liberdade individual. A competição e o conformismo são duas faces de uma mesma moeda na esfera do mercado. Os indivíduos de hoje já não perseguem projetos de vida autônomos. Em vez disso, eles são fragmentos de tempo

precarizado, fractais em recombinação incessante, unidades conectivas que devem interagir com perfeição, se quiserem ser eficientes sob o domínio da rentabilidade econômica (BERARDI, 2020, p. 193).

Ora, quem vive sozinho corre o risco de morrer sozinho, fato escamoteado pela doutrina ultraliberal. O adoecimento do trabalhador, mal remunerado, globalmente desprotegido, é a consequência imediata desse dispositivo, ousado dizer, necrófilo, pois não reconhece a dignidade da pessoa humana do trabalhador, mas antes o enxerga como uma coisa descartável, mero instrumento para proporcionar a manutenção do sistema capitalista, sempre em nome da apregoada liberdade criativa. O sofrimento existencial ao que se submete o trabalhador na lógica do desempenho positivado do capitalismo ultraliberal encurta até mesmo a vivência do sono, que não é mais experimentado de maneira saudável e libertadora em sua cada vez mais breve duração. Para Jonathan Crary,

A imensa parte de nossas vidas que passamos dormindo, libertos de um atoleiro de carências simuladas, subsiste como uma das grandes afrontas humanas à voracidade do capitalismo contemporâneo. O sono é uma interrupção sem concessões no roubo de nosso tempo pelo capitalismo (CRARY, 2014, p. 20).

Dormir 6 horas por dia é um luxo indisponível para a grande maioria da massa laboral. Preguiça é o pecado mortal por excelência na moral ultraliberal, e para quem não consegue se manter constantemente ativo o recurso aos estimulantes é a solução para que se possa perseverar na labuta. A medicalização é contínua para que se possa fortalecer a capacidade laboral e para que se cure o organismo do excesso de atividade profissional, em um ciclo vicioso. O culto da performance que se caracteriza pela negação radical de toda impotência exige que os aditivos tonifiquem a capacidade orgânica do sujeito de desempenho: “A sociedade de desempenho se desenvolve, a partir de sua lógica interna, na sociedade do doping. A vida reduzida à função vital desnuda é uma vida que deve ser mantida sadia a todo custo” (HAN, 2017b, p. 268).

O grande ideal para a rentabilidade ultraliberal residiria na capacidade antinatural do trabalhador dormir com um olho aberto para que pudesse continuar suas operações de maneira contínua sem prejudicar a santa produção. Nos tempos passados o escapismo mental do indivíduo consistia em sonhar com súcubos ou incubos para extravasar sua libido reprimida. Na dinâmica frenética da positividade produtivista o horror da degradação moral da experiência do sono reside em se sonhar que se está enredado nas minúcias do trabalho estressante. Entre vigília e sonho não há mais um hiato salutar. A mentalidade do trabalhador torna-se tão paranoica que se normaliza psicologicamente a devoção profissional ao serviço em um tipo de sonho que aprisiona a alma em uma crosta de ferro. Considera-se que quem dorme vive na ilusão e quem está acordado está desperto para a verdade plena. Uma transformação do modo de vida para um porvir substantivamente sustentável exige a inversão dessa ideia. Muitas ideias maravilhosas surgem durante as experiências oníricas e qualquer pessoa com razoável capacidade perceptiva consegue aproveitar dessas vivências para o exercício das suas obras criativas, vide artistas dos mais diversos naipes. A sociedade

administrada suprime nossa capacidade de sonhar e uma reconquista da existência passa inicialmente pela fruição do sono e do sonho. O engessamento mental produzido pela racionalidade instrumental diminui nossa capacidade de vivenciar experiências premonitórias que estão para além da logicidade formal da vida prosaica. Preenche-se a mente com tantas informações heteróclitas que ocorre um processo degradante de diminuição da capacidade seletiva de hierarquizar conceitos e ideias, gerando-se um estado de excitação mental que prejudica o conveniente relaxamento psíquico. Em qualquer oportunidade a pessoa sôfrega por informações visualiza os aplicativos para que não se sinta desatualizada em relação aos fatos mundanos, prejudicando a salutar capacidade momentânea de desconexão. Dormir despreocupadamente seria um ato de libertação vital para além das pressões normativas do princípio de desempenho. Não é talvez um procedimento revolucionário, mas ao menos uma chave para uma reconquista de si mesmo.

Byung-Chul Han dedica fartas análises acerca desse novo estágio do gerencialismo socioeconômico do capitalismo, denominando-o como “Sociedade do Cansaço”. Já citamos anteriormente a ideia da canseira, divinizada por Hesíodo nas priscas eras do glorioso mundo grego. Na conjuntura doentia de nossa Modernidade, o cansaço vital do trabalhador sequer é recompensado. Trabalha-se demais, sofre-se em todas as esferas da vida sem nem mesmo haver a possibilidade da compensação metabólica. Mergulha no trabalho contínuo até o esgotamento total do organismo: Byung-Chul Han vai além e compreende o cansaço como uma categoria ontológica, que envolve a desvitalização completa do ser humano em consequência de um projeto socioeconômico que, em nome do controle de todo tipo de contingência improdutiva, exige a entrega holística do ser humano na atividade laboral, resultando na sua dissolução interior, pois não há espaço para a contemplação, para o silenciamento e para a meditação sobre si mesmo: “Perdemos há muito tempo o tempo da festa. O fim do expediente como véspera do dia festivo não é inteiramente estranho. Trazemos o tempo do trabalho não apenas nas férias, mas também no sono” (HAN, 2021c, p. 33).

O repouso não é capaz de revitalizar o organismo empobrecido. O cansaço é perene e afeta a estrutura orgânica até a medula da personalidade humana, fazendo do sujeito em tal estado extenuante alguém permanentemente desvitalizada e permanentemente curvada perante as ordens gerenciais. Temos assim um ser humano desprovido de substancialidade, um mero corpo morto-vivo, um verdadeiro morto em vida, um corpo-zumbi. Não é apenas um cansaço metabólico que pode ser atenuado com um razoável repouso, mas um cansaço ontológico que jamais é superado. A função unidimensional do homem consiste em trabalhar para produzir em nome de um sistema autofágico que é alheio ao próprio caráter singular do homem: “O excesso de elevação do desempenho leva a um enfarto da alma. O cansaço da sociedade de desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando” (HAN, 2015, p. 71).

O ansiado tempo livre, quando concedido, não permite a desconexão com os imperativos laborais, pois o trabalhador permanece em estado de vigília, pronto para atender aos mandamentos dos seus superiores hierárquicos. O controle informacional é ubíquo e impede qualquer escapatória. Nem mesmo o luto do trabalhador em

licença-nojo é respeitado. Tanto pior, a esperança conformista de se poder gozar um pouco da miríade de bens de consumo no mercado se torna cada vez mais escassa em decorrência do inflacionamento dos preços. O custo de vida, terrivelmente elevado, é assim um outro golpe mortal sobre as pretensões prazenteiras do trabalhador espoliado em todas as frentes de batalha. A carestia exige a eliminação do supérfluo e a aplicação do exercício econômico da frugalidade. No entanto, mesmo os gêneros extremamente necessários para a subsistência do trabalhador não estão disponíveis em seu parco poder de compra. Trabalha-se então nem mesmo para sobreviver, mas para se subnutrir. Esse aspecto material, demasiado material da dinâmica do trabalho na hegemonia da agenda ultraliberal é um dos fatores indissociáveis da consolidação da Sociedade do Cansaço. O trabalhador sofre assim não apenas com o desgaste metabólico de uma rotina de trabalho asfixiante, mas também com a pobreza nutritiva, com a degradação dos serviços públicos basilares, com as ameaças externas da insegurança pública que atentam contra as suas parcas posses conquistadas com seus hercúleos esforços laborais insuficientemente recompensados. Para Byung-Chul Han (2022):

Exploramo-nos livremente na ilusão de que nos realizamos. Não a repressão da liberdade, mas a sua exploração maximiza a produtividade e eficiência. Essa é a lógica perversa fundamental do neoliberalismo (p. 31).

O colapso vital do trabalhador é a consequência inevitável da sua adesão incondicional ao sistema do labor absoluto. Cabe destacar que quanto maior é o grau de adoecimento do trabalhador mais poderosa é a empresa na qual a pessoa deposita a cada dia fragmentos de sua vitalidade instrumentalizada. A velocidade incondicional da atuação se torna o parâmetro da boa atuação do sujeito de desempenho imerso no ritmo de esgotamento pessoal, pois o sistema gerencial não permite qualquer contingência que prejudique o bom andamento da lógica rentável que tanto agrada aos executivos e acionistas, regidos apenas pelo cálculo narcísico-egoísta do lucro: “O sujeito do desempenho neoliberal é um servo absoluto na medida em que, sem os senhores, explora-se voluntariamente” (HAN, 2021b, 77).

Exige-se respostas rápidas e gestos acelerados que sinalizam a interiorização do controle moral do trabalho que subtrai a vitalidade subjetiva daquele que está enredado no capitalismo tecnocrático, daí a importância disciplinar dos aplicativos que impõem aos indivíduos a checagem constante de informações-diretrizes. Tudo é regido pela urgência, palavra que ao ser ouvida ou lida produz agitação no receptor. Chega-se ao cúmulo de se consumir alimentos de maneira extremamente veloz para que não se perca tempo produtivo, para maior desgaste orgânico do trabalhador: “O processo do Capital e da produção acelera-se ao infinito pelo fato de eliminar a teleologia do bem viver” (HAN, 2017a, p. 44). Toda reflexão, todo exercício contemplativo, todo processo deliberativo, ações que demandam uma experimentação singularizada da temporalidade, são vilipendiadas pelo dispositivo gerencial.

A ação produtiva deve ser a mais automatizada possível para que se retire a periculosidade do pensamento crítico que aborda e analisa todos os fatos, em especial aqueles que são prejudiciais para a perpetuação da própria forma de vida do homem

produtivo, homem regido pela positividade, homem sem direito ao não, homem sem direito ao sofrer, homem sem direito ao querer, homem desprovido de qualidades, homem em direção ao nada. Eis assim os fundamentos para uma civilização do Burnout. O esgotamento profissional é a degradação completa do sujeito de desempenho, incapaz de estabelecer uma força contrária ao processo de despersonalização existencial que lhe subjuga. De tanto se investir integralmente na labuta a pessoa perde a sua conexão existencial com a realidade e não consegue assim se libertar do sufocamento moral que o ritmo produtivo gera em seu ânimo. O sujeito de desempenho não apenas trabalha para si, mas para o sucesso incondicional da organização, assumindo encargos que não são seus, sempre em nome da causa maior que norteia a sua existência:

O sujeito de desempenho é incapaz de chegar a uma conclusão. Ele se desperdiça sob a coação de sempre ter de produzir mais desempenho. Precisamente essa incapacidade de chegar a uma conclusão e de encerrar conduz ao Burnout (HAN, 2021c, p. 30).

Reconhecimento profissional ou aumento salarial não resolvem o mal-estar da Síndrome de Burnout, apenas atenuam o impacto destrutivo da incapacidade pessoal em se desconectar psicologicamente do seu ofício usual até que ocorra o seu iminente colapso vital e aí então os dissabores se manifestam em sua existência como uma avalanche de escórias, já que a autocentrada estrutura parasitária estabelecida em torno desse sôfrego sujeito de desempenho é naturalmente incapaz de compreender e auscultar a narrativa de sofrimento de alguém.

Sem ousar invadir as fronteiras epistêmicas e terapêuticas da Psicologia e da Psiquiatria, uma metodologia filosófica que atua como contraponto aos dispositivos gerenciais que inevitavelmente conduzem ao Burnout do sujeito de desempenho se dá pela recusa a se deixar dominar pelo ritmo dromocrático da produtividade; aceitar sem qualquer culpabilidade a procrastinação e a preguiça pois muitas pretensas demandas laborais não são efetivamente relevantes; tonificar a existência com a fruição do prazer pois constantemente adiamos a satisfação libidinal em favor da realização performática do bom desempenho operacional; vivenciar o tempo da dor e do luto quando as circunstâncias fatuais exigirem e aceitar os estados melancólicos quando estes despontam no ânimo (não como forma de glorificá-los como marcas heroicas de uma personalidade afetada pelo sofrimento mas como sinais de que é imprescindível modificar a forma de vida); fechar os ouvidos para as admoestações dos interlocutores vampirescos que somente orbitam em torno de nós quando somos personas sempre disponíveis para atendê-los e fechar os olhos para os estímulos da Infocracia Gerencial e suas metas e dados alheios ao bem-viver do ser humano. Desacelerar o metabolismo produtivo, desacelerar as respostas mentais aos problemas organizacionais, para que assim se possa vivenciar a intensidade da interioridade: “Também o pensamento carece de um silêncio. É preciso fechar os olhos” (HAN, 2021c, p. 29-30).

A positividade laboral é uma negação de si mesmo em prol do sucesso da empresa, ou seja, a aplicação do imperativo da positividade resulta sem nossa própria extenuação vital. A negatividade existencial, ao negar as condições autoimpostas que

resultam em nosso sofrimento psíquico, acabam por afirmar nossa própria temporalidade vital. É mister que se ouse viver lentamente, de corpo e de alma, para que nossa disposição contemplativa prevaleça sobre as determinações impulsivas da ação direta, sempre heterônoma. A reflexão filosófica não apresenta soluções imediatas para os problemas, mas esclarece-nos como podemos alterar nosso modo de vivenciar e compreender a realidade. Temos aqui então algumas linhas de uma espécie de moralidade provisória-prática enquanto o capitalismo ultraliberal e mesmo vertentes mais mitigadas de seu *modus operandi* dominador não são fencidas e superadas por uma agenda econômica, política e axiológica que se pautem pela realização de uma democracia emancipatória que reestruture não apenas as bases materiais da sociedade, mas acima de tudo dissipe as suas camadas ideológicas que promovem a permanência das condições precárias do existir.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estamos sob a ameaça do colapso total das formas de vida na Biosfera. As conquistas da Modernidade operacionalizam não apenas o progresso material da humanidade, mas também as condições para seu aniquilamento. Todavia, não visamos o retorno saudoso ao passado onde existiam mais árvores, mas morríamos de doenças felizmente curáveis hoje graças ao avanço dos conhecimentos médicos, biológicos e químicos. A tecnologia está aí e cabe apenas que a utilizemos para promover melhor a qualidade intensiva da vida, que não pode ser mensurada adequadamente por critérios estatísticos. Somente através da supressão do modelo produtivista-acelerado que vigora na lógica do Capital conseguiremos uma alternativa viável para a reapropriação da existência para além dos seus ditames engessados. Ao apresentar a complexidade técnica e ideológica da autofágica sociedade de desempenho, Byung-Chul Han contribui de maneira formidável para um entendimento crítico de nosso sintoma de adoecimento civilizacional para que uma mudança de paradigmas venha a ocorrer. Por conseguinte, apesar do pessimismo imediato que nos envolve, é justamente a constatação do que existe de péssimo hoje que talvez favoreça uma mudança vital de nosso modo de ser.

49

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- BERARDI, Franco. *Asfixia: capitalismo financeiro e a insurreição da linguagem*. Trad. De Humberto do Amaral. São Paulo: Ubu, 2020.
- CRARY, Jonathan. *24/7 – Capitalismo Tardio e os fins do sono*. Trad. de Joaquim Toledo Jr. São Paulo: COSAC NAIFY, 2014.
- FAYOL, Henri. *Administração Industrial e Geral*. Trad. de Irene de Bojano e Mário de Souza. São Paulo: Atlas, 2012.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Trad. de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 2010.
- HAN, Byung-Chul. *Agonia do Eros*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017a.
- \_\_\_\_\_. *A expulsão do Outro: sociedade, percepção e comunicação hoje*. Trad. de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2022.
- \_\_\_\_\_. *Capitalismo e impulso de morte: ensaios e entrevistas*. Trad. de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2021a.

\_\_\_\_\_. *O desaparecimento dos rituais: uma topologia do presente*. Trad. de Gabriel Salvi Philipson. Petrópolis: Vozes, 2021b.

\_\_\_\_\_. *Favor fechar os olhos: em busca de um outro tempo*. Trad. de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2021c.

\_\_\_\_\_. *No Enxame: perspectivas do digital*. Trad. de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018a.

\_\_\_\_\_. *Psicopolítica: O Neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Trad. de Maurício Liesen. Belo Horizonte: Âyiné, 2018b.

\_\_\_\_\_. *Sociedade do Cansaço*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2015.

\_\_\_\_\_. *Topologia da Violência*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2017b.

HESÍODO. *Teogonia / Trabalhos e Dias*. Trad. de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: INCM, 2005.

LAFARGUE, Paul. *O Direito à Preguiça*. Trad. de Otto Lamy de Correa. São Paulo: Claridade, 2003.

SMITH, Adam. *A Riqueza das Nações*. Trad. de Alexandre Amaral Rodrigues; Eunice Ostrensky. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

Submetido: 7 de junho de 2023

Aceito: 7 de julho de 2023

## ‘Todos Mentem’: A pornografia como método filosófico da modernidade

### ‘All Lie’: Pornography as a philosophical method of modernity

Wellington Lima Amorim<sup>1</sup>

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRS

51

#### RESUMO

A intenção deste ensaio é promover uma reflexão, sob o olhar das principais contribuições de Byung-Chul Han no empreendimento dialógico da Filosofia com o método desenvolvido pelos filósofos na modernidade, denominado de pornográfico. Para efetivarmos este objetivo o texto reflete sobre a liberdade de escolha e o processo de desenvolvimento na modernidade, buscando responder as seguintes indagações: Ao entregar aos indivíduos a responsabilidade por suas escolhas, seja ela racional ou social, não estaríamos produzindo uma nova forma de coerção, mas eficiente e duradoura, uma estratégia psicopolítica do liberalismo contemporâneo? Não estaríamos sendo introduzidos em uma servidão absoluta e voluntária? Se na dialética do senhor e do escravo, ser senhor significava apenas gozar e nunca desempenhar, agora surge uma nova era, onde o gozo somente é possível no ato de exercício deste desempenho e para isto precisamos estar sempre capacitados, incluído. Afinal, explorar o outro sem sua própria vontade não é tão eficiente quanto explorá-lo por sua própria escolha. A liberdade de escolha não seria uma astúcia da razão liberal?

#### PALAVRAS-CHAVES

Byung-Chul Han; sadismo; dispositivo técnico; modernidade; pornografia

#### ABSTRACT

---

<sup>1</sup> E-mail: [wellington.amorim@gmail.com](mailto:wellington.amorim@gmail.com) , Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7299-410X>

The intention of this essay is to promote a reflection, from the perspective of the main contributions of Byung-Chul Han in the dialogical enterprise of Philosophy with the method developed by philosophers in modernity, called pornographic. In order to achieve this objective, the text reflects on freedom of choice and the process of development in modernity, seeking to answer the following questions: By giving individuals the responsibility for their choices, whether rational or social, would we not be producing a new form of coercion, but efficient and lasting, a psychopolitical strategy of contemporary liberalism? Are we not being brought into absolute and voluntary servitude? If in the dialectic of the master and the slave, being a master meant only enjoying and never performing, now a new era is emerging, where enjoyment is only possible in the act of exercising this performance and for this, we need to always be qualified, included. After all, exploiting the other without your own will is not as efficient as exploiting them by your own choice. Wouldn't freedom of choice be a cunning of liberal reason?

### KEYWORDS

Byung-Chul Han; sadism; technical device; modernity; pornography

### INTRODUÇÃO

Byung-Chul Han é um filósofo sul-coreano contemporâneo conhecido por suas reflexões sobre a sociedade contemporânea, o individualismo, a tecnologia e o neoliberalismo. Em sua obra, ele aborda o conceito de liberdade de uma maneira crítica, questionando as noções tradicionais e explorando as formas como a sociedade atual limita a verdadeira liberdade individual. Han argumenta que vivemos em uma sociedade do desempenho, onde somos constantemente incentivados a buscar a eficiência, a produtividade e o sucesso. Essa lógica de desempenho cria uma pressão constante sobre os indivíduos, levando à exaustão e à depressão. Nesse contexto, a liberdade é frequentemente entendida como a capacidade de escolher entre diferentes opções de consumo ou estilos de vida, mas, para Han, essa visão é superficial. Segundo Han, a verdadeira liberdade não está apenas na escolha, mas na capacidade de se distanciar das demandas e expectativas sociais. Ele critica a cultura do excesso de positividade e otimismo que permeia a sociedade contemporânea, argumentando que isso leva à tirania da positividade, onde não há espaço para a tristeza, o fracasso ou o tempo livre.

Han chama a atenção para a importância da negatividade, do vazio e do ócio como espaços de liberdade onde é possível refletir, pensar criticamente e encontrar uma verdadeira autonomia. Além disso, Han também discute o impacto da tecnologia na liberdade. Ele aponta que vivemos em uma sociedade de vigilância, onde nossa privacidade é constantemente violada e estamos sujeitos a um controle constante. A liberdade individual é minada pelo poder das redes sociais, algoritmos de recomendação e pela constante exposição a estímulos digitais. Han alerta para os perigos do excesso de conexão e da falta de tempo e espaço para a solidão, que são fundamentais para a reflexão e a liberdade de pensamento. Em suma, Byung-Chul Han apresenta uma crítica profunda à noção superficial de liberdade na sociedade contemporânea, enfatizando a importância de encontrar espaços de negatividade, de pausa e de reflexão como forma de alcançar uma verdadeira liberdade individual. Ele desafia as noções dominantes de sucesso, produtividade e positividade, argumentando que a verdadeira liberdade está em escapar dessas demandas sociais e

em encontrar autonomia e autenticidade em nossas vidas. É partir deste referencial teórico que irei ensaiar e entrelaçar conceitos como liberdade, pornografia enquanto método filosófico e sadismo na modernidade.

## I

Para Han, a liberdade sempre acontece entre um episódio e outro. O que isto significa? Ao nos libertarmos de uma determinada forma coercitiva, a liberdade seria este momento de passagem, antes que uma nova forma de coerção possa se instalar, ou melhor, se tornar sujeito (estar submetido). Mas, atualmente acredita-se que através da liberdade de escolha racional ou social, exercermos a liberdade em si mesma, isto porque não estamos, mas submetidos a coações externas, mas internas, determinadas por nossa capacidade de escolha, isto porque existe uma exigência de sempre estarmos nos capacitando, desenvolvendo, desempenhando ou otimizando. E isto que Han nos adverte: cada vez mais a liberdade está em crise, devido à capacidade de poder escolher. A liberdade está produzindo coerções:

Vivemos em um momento histórico particular, no qual a própria liberdade provoca coerções. A liberdade de poder (*Können*) produz mais coações do que o dever (*Sollen*) disciplinar, que expressa regras e interditos. O dever tem um limite; o poder não. Portanto, a coerção proveniente de poder é ilimitada e, por esse motivo, encontramos-nos em uma situação paradoxal. A liberdade é a antagonista da coerção. Ser livre significa estar livre de coerções. Oras, mas essa liberdade que deveria ser o contrário da coação também produz ela mesma coerções (HAN, 2018, p. 10).

53

Ao entregar aos indivíduos a responsabilidade por suas escolhas, seja ela racional ou social, não estaríamos produzindo uma nova forma de coerção, mas eficiente e duradoura, uma estratégia psicopolítica do liberalismo contemporâneo? Não estaríamos sendo introduzidos em uma servidão absoluta e voluntária? Se na dialética do senhor e do escravo, ser senhor significava apenas gozar e nunca desempenhar, agora surge uma nova era, onde o gozo somente é possível no ato de exercício deste desempenho e para isto precisamos estar sempre capacitados, incluído. Afinal, explorar o outro sem sua própria vontade não é tão eficiente quanto explorá-lo por sua própria escolha. A liberdade de escolha não seria uma astúcia da razão liberal?

Para Marx, a liberdade individual representa uma astúcia, uma malícia do capital. A livre concorrência baseada na ideia da liberdade individual é apenas a relação do capital consigo mesmo como outro capital, e. i., o comportamento real do capital como capital. O capital intensifica sua reprodução na medida em que, por meio da livre concorrência, relaciona-se consigo mesmo como outro capital. Graças à liberdade individual copula como outro de si mesmo (HAN, 2018, p. 12).

Parece-nos que podemos traçar um paralelo entre Han e a necessidade de capacitação como forma de inclusão dos indivíduos no processo de desenvolvimento social. Estas poderão estar intimamente ligadas à submissão total destes indivíduos ao capital, por regras que são determinadas pelo mercado. Pode haver, portanto, uma ditadura do capital. Não foi e nunca será uma revolução comunista que irá mudar tal projeto civilizatório, é uma contradição insuperável, pois estão lidando com uma nova forma de religião que busca a transcendência na imanência deste mundo, agindo pornograficamente, exigindo transparência:

O capital representa uma nova forma de transcendência, uma nova forma de subjetivação. Uma vez mais, somos arremessados para fora do plano imanente da vida, no qual a vida se relaciona consigo mesma em vez de se sujeitar a um fim extrínseco. A política moderna é caracterizada pela emancipação da ordem transcendente, ou seja, das premissas fundamentadas na religião. Uma política, uma politização completa da sociedade, só seria possível na modernidade, na qual os recursos transcendentais de fundamentação já não têm nenhuma validade. Assim, as normas de ação poderiam ser livremente negociáveis. A transcendência cederia lugar ao discurso imanente à sociedade. Logo, a própria sociedade teria que se erguer uma vez mais a partir de sua imanência (HAN, 2018, p. 16-17).

Para que tal empreendimento tenha sucesso é necessário criar um sentimento de liberdade ilimitada, sendo capaz de seduzir os indivíduos ao ponto de serem totalmente transparentes, por sua livre escolha. Enfim, na modernidade, temos a razão mercadológica ocupando um novo espaço, e esta exige luminosidade sobre todos os cantos escuros que a vida privada possa a ter: *“Assim, a sociedade da negatividade dá espaço a uma sociedade na qual vais se desconstruindo cada vez mais a negatividade em nome da positividade”* (HAN, 2017, p. 9). Isto se chama iluminismo. É neste sentido que se pode dizer que o movimento iluminista é pornográfico. O discurso da pornografia é extremamente transgressivo, pois usa diversos dispositivos técnicos que buscam a máxima visibilidade, consistindo em jogar luz sobre tudo o que está fora de cena, ou melhor, obscuro, ele exige o direito de mostrar, explicitar, colocar tudo nu, exigindo que todos testemunhem diante de seus olhos a verdade do homem, capacitando-o para a moderna sociedade de consumo.

Para Han, o trabalho, responsável pela produção de riqueza, não liberta o servo, todos somos escravos do trabalho: *“a dialética hegeliana servo-senhor conduz a totalização do trabalho”* (HAN, 2018, p. 11). Ser livre significa livre de qualquer objetivo ou propósito, segundo Han, o que o empreendedor de si não consegue realizar. O empreendimento de si que o liberalismo econômico nos conduz, acaba por nos levar ao total isolamento na sociedade. Toda e qualquer liberdade se dá na relação entre os indivíduos, que chamamos de amigos, como Han afirma: *“ser livre significa originalmente estar com amigos”* (HAN, 2018, p. 11). Neste caso, o pensamento liberal tem como base a sedução, de onde vem a sua eficiência, e nunca a coerção, por isso, para Marx, a liberdade individual é um instrumento que pode ser usado

astuciosamente, que nos coloca na condição de servidão, através das diversas expressões da liberdade, como a emoção, jogo ou dispositivos comunicativos, que se dão nas relações entre os indivíduos, enfim, de amigos que formam uma comunidade, *Gemeinschaft*. Por fim, observa-se que se acaba submetido à ditadura do mercado, surgindo à indagação: “Assim, nos dias de hoje, coloca-se a pergunta: para escapar à fatídica dialética da liberdade que a transforma em coerção, não deveríamos redefinir ou reinventar a liberdade?” (HAN, 2018, p. 11) ou ainda:

Queremos ser realmente livres? Acaso não inventamos Deus para não termos que ser livres? Diante de Deus, estamos sempre em dívida, somos sempre culpados. Mas a culpa destrói a liberdade. Os políticos de hoje responsabilizam o endividamento elevado (*Verschuldung*) pela extrema limitação de sua liberdade de ação. Se não temos dívidas (*schuldenfrei*), ou seja, se somos completamente livres, precisamos agir seriamente. Talvez nos endividemos permanentemente para que não precisemos agir, ou seja, para não sermos livres, para não termos que assumir responsabilidades. As dívidas elevadas não seriam a prova de que ainda não conseguimos ser livres? Não seria o capital o novo deus, que nos torna devedores? Walter Benjamin concebe o capitalismo como uma religião. É o primeiro caso de culto não expiatório, mas culpabilizador. Já que não existe nenhuma possibilidade de quitar as dívidas, o estado da falta de liberdade se perpetua: uma monstruosa consciência de culpa que não sabe como expiar lança mão do culto não para expiar essa culpa, mas para torná-la universal (HAN, 2018, p. 18).

55

Segundo Han, talvez somente com uma vida com entretenimento é possível fornecer um novo conceito de liberdade: a vida como festa, sem objetivos. Eis o drama: desenvolvimento (vida com objetivos) ou entretenimento (vida sem objetivos)? Onde há desenvolvimento não há entretenimento. É um aparente paradoxo quando falamos em entretenimento ou prazer moral, segundo Kant. Todo desenvolvimento tem por base a culpa e obrigação, que organiza qualquer tipo de projeto, um empreendimento moral, uma coação intelectual. E por isso o caminho do desenvolvimento é ladrilhado pela dor:

Segue-se que podemos compreender a priori que a lei moral como fundamento de determinação da vontade, pelo fato que ela penetra em todas as nossas inclinações, teria de surtir um sentimento que poderia ser chamado de dor”. A moral é paixão. A moral é dor. O caminho para a completude moral, a saber, para a santidade é uma *via doloris* (HAN, 2019, p.98).

No início da modernidade, com Kant, a felicidade e a moralidade estão separadas por um abismo. Seria intransponível? Neste caso:

Ele recorre a Deus, que deve cuidar para que a bem-aventurança seja distribuída exatamente na proporção da moralidade. Pelo sacrifício ofertado, pela dor sofrida, o *homo doloris* (homem da dor) recebe uma “abundante compensação”. Kant capitaliza a dor para a felicidade. A paixão não reduz a dor; antes a aumenta. Ela é a fórmula da intensificação. Ela penhora a felicidade pela bem-aventurança (HAN, 2019, p.100).

Enfim, ser livre é estar desimpedido sem qualquer nível de culpa, de objetivo ou propósito. Para Byung-Chul Han a base do conceito ideológico de liberdade na modernidade é o desenvolvimento. Porém o filósofo acredita que os dispositivos que possam promover um desenvolvimento como liberdade, pode ser uma estratégia psicopolítica retórica, uma mutação ainda mais escravizadora que o atual liberalismo foi capaz de empreender. Se a liberdade de escolha é o conceito central e tem por função a manutenção da liberdade em um constante processo de desenvolvimento fica a indagação: não seria um novo poder inteligente, uma nova perspectiva da biopolítica, uma em vez que ao buscar garantir a liberdade acaba colocando-a em crise? Ou ainda, não seria uma nova forma de expressão do liberalismo, ainda mais agressiva?

A afirmação deste título, todos mentem, pode ser comprovada empiricamente. Vejam alguns exemplos: O bicho-pau tem a habilidade de ficar estativo por horas a fio, ficando praticamente invisível assumindo a aparência de pau ou graveto. Por outro lado, tem-se a lagartixa-satânica-cauda-de-folha se transforma ficando imperceptível assumindo a aparência de uma folha. Ou ainda a Coruja, símbolo da sabedoria, tem hábitos noturnos e se disfarça, misturando-se ao ambiente para caçar ou se esconder. O animal humano não é diferente, sempre imerso na hipocrisia, na arte do disfarce e da mentira, disfarça seus desejos como forma de sobrevivência social. Todavia, a modernidade nasce com a libertinagem. Ser libertino significa dizer que se é um escravo, livre de regras, condutas sociais. E ainda, pode ser considerado um personagem austero, materialista, sem religião ou crenças. Muitas das vezes tinha a doutrina de Epicuro como norte e referência no exercício de sua liberdade. Portanto, a busca da verdade, colocando tudo a nú, de forma transparente e cristalina, é o prazer na vida libertina que compõe uma unidade original e indissociável. Mas o que isto realmente significa? Quer dizer que existe uma associação permanente entre a libertinagem erudita e a dos costumes, e que têm por finalidade desconstruir a moral e a política do antigo regime. No centro da libertinagem estão conceitos como prazer e dor, ou melhor, tudo é reduzido ao determinismo das sensações. Os libertinos partem do conceito de uma natureza, que não possui nenhuma conotação moral. Realizam um espinosismo radical, onde muitos acabam por fazer apologia à sexualidade livre, incesto, onanismo, bestialidades, homossexualismo:

Nada se produz na natureza que se possa atribuir a um defeito próprio dela, pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma, em toda parte, sua virtude e sua potência de agir. Isto é, as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma, são sempre as mesmas em toda parte.

Consequentemente, não deve, igualmente, haver mais do que uma só e mesma maneira de compreender a natureza das coisas, quaisquer que sejam elas: por meio das leis e regras universais da natureza (SPINOZA, 2017, p. 98).

## II

O papel da libertinagem e do dispositivo metodológico da Filosofia atuando pornograficamente na modernidade, entre os libertinos, é capturar o leitor e demonstrar que não há nenhum pecado ou desvio na conduta humana. Todo desejo está em conformidade com a natureza em si. As novelas, romances, poemas libertinos tinham a finalidade de denunciar o artificialismo da civilização ocidental e desmoralizar o antigo regime, considerado corrupto e inepto. Tem por projeto divulgar os ideais do iluminismo e utiliza-se do dispositivo pornográfico para desconstruir os valores da religião cristã. Sempre entre uma orgia ou outra, entre a prática do sexo oral ou anal, há uma pausa pedagógica onde se procura demonstrar que todos os dispositivos institucionais são artifícios, construções que precisam ser abolidos. Por outro lado, os libertinos buscam divulgar uma nova moral secular, que tem por princípio a transparência. É importante lembrar, contudo que a transparência e o explícito nunca foram considerados conceitos que poderiam nos alçar ao belo e ao sublime. Desde Platão, passando pelos neoplatônicos, o belo sempre esteve ligado ao sagrado, escondido, velado. A nudez ou o explícito, é para os cristãos: “*signatura teológica indissociável*” (AGAMBEN, 2010, p. 97). O dispositivo filosófico enquanto método pornográfico quer nos libertar do dispositivo teológico. Os libertinos desejam corpos obscenos, violentamente desvelados e dizem não a corpos sublimes e inacessíveis:

É por isso que o sadista usa de todos os recursos possíveis para fazer com que a carne se manifeste, para fazer com que o corpo do outro assuma violentamente tais posturas e posicionamentos que escancarem sua obscenidade, manifestem sua perda irrecoverável da graça e do charme (AGAMBEN, 2010, p.127).

Isto se dá porque a libertinagem erudita e de costumes possui uma meta: procura alcançar uma verdade inacessível, sem disfarces ou mentiras. Por isso, como foi esclarecido anteriormente ao apresentar o pensamento hegeliano, os libertinos se colocam em um *des-envolvimento* objetivo e sem maiores rodeios. Na literatura libertina a principal meta a ser atingida é o defloramento, um *des-envolvimento* do espírito que busca em última instância um *des-encobrimento*. O que isto – o *des-encobrimento*? O prefixo *des* refere-se a uma separação ou ação contrária. Logo, *des-envolver* é negar qualquer tipo de envolvimento, ou ainda, *des-cobrimento* é retirar o véu que cobre algo. Isto significa que *des-cobrir* é explorar, deflorar, *des-virginar* integralmente o outro. Eis o projeto da modernidade iluminista expressa objetivamente nas filosofias de Kant e Hegel.

Por exemplo, se tem na literatura libertina a obra: *Teresa Filósofa*. Seu tema central é o defloramento, um romance com finalidade, teleológico, fruto do desejo de conhecer. *Teresa*, a personagem central do romance, somente será deflorada quando estiver em plena consciência de si, por alguém que se desenvolveu espiritualmente e possui a Verdade absoluta. Antes de tudo, *Teresa Filósofa* é uma obra de iniciação filosófica. Que iniciação é esta? Denomina-se materialismo e tem por referência um determinismo radical. Mas, o que difere a libertinagem erudita e de costumes em *Teresa*, de Sade? É interessante observar que a iniciação de *Teresa* se dá a partir de um bom tratamento com o outro, de uma ética, onde as mulheres, em uma orgia, por exemplo, não podem engravidar, bem como a advertência de que se devem respeitar as leis sociais. Logo, *Teresa é conservadora*: “*Várias vezes ouviremos, inclusive na conclusão, que devemos liberar nossos prazeres, mas tendo cautela de não por em perigo a máquina social*” (RIBEIRO, 2000, p. 17). A liberdade entre os libertinos iluministas se diferencia da liberdade de Sade exatamente neste ponto. Assim como Kant impõe limites a razão, os libertinos concordam em dar vazão aos seus prazeres desde que obedeçam aos limites que o coletivo social impõe aos indivíduos:

É evidentemente o aspecto do pensamento moral da ilustração com que os escritores libertinos tinham afinidades fortes. Em todos eles, o tema principal é a inocência dos sentidos, a naturalidade do prazer. Cedendo a nossos impulsos, não fazemos outra coisa senão satisfazer paixões e apetites que a natureza colocou em nós. Todas as formas de erotismo são admissíveis, nenhuma é contra a natureza, porque todas derivam de desejos implantados em nossa organização psíquica e física pela própria natureza. Mas também os autores libertinos reconhecem que a autorrealização erótica precisa levar em conta os interesses da sociedade. Basta, para isso, praticar os prazeres discretamente, e não estender a todos os homens direitos que só podem ser exercidos sem consequências antissociais por um pequeno número de indivíduos – os “*que sabem pensar, e cujas paixões se equilibram de tal modo que não deixam subjugar por nenhuma*” (ROUANET, 1990, p. 174).

Enfim, a filosofia de *Teresa* é perigosa se for democratizada, corre-se o risco de ser má interpretada. Por isso, somente um grupo restrito é que pode ter acesso a este tipo de conhecimento esotérico. Os libertinos de *Teresa* consideram que existe certo relativismo moral, ou melhor, o que é considerado crime em algum país poder ser considerado virtude em outro, mas é necessário que existam princípios universais, *uma regra de ouro*, que sirva de referência aos homens e que não pode ser rompida. Acabasse que um conhecido libertino, como Voltaire, intua, mesmo que primitivamente, o imperativo categórico de Kant, quando ele afirma que: “[...] *a única lei fundamental e imutável dos homens é tratar os outros como queremos ser tratados. Essa é a lei da própria natureza, e não pode ser arrancada do coração humano*” (ROUANET, 1990, p. 174). Ou ainda, *Teresa Filósofa* busca divulgar uma:

Filosofia do homem senhor de si. É este certamente o objetivo de toda essa Filosofia praticada na alcova: mostra o homem que domina seus

próprios sentimentos e paixões, que assim estiliza sua própria vida, sofisticando-a no uso que faz de seu desejo [...]. É então esta é a lição refinada de Filosofia erótica que propõe *Teresa*: como fazer feliz a mulher e o homem no gozo dos sentidos desculpabilizados; como manter a ordem da sociedade; como, finalmente, fazer de tudo isso, mas que uma mera série irrefletida de práticas ou técnicas, um estilo. O *ethos* aristocrático caracteriza-se, sempre, por estilizar sentimentos e atos, o que tanto significa embelezá-los quanto submetê-los a regras rigorosas: esquecemos, às vezes, que o próprio sexo e o prazer podem melhor ser vividos quando é com rigor, o que aqui significa associar, na libertinagem, o sexo ao espírito (RIBEIRO, 2000, p.24).

Tudo isso irá mudar com Sade. O seu pensamento apresenta uma profunda ambiguidade em relação aos iluministas. Se por um lado, ele divulga os princípios fundamentais da ilustração, por outro, esse autor traz uma nova versão (*per-versão*) deste movimento social, normalizando a noção de crueldade na literatura libertina. E ainda, se os libertinos desejam a secularização, a expulsão de Deus para dar lugar a um mundo regido pela razão, Sade quer matar Deus para se transformar em um Homem-Deus. Este tem por princípio e característica a malignidade, injustiça e divindade. Esse cenário ocorre, porque somente se é livre sendo um Deus, obedecendo aos princípios universais da natureza. Por outro lado, se observa que no pensamento hegeliano o mal é o efeito, não é causa *sui*, mas se apresenta como possibilidade de nossa ação livre. Todavia, o espírito sendo livre pode se apresentar como maligno, possibilidade ou manifestação da substância. Sua principal expressão está no sentido da religião que é desenvolvido por Hegel na Fenomenologia do Espírito. O mal surge como possibilidade da relação de si, na exteriorização ou manifestação do espírito que pode se apresentar como realidade efetivamente maligna, tendo como fundamento último a totalidade das totalidades, Deus, que se *desenvolve*, desdobra-se, efetiva-se na sua busca pela Consciência de si, em um espírito que se quer Absoluto. Logo, se faz necessário apresentar uma das principais figuras da Consciência de Hegel na Fenomenologia: a religião.

Para Hegel, está é necessariamente a Consciência do Absoluto em si. E se apresenta de duas formas: a) A Consciência da essência; b) A Consciência que se tem da essência absoluta em si mesma. A religião se dá quando o espírito realiza a proeza de se submeter a si mesmo objetivamente, bem como todo e qualquer tipo de representação ou conceitos, ou melhor, é a Consciência que se coloca em perfeita consonância consigo mesma, contendo toda essência e efetividade, enquanto puro pensamento. No entanto, se apresenta uma dualidade que precisa ser superada e que surge entre o ser-aí e o mundo, porque a figura da religião se limita a sua representação, não consegue representar a Consciência de si mesma. A religião é a totalidade ou/o em si do Absoluto que fracassa ao tentar expor sua verdade se colocando como o Absoluto irrepresentável. Mas a busca pela efetividade se dá através de uma Consciência sensível e perceptível, que deseja se constituir como Consciência/religião natural; Consciência-de-si/religião da Arte; Razão e

Espírito/Religião revelada. É importante ressaltar que o espírito somente se torna efetivamente consciente de si no Absoluto. Isto se dá, quando a certeza e a Verdade se tornam a mesma e única coisa. No entanto, a figura da religião é o fundamento do saber absoluto que se movimentará progressivamente em direção ao Espírito Absoluto. Este movimento se dá em três momentos: a) Religião natural; b) Religião da Arte; c) Religião revelada.

Na Religião natural, Hegel nos adverte que o espírito se encontra cindido entre a consciência e sua consciência-de-si, mas que se busca suprimir esta diferença aparentemente abissal. É importante lembrar que esta diferenciação se realiza a partir de uma determinidade inferior para outra superior. Para o filósofo, o primeiro momento do espírito na religião natural se dá a partir da pura obscuridade, trevas, uma noite que é superada a partir de um acontecer, amanhecer. Este primeiro movimento é o surgimento do conceito de luminosidade que se realiza na consciência imediata da certeza sensível. No entanto, não se pode esquecer que a metáfora da Luz está presente nas religiões, mas também na Filosofia ocidental, sendo a razão a fonte do luminoso. Obviamente, existe uma diferença metodológica entre as religiões dos persas, como aponta Hegel na sua História da Filosofia, e a Filosofia ocidental, mas a razão filosófica, bem como a representação religiosa parte do conceito de luminosidade. Mesmo que a primeira tenha por base a empiria, e no caso da religião a fé, os dois movimentos buscam lançar luz, dar transparência ao mundo, que originariamente se apresenta como a noite onde todos os gatos são pardos, como diria o filósofo alemão. Por isso, segundo Aristóteles:

A maior parte dos primeiros filósofos considerava como os únicos princípios de todas as coisas os que são da natureza da matéria. Aquilo de que todos os seres são constituídos, e de que primeiro são gerados e em que por fim se dissolvem, enquanto a substância subsiste mudando-se apenas as afecções, tal é, para eles, o elemento (stokheinon), tal é o princípio dos seres; e por isso julgam que nada se gera nem se destrói, como se tal natureza subsistisse sempre (ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 3. 983 b 6 (DK 11 A 12)).

Ou ainda: *“E afirmam alguns que ela (a alma) está misturada com o todo”*. (Aristóteles, *Da Alma*, 5, 411 a 7 (DK 11 A 22)). Para Hegel, os filósofos da natureza foram capazes de representar o Absoluto a partir da busca pelos os últimos fundamentos da realidade no mundo físico. Uma tentativa desesperada da Consciência em querer ver, desvelar a essência, o verdadeiro, Absoluto (o que é em si e para si): *“assim posto que só há um universal, o universal ser em si e para si, a intuição simples e sem fantasia, o pensamento de que apenas um é”* (HEGEL, 1999, p.203-205). De Tales a Epicuro pode-se dizer que a metodologia filosófica tem por base o desvelamento, explicitação e transparência da realidade, uma busca incessante pelo desvelar das coisas. Todavia, o que sempre movimentou a Filosofia foi: *“um postulado metafísico, uma crença que tem origem em uma intuição mística e que encontramos em todos os filósofos, ao lado dos esforços sempre renovados para exprimi-la melhor”* (NIETZSCHE, 2018, §3). A luz, como metáfora, produto do fogo, tem uma longa tradição na civilização ocidental. Os gregos provavelmente receberam esta influência dos persas e babilônios que tinham a luz como sendo a manifestação

do divino. Em Heráclito o fogo é o elemento constituinte da *physis* de onde tudo provém e para onde tudo retornará, uma natureza dinâmica, em autodesenvolvimento constante que está eternamente retornando ao seu princípio fundamental. Por isso, o fogo sempre foi para a religião grega, princípio purificador, onde o poder e a destruição estão conectados, sendo a sua máxima manifestação, Deus, que significa luz, brilho ou luminosidade. Por isso, é possível sustentar a tese de que Sade quer destronar o Deus cristão para instaurar um Homo-Deus. Por isso, cabe perguntar: o que quer o sádico?

Na modernidade o desaparecimento gradual da centralidade do Deus cristão, fez com que a razão passasse a ocupar seu espaço, exigindo luminosidade sobre todos os cantos escuros que a vida privada possa a ter: “Assim, a sociedade da negatividade dá espaço a uma sociedade na qual vais se desconstruindo cada vez mais a negatividade em nome da positividade” (HAN, 2017, p.9). Isto se chama iluminismo. Nesse caso, o discurso do sadismo, que nasce no século XVII, é extremamente transgressivo, busca a máxima visibilidade, consiste em jogar luz sobre tudo o que está fora de cena, ou melhor, obscuro, este exige o direito de mostrar, explicitar, colocar tudo nú, exigindo que todos testemunhem diante de seus olhos a verdade do Absoluto. E quem pode duvidar de que a modernidade inaugura e se consolida a partir de movimentos espetaculares e transparentes? Exibindo de forma explícita corpos enfileirados e profanados? Não há como negar como é espetacular a produção em série realizada pelo fordismo no século XIX e a esteira de defuntos nos campos de concentração de Auschwitz:

No Terror, sob a Revolução Francesa, 10 mil vítimas pereceram. Entre maio e junho de 1793, mas de 1,3 mil pessoas foram guilhotinadas. Sob o nazismo, mas de 1,3 milhão de judeus foram executados por meio de fuzilamentos e tiros na nuca” [...] prisioneiros “eram infectados com gangrena, com tifo, alvejados com balas de veneno, forçados a saciar a sede com água salgada. Para serem enviados às câmeras de gás e crematórios” (PINHEIRO, 2001, p. 192).

Se a modernidade exige espetacularização, ela é em si mesma um movimento sádico, pois exige o “entendimento sem a direção de outrem”, isto é, o sujeito burguês liberto de toda tutela” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 75). O que exemplifica que o princípio central da modernidade é a positividade/atividade constante e ininterrupta. Para que este empreendimento tivesse sucesso, a razão moderna buscou colocar a nu toda e qualquer forma de figura que se apresentasse obscura ou subjetiva, se fez necessário, profanar e liberar o homem de qualquer influência de superstição popular ou da religião do antigo regime. A luta que se seguiu foi entre sádicos e masoquistas. Reacionários românticos que se expressaram no maniqueísmo existente entre os contrarrevolucionários católicos e esclarecidos.

Se a grande Filosofia, representada por Leibniz e Hegel, descobrira também uma pretensão de verdade nas manifestações subjetivas e objetivas que ainda não são pensamentos (ou seja, em sentimentos,

instituições, obras de arte), o irracionalismo de seu lado isola o sentimento, assim como a religião e a arte, de tudo o que merece o nome de conhecimento, e nisso como em outras coisas revela seu parentesco com o positivismo moderno, a escória do esclarecimento. (ADORNO; HORKHEIMER, 2006, p. 78).

O esclarecimento é o longo e interminável processo de destruição e construção civilizacional, um progresso que se autodesenvolve-se por etapas, uma arquitetura onde a atividade é intensa, sem ociosidade ou inatividade, uma odisseia do espírito que parte do mais primitivo a magia, do matriarcado ao patriarcado, do politeísmo ao monoteísmo, substituindo antigas mitologias por novas, sempre buscando com isso a objetividade, e *desenvolvimento* em torno de explicitar a fundamentação última da realidade, que a luz da razão seria capaz de fornecer. Como consequência tudo tem a tendência a ser tornar transparente, raso, plano e operacional, tudo é fruto do cálculo e controle, em um tempo presentificado, sem grandes dramatizações ou capacidade interpretativa, enfim: uma modernidade sádica. O trabalho do espírito na modernidade iguala tudo, homogeneiza, passando a ser precificado, onde a transparência coage a tudo e a todos, exigindo aceleração e modificação sistêmica da vida social:

A pressão pelo movimento de aceleração caminha lado a lado com a desconstrução da negatividade. A comunicação alcança sua velocidade máxima ali onde o igual responde ao igual, onde ocorre uma reação em cadeia do igual. A negatividade da alteridade e do que é alheio ou a resistência do outro atrapalha e retarda a comunicação rasa do igual (HAN, 2017, p. 11).

### III

O totalitarismo na modernidade se apresenta na imposição da homogeneização e quantificação dos corpos, transparentes e expostos, sem ambivalências. Logo, é um mundo de informações obscenas, não havendo mais espaço para o conhecimento ou a paciência necessária a reflexão espontânea do ser humano, onde o mesmo somente pode ser concebido como simples funcionalidade. No entanto: *“Só a máquina é transparente; a espontaneidade – capacidade de fazer acontecer – e a liberdade, que perfazem com tal a vida, não admitem transparência”* (HAN, 2017, p. 13). A vida privada é exposta nas redes na busca desesperada através de um fluxo comunicativo de total transparência. O tipo ideal na contemporaneidade é a Juliette, a heroína de Sade. Ela é pedagogicamente formada para recusar a qualquer forma de superstição. Exige a exposição, explicitação. A vida da personagem é o exemplo máximo daquele que rasga todos os contratos que fundamenta a civilização ocidental, seu instrumento é o sacrilégio e a bestialidade, enfim, a consequência deste ato se expressa na profanação: *“o gosto intelectual pela regressão, amor intellectualis diaboli, o prazer de derrotar a civilização com suas próprias armas”* (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 81). A vida passa a ser exigência de apatia, indiferença, uma sabedoria estoica e demonstrativa que normaliza a nudez e a desinibição. Qualquer espaço protegido pela discricção é profanado, jogado

luz sobre, conquistado e saqueado. Esta indiferença e apatia é a principal característica da modernidade sádica.

É na obra *120 dias em Sodoma* que Sade demonstra um projeto onde a vida é sistemático-demonstrativa, sempre em um tom professoral e acadêmico, ele apresenta, a partir da faculdade de demonstração, que seu raciocínio é um ato de violência, sempre com rigor, serenidade, calma, que nos coloca diante da onipotência e da perfeita solidão que somente a razão é capaz de proporcionar. O que quer o sádico? Afastar qualquer forma de desamparo que possamos vir a ter diante das contingências da vida. Desde que nascemos se experimenta a sensação de ser lançado ao mundo, que se expressa nas marcas deixadas no corpo e pela carbonização da alma, no *burnout psíquico* que se experimenta diariamente. A frustração e o desamparo surgem na mais tenra idade, na separação entre a mãe e filho com a presença da lei que o pai invoca. Da mesma forma que o Pai, no exercício legal de suas funções divinas, expulsa Lúcifer do paraíso, ele (o filho) decai, experimentando a exclusão, sendo constrangido a estar só. Deus é sádico, indiferente, apático ao sofrimento de Lúcifer, seu filho que perdeu sua integralidade, unicidade, comunhão, enfim, se fez homem. Da mesma forma que ao nascer somos jogados em um mundo que se expressa ou se *desenvolve*, a partir de princípios opostos e ambivalentes, que se interpenetram, longe da segurança oferecida intrauterinamente. Não existe nascimento ou amadurecimento sem sofrimento, que precisa ser superado e guardado, *Aufheben*, em uma Consciência infeliz. Este é o desejo estoico que se expressa na certeza da Consciência de si em Hegel, e na exigência de contenção dos seus desejos. É a expressão do desejo contido e recalçado que não exige mais reconhecimento, de Deus, grande Pai, ou do outro, que está diante de si. O sádico inaugura uma guerra contra qualquer dispositivo que venha se colocar como substituto da lei e busca viver sem a necessidade psicológica de colocar algo no lugar simbólico do Pai. Daí porque Freud (2013) irá dizer que Deus e as religiões são ilusões criadas pelo ser humano para suprir a necessidade psicológica do desamparo e procura frear nosso sadismo primário. Enfim, como Legendre (1983) mostrará, por exemplo, como o Estado e o juiz ocupam o vazio do corpo psíquico deixado pelo Pai fundador, sempre ausente, exercendo a função castradora, porém garantidora do projeto civilizacional.

63

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muito se têm escrito e discutido sobre a atmosfera de crise de nossa liberdade no contemporâneo. Todavia, este ensaio não teve a pretensão de esgotar a discussão, mas de ensaiar e entrelaçar os conceitos de liberdade, sadismo e pornografia enquanto método filosófico moderno e contemporâneo. Afinal, todos os indivíduos possuem dentro de si forças pulsionais que podem nos conduzir a vida ou morte e a escolha de qual caminho a ser trilhado caberá a cada um de nós. Esta escolha é nossa e será ela que determinará o grau de liberdade que teremos, bem como definirá as responsabilidades imputadas por nossa ação livre, mas responsável.

Dedico este texto a alguns professores que colaboraram com o amadurecimento de minhas reflexões no decorrer da minha vida acadêmica. São eles: Profa. Dr. Franklin Trein - UFRJ (Orientador de Graduação); Profa. Dra. Iris Rodrigues de Oliveira - UFRJ (Orientadora das práticas de ensino em Filosofia). Os saudosos professores Luiz Sérgio Coelho Sampaio - UFRJ e Prof. Dr. Carlos Roberto Cirne-Lima - UFRGS/UNISINOS (Orientador de Mestrado); Prof. Dr. Marcelo Fernandes de Aquino (UNISINOS); Prof. Dr. Franz Josef Bruseke - UFSC; Prof. Dr. André Martins Villar de Carvalho - UFRJ (Supervisor de pós-doc).

### REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. São Paulo: Edipro, 2005.  
\_\_\_\_\_. *De Anima*. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- AGAMBEN G. *Nudez*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- ADORNO; HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Zahar, 2006.
- HAN, Byung -Chul. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas formas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018.  
\_\_\_\_\_. *Sociedade da Transparência*. Petrópolis: Vozes, 2017.  
\_\_\_\_\_. *Bom entretenimento*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- HEGEL, G.W.F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora: UnB, 1999.
- LEGENDRE, P. *O Amor do Censor: ensaio sobre a ordem dogmática*. Rio de Janeiro: Forense, 1983.
- NIETZSCHE, F. *A Filosofia trágica dos gregos*. Lisboa: Edições 70. 2018.
- PINHEIRO, P. S. *Estado e terror*. São Paulo: Cia das Letras, 2001.
- RIBEIRO. R. J. *Teresa, filósofa*. Porto Alegre: L&PM, 2000.
- ROUANET. Sergio Paulo. *O desejo libertino entre o iluminismo e o contrailuminismo*. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- SPINOZA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- SADE, M. *Contos libertinos*. Curitiba: Editora: Polis, 1992.  
\_\_\_\_\_. *Os crimes do amor e a arte ao gosto do público*. Porto Alegre: L&PM, 1991.  
\_\_\_\_\_. *Dissertação do papa sobre o crime seguida de orgia*. Lisboa: Editora: & Etc., 1976.  
\_\_\_\_\_. *Escritos políticos*. Rio de Janeiro: Editora: Fronteira, 1977.  
\_\_\_\_\_. *A filosofia na alcova ou os preceptores imorais*. São Paulo: Iluminuras, 1999.  
\_\_\_\_\_. *Os infortúnios da virtude*. São Paulo: Iluminuras, 2009.  
\_\_\_\_\_. *O marido complacente: Historietas, contos e exemplos*. Porto Alegre: L&PM, 1985.  
\_\_\_\_\_. *Um libertino no salão dos filósofos*. Caxias do Sul: EDUCS, 1992.  
\_\_\_\_\_. *Novelas*. São Paulo: Editora: Difusão Européia do Livro, 1961.
- SACHER-MASOCH. *A Vênus das Peles*. São Paulo: Hedra, 2008.

Submetido: 7 de junho de 2023

Aceito: 7 de julho de 2023

## Presídios digitais: Infocracia e controle psicopolítico na Sociedade da Informação

### Digital prisons: Infocracy and psychopolitical control in the Information Society

Leonardo Perin Vichi

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ / Freie Universität Berlin<sup>1</sup>

#### RESUMO

Neste artigo se pretende discutir a noção de infocracia apresentada pelo filósofo austro-coreano Byung-Chul Han em sua obra homônima. Nesta noção encontram-se abarcados muitos dos temas abordados pelo filósofo em outras obras de sua autoria. A Sociedade da Transparência, o controle psicopolítico, a digitalização e a crise da democracia são temas que ressurgem associados ao fenômeno do aprisionamento digital nas redes. Fenômeno em que se debatem entre si a informação produzida pela dinâmica da transparência e o holismo do *Big Data*. O objetivo deste artigo é, portanto, partindo dessas noções, refletir sobre a relação entre o indivíduo das redes e a sua dimensão discursiva em relação à informação e a percepção da verdade.

#### PALAVRAS-CHAVE

Presídios digitais; Infocracia; psicopolítica; sociedade da informação

#### ABSTRACT

In this article, the aim is to discuss the notion of infocracy presented by the Austro-Korean philosopher Byung-Chul Han in his homonymous work. This notion encompasses many of the themes addressed by the philosopher in other works of his authorship. The Transparency Society, psychopolitical control, digitization and the crisis of democracy are topics that re-emerge associated with the phenomenon of digital imprisonment in networks. A phenomenon in which the information produced by the dynamics of transparency and the holism of Big Data are contended. The objective of this article is, therefore, starting from these notions, to reflect on the relationship between the individual of the networks and his discursive dimension in relation to information and the perception of truth.

---

<sup>1</sup> E-mail: [contact@leonardovichi.com](mailto:contact@leonardovichi.com) Orcid: <http://orcid.org/0000-0001-7527-8419>

## KEYWORDS

Digital prisons; Infocracy; psychopolitics; information Society

## INTRODUÇÃO

“Clicar aqui para aceitar todos os *Cookies*” se transformou no passaporte direto para a prisão digital. O aviso, capaz de irritar o mais dócil dos usuários da rede, imposto pelas regras da Lei Geral de Proteção de Dados europeia, a GDPR, alerta que informações serão coletadas ao acessar determinado site ou serviço digital. Os *cookies*, pequenos arquivos de texto instalados pelos servidores dos sites de internet, coletam e armazenam informações sobre os hábitos de uso dos usuários. Essas informações vão desde os dados de *login*, informações pessoais e até mesmo preferências de produtos, termos de buscas e dados emocionais do indivíduo.

Disfarçados sob a inofensiva imagem de um biscoito, os *cookies* são os responsáveis também por alimentar plataformas de dados de corporações como a Google e a Meta para realizar, através das informações coletadas, o disparo de propagandas direcionadas, ou seja, a oferta de produtos e serviços que são mais prováveis de serem consumidos de acordo com as preferências demonstradas pelos indivíduos.

A alegoria do biscoito em nada contraria o conto de João e Maria, coletado pelos irmãos Grimm. A percepção da necessidade de manter-se informado, o assédio das redes que vendem não apenas a experiência de pertencimento, mas as promessas de fama, sucesso e dinheiro através da conquista de *followers*, curtidas e engajamento, transformaram a figura do *cookie* na imagem do rastro de doces que seduziu João e Maria até o encarceramento na casa da bruxa. Para ter acesso à Sociedade da Informação é necessário, em troca, ingressar pela porta da Sociedade da Transparência, despojar-se da privacidade, e entregar, como bilhete de entrada, seus próprios dados para que possa ser submetido ao controle psicopolítico do pensamento e do comportamento. Para que possa ser aprisionado dentro do espaço que “torna o ser humano completamente transparente”<sup>2</sup>.

A finada rede *Orkut* cunhou, no passado, outra expressão cuja alegoria nos interessa para o debate: “*no donut for you*”, — sem *donut* para você. Embora o aviso original fosse dirigido aos erros dos próprios servidores da empresa Google, onde estava hospedada a pioneira rede social, a imagem da recusa do doce poderia sintetizar o mesmo fenômeno da punição àqueles que não se sujeitam ao Regime de Informação. Sem doce para você reverbera, em sua essência, o processo de negação do acesso à informação que permite que o indivíduo exista digitalmente, que se mantenha informado.

Nessa dinâmica, o indivíduo que aceitou os *cookies* ingressa na sensação da liberdade de poder curtir, compartilhar e interagir dentro da rede, mal se dando conta de que, enquanto acredita estar influenciando através de suas escolhas que calibram o algoritmo, está sendo influenciado pelas evidências entregues às redes e que permitem

---

<sup>2</sup> Han (2022b), p. 16.

que elas escolham por você aquilo que você irá consumir, os produtos que comprará, os ideais em que acreditará e até mesmo, na instância mais dramática do fenômeno do aprisionamento digital, os políticos em quem irá votar, o que representa hoje, em suma, a crise da própria democracia.

Neste artigo, discutiremos a noção de Infocracia como apresentada pelo filósofo e ensaísta austro-coreano Byung-Chul Han. Importa-nos aqui, compreender o fenômeno dos presídios digitais do Regime de Informação e como o controle psicopolítico se manifesta como dimensão do poder infocrático.

## 1 A SOCIEDADE DA TRANSPARÊNCIA E O CONTROLE PSICOPOLÍTICO DO PENSAMENTO

O medo da não-informação é o combustível que impulsiona a Sociedade da Transparência e acirra o controle psicopolítico. A síndrome de FoMO (*Fear of Missing Out*), ou o medo de estar de fora, é o que produz a necessidade de abastecer-se com um volume cada vez maior e imponderável de dados e informações para aplacar a sensação de não estar a par do que está ocorrendo no entorno. De forma muito recorrente, a noção de que saber é poder é repercutida seja nos veículos de mídia, seja no ciberespaço. Esse é o mote da Era da Informação. É também a arma discursiva empregada para produzir controle. Você é o quanto você sabe, e seria pedestre afirmar o quanto está embricada nesse discurso a noção da informação como produto. Trata-se da mesma abordagem largamente empregada por *coaches* de marketing digital que vendem estratégias para a comercialização de cursos *online*. Não é incomum ouvi-los afirmar que qualquer indivíduo pode vender um curso de qualquer assunto, mesmo que, de fato, não conheça nada sobre ele. Não basta apenas, no Regime de Informação, consumir informação, mas também produzi-la e principalmente autoproduzir-se através da criação de informação.

A ideia de que tudo deve ser visível e compartilhado é, para Han, o que define as bases da Sociedade da Transparência. Para Han, a transparência pode levar à vigilância e ao controle, pois torna todos os aspectos de nossas vidas abertos para análise e julgamento. Além disso, a transparência pode levar à homogeneização, pois, quando tudo é visível e comparável, as pessoas tendem a se conformar com as normas sociais, resultando na perda de individualidade.

O que está em jogo, contudo, é o estabelecimento do controle através da vigilância. Num tempo em que todos podem ser *influencers*, produz-se, na verdade, uma falsa percepção de poder, que reside não nas mãos destes, mas nas próprias redes e no próprio mecanismo de controle. Em um domínio difuso como o cibernético, a dinâmica das influências é variável e suscetível à própria dimensão da informação. A transparência induz o indivíduo a se pôr em visibilidade para, logo após, à menor contrariedade, puni-lo. O indivíduo que se autoproduziu como *influencer*, ao menor dissabor provocado no outro, poderá ser condenado ao cancelamento, à exclusão. O Regime de Informação produz, assim, a uberização da democracia, quando a oposição passa a poder ser silenciada por meio do botão de *dislike*, do *block*, e do *link* de “denunciar conteúdo”. A rejeição em massa do outro alimenta, por sua vez, o

algoritmo, a quem caberá o papel do verdugo que eliminará o indivíduo, lançando-o para fora da rede, através da conta bloqueada, da suspensão e, principalmente, da desmonetização do conteúdo do suposto *influencer*. O corte do poder de influência é, dessa forma, também econômico. O balizamento do poder nas redes é dado, não por quem produz a informação, mas por aqueles que definem o quanto aquela informação é ou não tolerável pelo coletivo. A Sociedade da Transparência, dessa maneira, cria a percepção da liberdade, justamente ao produzir a ilusão da democracia através da possibilidade de seleção de conteúdo, – da calibragem do algoritmo. Queremos que o *feed* do Instagram tenha a nossa cara, que a *for you* do TikTok traga os *tiktokers* com os quais concordamos, podemos inclusive denunciar como “abominável” algum conteúdo que nos seja acidentalmente sugerido pelo YouTube e que não reflita nossa forma de pensar e de ver o mundo. Temos o poder censor que nos parece inofensivo no olhar microfocado, mas que coletivamente produz o poder da exclusão definitiva do outro. No micro trata-se apenas da calibragem do algoritmo para que, à luz do *microtargeting*, possa nos oferecer conteúdo que iremos *curtir*, e em troca nos oferecer produtos que estaremos mais inclinados a consumir; mas, no macro, revela a dimensão do poder punitivista do coletivo, do linchamento digital (ou até mesmo físico e real, em casos trágicos e não mais tão incomuns), reproduzidos na figura do cancelamento. Não queremos apenas nos limitar a clicar no *dislike*, no *unfollow* e no *block*, queremos a punição daqueles com quem não concordamos, queremos que sejam presos do lado de fora do lugar onde, em verdade, nós é que estamos aprisionados. A rede social *Orkut*, em seus primórdios, nos anos finais da década de 2000, definia de forma pictórica essa noção, ao substituir o avatar de seus usuários punidos por uma imagem de um indivíduo atrás das grades. Esses indivíduos, então, se viam impedidos de *curtir*, comentar ou compartilhar conteúdo naquela rede, ou seja, se encontravam cerceados da possibilidade de voto, de voz e de participação na rede. Qualquer poder seu de influência havia sido subtraído como punição. É assim que podemos definir o poder que é efetivamente associado às figuras a quem se evoca o epíteto de *influencers* nas redes e questionar o alcance real do seu poder de influência, quando a mera contrariedade do coletivo bastará para esvaziar tal poder. É o que, de acordo com o próprio Han, pode ser compreendido como a percepção de que o “espaço da internet, sobretudo, não é unilateral, o que leva a um aumento radical da contingência. Além disso, é apropriado diferenciar poder e influência. Um poder que não possa exercer influência claramente não é um poder” (HAN, 2019. p. 141,142).

Em se tratando do poder de influenciar, vemos este sendo empregado de maneira organizada na rede quando analisamos o seu uso político à luz da comunicação estratégica. Na história da Internet, o fenômeno visto através das ações do Exército Zapatista de Liberação Nacional, em meados dos anos 90 do século XX, demonstra a capacidade do emprego da informação como arma para, de maneira estratégica, produzir a alteração do balanço do poder na natural assimetria entre atores estatais e não-estatais. Embora a Sociedade da Informação denegue a possibilidade da revolução, a figura do Comandante Marcos, líder da EZLN, contraria essa denegação ao produzir informação para fora do território mexicano, para atores políticos capazes

de repercutir essa informação de maneira estratégica e, assim, produzir força capaz de subjugar o poder estatal daquele país. A primeira guerra cibernética que se tem notícia, então, operou, a partir do domínio cibernético para dentro do sexto domínio operacional, o domínio do psicológico, produzindo transparência, vigilância e controle de fora para dentro. Como afirmam Franchi e Vichi:

The EZLN was the first guerrilla force to use the internet in a systematic way to publicise its written materials and to create space for debates in which the movement itself was the central theme. The widespread use of a worldwide computer network to link the Zapatista movement to Mexican and international public opinion provided significant support for the EZLN (FRANCHI, VICHI, 2018. p. 134).

O controle psicopolítico das redes não se difere do poder de influência da cibermilitância quando se utiliza da tentativa do controle da narrativa para estabelecer a necessidade da constante vigilância. A própria instância do “combate às *fake news*” pode resultar na vacuidade do factual à medida em que a própria Sociedade de Mídia, por sua natureza corporativa, seleciona a relevância daquilo que é considerado factual de acordo com suas próprias políticas editoriais. A seleção do relevante é, por isso, a seleção do que é vigiável, do que precisa ser submetido a controle para manutenção do poder. Não se faz *fact-checking* do que não é relevante, do que não ameaça a hegemonia dos canais evocados como veículos oficiais (ou profissionais) de informação. Assim, asseguram a manutenção do poder de influenciar e, portanto, do poder de controlar. O poder atribuído às mídias, às redes e às militâncias digitais, dessa forma, se assemelha ao sistema Panóptico de Bentham abordado por Foucault. A constante vigilância individual, com objetivo de controle estabelecido por meio de um sistema de recompensas e punições é característica compartilhada igualmente pelos conglomerados de mídia, ao controlarem o que é relevante de ser veiculado, e que vai desde as últimas notícias da pandemia até a celebridade que atravessa o calçadão; passando pelos termos de uso das redes que limitam o alcance do conteúdo dos influenciadores que contrariam suas posições<sup>3</sup>, até as militâncias digitais, seja do campo da direita ou dos “coletivos tribais identitários [que] denegam todo e qualquer discurso, todo e qualquer diálogo” (HAN, 2022(b). p. 59). “O esquema panóptico é um intensificador para qualquer aparelho de poder: assegura sua economia (em material, em pessoal, em tempo); assegura sua eficácia por seu caráter preventivo, seu funcionamento contínuo e seus mecanismos automáticos. É uma maneira de obter poder” (FOUCAULT, 2008. p. 170).

No contraponto da punição e do castigo há a recompensa, vendida na figura da liberdade. A noção de liberdade promovida pelas redes está associada à permissão de

---

<sup>3</sup> Como visto em abril de 2023, no episódio da proposta de legislação para a regulação das redes sociais quando usuários denunciaram que suas postagens favoráveis à regulação tiveram seu alcance reduzido ou até mesmo foram excluídas para redes e que as próprias redes, como Google e Telegram, utilizaram sua infraestrutura de comunicação para disparar para seus usuários conteúdos contrários à regulação.

postar e curtir, compartilhar dentro do espaço da rede<sup>4</sup>. Ou seja, dentro da própria noção de existir no interior da virtualidade. Essa permissão, em primeira instância, é obtida após a aceitação dos Termos de Uso da Plataforma. Documento que opera à guisa de um escrito sagrado, imponderável posto que nunca lido. O botão de aceitação dos termos está sempre mais facilmente acessível do que o link para a leitura dos mesmos. No entanto, se a leitura não é convidativa, *a priori*, haja vista que o usuário deseja e anseia fortemente estar inserido no espaço situado após a tela de *login*, a sua leitura é sempre propagada como algo desnecessário, embora se saiba que a qualquer momento poderá ser usada contra o usuário. À menor contrariedade da rede, sua liberdade dentro dela será cassada sob alegação de violação dos Termos de Uso, uma transposição da noção cristã de pecado para a dimensão cibernética, onde quem se comporta pode ter acesso aos privilégios do *feed* ou da *timeline*, mas quem ousa profanar suas regras será condenado ao inferno da existência *off-line*. Portanto, na Sociedade da Transparência, a liberdade simboliza quem está dentro, e a prisão é retratada na figura daquele que é retido do lado de fora das redes. Essa sacralidade das redes é vista por Han na figura do que chama de “eucaristia digital”, em que os *followers* operam à guisa dos seguidores, a rotina das influências ocupam o lugar da liturgia e onde o “like é amém” e o consumo, redenção<sup>5</sup>. Han defende que a protocolização total é o que garante o caminho para o controle psicopolítico do comportamento, ao mesmo tempo em que permite que nos imaginemos com liberdade. O ambiente excluído do outro, onde todos os aderentes aos termos de uso compartilham entre si das mesmas informações concordantes é o cenário da liberdade em que não há incertezas, não há contrariedades. No entanto, Shoshana Zuboff em seu “Capitalismo de Vigilância” declara que:

Simplificando: não há liberdade sem incerteza. [...] Então estabeleçamos o que irá nos guiar. Incerteza não é caos, e sim o hábitat necessário do tempo presente. [...] Na ausência dessa liberdade, o futuro desmorona num presente infinito de mero comportamento, no qual não pode haver sujeitos nem projetos: apenas objetos (ZUBOFF, 2021. p. 373, 377).

As redes não impõem seus termos de uso, nem mesmo forçam que seus usuários a conheçam ou a recitem. Deixa os seus usuários livres para agirem, embora assombrados pelo fantasma da punição, a ameaça inquisitorial medieval ressuscitada nos domínios digitais. Como afirma Han, “no Regime de Informação neoliberal, a dominação se dá como liberdade, comunicação e *Community*, comunidade”<sup>6</sup>. O poder de influenciar é, no entanto, regulado pelos próprios termos de uso na rede, que impedem movimentações que possam produzir alterações indesejadas ao modelo de controle psicopolítico, – “O Like exclui toda revolução”<sup>7</sup>. Não é incomum ver

---

<sup>4</sup> Han (2022b), p. 19.

<sup>5</sup> Han (2022b), p.19.

<sup>6</sup> Han (2022b), p.17.

<sup>7</sup> Han, (2022b), p.17.

*influencers* comentando em seus conteúdos que não podem dizer isso ou aquilo sob risco de perder o alcance de suas postagens, ou que não podem usar determinados termos, banidos pela rede, ainda que em causas de interesse público, como o combate ao *bullying* ou ao suicídio, por medo de serem penalizados e serem trancados do lado de fora das zonas de inserção da manifestação do poder de influência. Não há castigo maior do que se tornado alguém incapaz de influenciar.

## 2 A PRISÃO DIGITAL INFORMACIONAL

Em “*Infocracia: digitalização e a crise da democracia*”, Han declara que o “presídio digital é transparente” na medida em que as pessoas estão aprisionadas na informação, ao se comunicarem e ao produzirem informação<sup>8</sup>. Dentro dessa perspectiva, podemos depreender que o indivíduo se aprisiona na busca de encontrar no coletivo a reverberação de seus próprios valores, de sua própria ideologia. Esse fenômeno parece natural à medida em que pode ser detectado em outros segmentos, como a passagem da primeira infância à idade escolar, o ingresso no mercado de trabalho, a escolha da carreira e até mesmo as filiações culturais, filosóficas e religiosas escolhidas pelo indivíduo. O auto encarceramento em sistemas fechados é antes de tudo algo inerente à própria natureza humana, conforme traz Gilles Deleuze ao afirmar que “o indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola [...], eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência” (DELEUZE, 2013. p. 223).

O fim do discurso promovido pela desapareção do outro, fruto do processo de exclusão próprio da Sociedade da Transparência, acirra a percepção do aprisionamento. A ausência do outro age na promoção do eu. No momento em que não há mais espaço para o contraditório, o ambiente das redes se torna o palco ideal para a divulgação da própria voz que soará consonante a todas as demais vozes. O mais importante dessa dinâmica, contudo, não será mais a audição das outras vozes, mesmo que consonantes, mas somente da própria voz. Desta forma, “os espaços discursivos ficam cada vez mais recalcados por câmaras de eco, nas quais eu escuto, sobretudo, a mim mesmo falar”<sup>9</sup>. Entretanto, esse estado de reclusão no eu não é diferente do encontrado em instâncias como a religião, partidos políticos e organizações culturais. Como depreende Michiko Kakutani em “*A morte da verdade*”:

[...] está claro que as paredes das nossas bolhas políticas só ganharam corpo; o isolamento acústico das nossas câmaras de eco ficou muito mais espesso. Antes mesmo de sermos encerrados em bolhas com filtros impenetráveis pelos *feeds* de notícias do Facebook e pela busca do Google, já vivíamos em comunidades cada vez mais segredadas em termos de política, cultura, geografia e estilo de vida (KAKUTANI, 2018. p.131).

<sup>8</sup> Han (2022b), p.14-15.

<sup>9</sup> Han (2022b), p. 52.

Se as instâncias de confinamento no digital não são exatamente uma novidade, o mesmo não pode ser dito dos modos de controle. O que distancia o modo de aprisionamento das redes em comparação ao aprisionamento passivo das mídias, e dos modelos de controle da religião, do trabalho e da próprio sistema legal, em sua última dimensão, é que ela se produz não mais por uma influência meramente externa, mas por aquilo que Han denomina de *looping-do-eu* permanente, criado pela noção de que “quanto mais tempo eu ficar na Internet, mas minha *Filter Bubble* é preenchida com informações que eu curto e que corroboram minhas convicções”<sup>10</sup>. Os *cookies* aqui são os agentes calibradores que definirão o comportamento do algoritmo no processo de controle psicopolítico do pensamento, como afirma Deleuze:

Ao passo que os diferentes modos de controle, os controlatos, são variações inseparáveis, formando um sistema de geometria variável cuja linguagem é digital (o que não quer dizer necessariamente binária). Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro (DELEUZE, 2013, p. 225).

Temos, assim, a dimensão criada pelo próprio Panóptico no qual o indivíduo encarcerado é controlado por balizas definidas pelas suas próprias preferências. Os seus grilhões são o somatório das informações coletadas a partir das curtidas e dos *shares*, dos compartilhamentos. Ninguém compartilha aquilo com o qual discorda, a não ser que seja para denunciar, e, aqui, o processo de denúncia também opera à guisa de autopromoção. Denuncio aquilo que não concordo para atrair a atenção daqueles que convergem com o que eu mesmo penso. O denunciar se torna, portanto, ferramenta de propaganda, produzindo informação que, por sua vez, também abastecerá o processo de controle psicopolítico. O somatório dessa massa de informações compostas por *likes*, *dislikes* e *shares* é o que se tornará a matéria prima do cérebro condutor do Regime de Informação – a *Big Data*.

### **3 BIG DATA, DATA MINING, A INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E A DOMINAÇÃO IMPIEDOSA DA INFORMAÇÃO**

O volume imponderável de informação não é somente um fenômeno constatável no *front-end* das redes, mas uma consequência do próprio Regime de Informação frente à complexidade da sociedade do século XXI. O resultado final do processo de coleta dos *cookies* aceitos por cada indivíduo, somado ao próprio processo de criação de conteúdo por parte dos usuários e os entrecruzamentos realizados por *Data Mining* e pelos mecanismos de *Machine Learning* produzem uma massa informacional de capacidade sobre-humana de processamento. Todavia, não se trata de informação

---

<sup>10</sup> Han (2022b), p. 54.

produzida para alimentar os cidadãos digitais imersos na Sociedade da Informação, mas, para alimentar a própria vigilância que opera o controle psicopolítico. É uma ditadura da máquina. Han afirma que “a *Big Data* e a Inteligência Artificial levam o regime de informação a um lugar que é capaz de influenciar nosso comportamento num nível que fica embaixo do limiar da consciência”<sup>11</sup>. A essa massa informacional mal podemos distinguir dados e informações, considerando que todas elas se tornam, em sua última instância, matéria prima para o controle. No entanto, essa massa informacional possui a capacidade de atingir camadas profundas da psicologia do indivíduo, daí onde encontramos a contenda entre o factual e às *fake news*, a relação entre verdade e pós-verdade e entre opinião e saber. Nesse nível massificado de informação, inexistente comunicação, não sobrevive mais o discurso, pois como esclarece Han:

A massa de informação não produz por si mesma nenhuma verdade. [...] Quanto mais informação é liberada, mais o mundo se torna não abrangível, fantasmagórico. A partir de um determinado ponto, a informação não é mais informativa, mas sim deformadora, e a comunicação não é mais comunicativa, mas sim cumulativa (HAN, 2018a, p.113).

É justamente facilitado pela disformidade da massa informacional que os atores com diferentes níveis de poder de influência dentro da rede podem se locomover no tabuleiro discursivo, ou como Bakhtin definiria, na Arena da Palavra, para promover seus mecanismos de influência, exatamente da forma como Han definira ao dizer que um poder sem capacidade de influência não é um poder. Figuras como *coaches*, *influencers* políticos, profissionais de *social media* e *copywriters* deslindam os mecanismos pelos quais podem controlar narrativas para a consecução de seus objetivos. Como traz van Dijk:

Para exercer esse controle social sobre os outros, entretanto, os atores sociais precisam satisfazer critérios pessoais e sociais que os permitem influenciar outros, em primeiro lugar. [...] As condições sociais de controle manipulador portanto, precisam ser formuladas – pelo menos no nível macro de análise – em termos de pertença de grupos, posição institucional, profissão, recursos simbólicos ou materiais e outros fatores que definem o poder dos grupos e de seus membros. [...] Nós observamos que a manipulação é uma das práticas sociais discursivas de grupos dominantes que servem à reprodução do seu poder. Esses grupos dominantes podem fazer isso também de várias (outras) formas, por exemplo, através da persuasão, fornecendo informações, educação, instrução outras práticas sociais que objetivam influenciar o conhecimento, as crenças e (indiretamente) as ações dos receptores (VAN DIJK, 2008, p. 236-237).

---

<sup>11</sup> Han (2022b), p. 23.

Os gatilhos mentais, termo usado por profissionais da área do marketing digital, tornaram-se assim as ferramentas para sintonizar-se ao próprio controle psicopolítico e, em consonância com suas dinâmicas, produzir a capacidade de influenciar e determinar comportamentos e pensamentos. Noções como urgência, escassez, exclusividade e autoridade tornaram-se os sacramentos que povoam a liturgia dos *influencers* na promoção de seus próprios produtos e do produto maior, eles mesmos. A informação produzida por esses gatilhos é alimentada pela própria informação deixada pelas *footprints* dos usuários. O simples clique em um produto em um site de *e-commerce* é o suficiente para disparar em poucos instantes uma mensagem enviada por e-mail para “recuperação de carrinho”, ou seja, para incitar o usuário a retornar àquela loja *online* e adquirir aquele produto feito exclusivamente para ele, do qual existem poucas unidades, que ele precisa para ontem e que é produzida pelo mais competente fabricante. Nessa dinâmica, a propaganda não é mais deixada no caminho para ser absorvida pelo inconsciente do passante numa rua, no caso de um *outdoor*, ou do telespectador que não consegue escapar à propaganda ao qual é passivamente submetido durante o telejornal, mas esta o persegue indo em sua direção, não mais aguardando que ele chegue sozinho até ela. É a forma encontrada para burlar as restrições oligopolistas do mercado, não mais esperando que o usuário tome a decisão pelo consumo, mas decidindo por ele. Como Habermas deslinda:

The flooding of the public sphere with advertising publications is not explained by the liberalization of the market, although business advertising in the old style arose just about simultaneously with it. The incomparably greater efforts of scientifically directed marketing became necessary only as the degree of oligopolistic restriction of the market increased. [...] The decreasing transparency of the market, usually regarded as the motive for expanded advertising, is in good part actually just the opposite, that is, its consequence (HABERMAS, 1991. p. 189).

Nesse ponto, as estratégias de marketing operam no Regime de Informação de forma não transparente, ainda que dentro da Sociedade da Transparência, pois, como Han afirma: “a sala de máquinas da transparência é escura”<sup>12</sup>.

Por trás dessa sala de máquinas encontra-se a Inteligência Artificial, talvez, ainda de acordo com Han, a única dentro da Sociedade da Transparência capaz do ouvir atento. Esta, por fim, opera sozinha não apenas como a vigia que define qual imagem é adequada para ser postada no Instagram, mas incapaz de distinguir uma imagem pornográfica e o David de Michelangelo, mas é ela também a definidora do que é verdade.

Sua seleção não se opera nos critérios daquilo que é relevante aos olhos dos veículos de mídia, mas dentro daquilo que é relevante a partir dos seus próprios critérios de ranqueamento nos motores de busca. O Regime de Informação aqui não se preocupa mais com a verdade, nem mesmo com a checagem do fato, mas define o que

---

<sup>12</sup> Habermas (1991), p. 16.

é verdadeiro através dos critérios do SEO (*Search Engine Optimization*). Plataformas de Inteligência Artificial como o ChatGPT da OpenAI, Bing da Microsoft e Bard do Google produzem sozinhos textos calibrados de acordo com o SEO, favorecendo que informações alcancem alto nível de ranqueamento independente de seu conteúdo. Daí o receio de que se agrave o quadro atual em relação à disseminação de desinformações produzidas com auxílio das ferramentas de Inteligência Artificial, mais um desafio à sobrevivência da Verdade.

## 4 O CANCELAMENTO DA VERDADE

Nas doutrinas militares não é incomum se ouvir o dito de que durante a guerra a verdade é a primeira baixa. Entretanto, podemos afirmar que em momentos críticos para a humanidade, incluindo aí a própria guerra, mas não apenas nela, a verdade também se enquadra na contagem dos primeiros mortos. A pandemia demonstrou esse fenômeno através do que o próprio Han cita, na fala do diretor geral da Organização Mundial da Saúde (OMS), Tedros Adhanom: "Não estamos combatendo apenas uma epidemia, estamos combatendo uma 'infodemia'"<sup>13</sup>. Nesse quadro infodêmico, figuras como Donald Trump, nos EUA e Jair Bolsonaro no Brasil performaram o protagonismo de disseminação da desinformação que desafiou a própria maneira como os Estados lidam com a informação. Ainda que se saiba que

"Every government lies. Here and everywhere". Information produced by governments and political institutions of governmental or party bias has as priority its own interests and agendas. Howsoever, is a big risk for communication operators, like journalists, to be tangled by first-hand information offered by official government channels and consequently to reverberate information that are not totally correct or even completely false (VICHI, 2022. p. 1).

O processo de cancelamento da verdade promovido pela figura do Estado não é mais do que a manifestação de sua própria agenda de controle psicopolítico. A desinformação estatal é a estratégia pela qual este pode exercer a vigilância, na medida em que pode localizar facilmente, pelo discurso, seus opositores e atuar contra esses. O cancelamento da verdade produzido por figuras como Trump e Bolsonaro, tornou-se o *shiboleth* capaz de alimentar, no domínio cibernético, suas massas de seguidores no sentido de permitir que esses detectem oponentes, candidatos à exclusão pelo Regime de Informação que se opera no campo da direita, como afirma Han:

A vigilância digital é mais eficiente porque é aperspectivista. Ela é livre de limitações perspectivistas que são características da óptica analógica. A óptica digital possibilita a vigilância a partir de qualquer ângulo. Assim, elimina pontos cegos. Em contraste com a óptica analógica e perspectivista, a óptica digital pode espiar até a psique (HAN, 2018. p. 78).

---

<sup>13</sup> Han (2022b), p. 34.

Na sua dimensão digital, Trump e Bolsonaro puseram a teste a noção foucaultiana de “verdadeira democracia”, guiada pela liberdade de se expressar, a *isegoria* e pelo ato de dizer a verdade, a *parrhesia*<sup>14</sup>.

## 5 A UBERIZAÇÃO DA VERDADE

Mais do que o fenômeno do cancelamento da verdade, ou seja, de sua própria exclusão de dentro da Sociedade da Transparência, o que se depreende é a tendência à sua uberização. Não basta banalizar a verdade, removendo dela a racionalidade e introjetando na informação a opinião, é necessário atacá-la, taxá-la com o *dislike*, avaliando-a negativamente e bloqueando, assim, a possibilidade de seu compartilhamento. Como Charaudeau afirma, o processo não é muito distante ao próprio fenômeno religioso, em especial o inquisitorial.

A crença cega em certas ideias, a fé em uma religião e os preconceitos incondicionais levam alguns a encontrar um inimigo para denunciar e, ao mesmo tempo, apoiar quem poderá entregá-los (CHARAUDEAU, 2022. p. 144.).

Aqui a verdade é enquadrada na função de combustível das teorias de conspiração, instância na qual a crença e a opinião exercem um papel mais importante que o raciocínio e a reflexão. É, no entanto, difícil definir se seus operadores o fazem de boa-fé, qual inquisidor tomado por genuíno fervor religioso, ou de forma premeditada, sabendo que o que repercutem contraria o racional. E prossegue Charaudeau:

Os transmissores das contraverdades, quando não agem por convicção [...] justificam-se dizendo que não escondem a verdade, que dizem o que realmente é e que não têm nada a lucrar revelando o que os outros escondem, especialmente aqueles que têm o poder (CHARAUDEAU, 2022. p. 159).

Han admite essa possibilidade, ao abordar a noção de “*Bullshitter*” proposta pelo filósofo estadunidense Harry Frankfurt, e conclui que “quem fala merda não se opõe à verdade”<sup>15</sup>. Define-se então uma dicotomia entre a *isegoria* e a *parrhesia* na atual crise da Democracia, em que a liberdade de se expressar abarca a liberdade de opinar “falando merda”, ou, para usar a alegoria dos antigos egípcios, “trazendo para fora o conteúdo de seu próprio ventre”, figura empregada para definir o discurso não racional, produzido unicamente pelas emoções<sup>16</sup>. Portanto, o que se constata é que esse dualismo se fundamenta unicamente entre o confronto entre o saber e a opinião, esta

---

<sup>14</sup> Han (2018), p.100.

<sup>15</sup> Charaudeau (2016), p.85.

<sup>16</sup> Para os antigos egípcios a sede das emoções estava localizada nos intestinos e não no coração.

última carreadora das manifestações emotivas do indivíduo, como acrescenta Charaudeau:

Mas não se deve ocultar que o problema colocado por esse gênero de democracia é o do confronto entre um saber *expert* e um saber de *opinião*. O primeiro [...] é oriundo de uma conjunção entre um conhecimento aprofundado do domínio político adquirido através dos estudos [...] e [...] de uma prática da coisa política [...]. O segundo, o saber de opinião, como vimos, se pode ter uma parte de racional, está sob a influência da emoção e do imediatismo (CHARAUDEAU, 2016. p. 179).

E aqui a relação do saber com a opinião e a verdade, em especial no que tange à política, é o que determina a crise da democracia dentro da Sociedade da Informação. Em um Regime de Informação, “a crise da verdade é sempre uma crise da sociedade” e “apenas a infocracia se sustenta sem verdade”<sup>17</sup>.

## CONCLUSÃO

A noção de Infocracia proposta por Byung-Chul Han desvela a dimensão formada entre o aprisionamento dos indivíduos dentro do Regime de Informação e o controle psicopolítico exercido pelas redes. No próprio fenômeno de movimentação por dentro de instâncias de reclusão – família, escola, trabalho, prisão –, as redes sociais se protraem como instrumento de aprisionamento digital. A transparência se torna, nessa reclusão, o mecanismo que desvela indivíduos alimentando o *Big Data* e permitindo a ampliação da vigilância e do controle de forma autônoma, por meio de mecanismos como a Inteligência Artificial e o *Machine Learning*; recompensando os aderentes com a sensação da liberdade percebida pela possibilidade de se manifestar dentro das redes, curtindo e compartilhando informação, e punindo as vozes dissonantes através da exclusão. O apagamento do outro silencia o discurso e cancela a verdade. E sem o discurso e a verdade, se deleta a democracia.

77

## REFERÊNCIAS

- CHARAUDEAU, Patrick. *A conquista da opinião pública: como o discurso manipula as escolhas políticas*. São Paulo: Editora Contexto, 2016.
- \_\_\_\_\_. *A manipulação da verdade: do triunfo da negação, às sombras da pós-verdade*. São Paulo: Editora Contexto, 2022.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. 3ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2013.
- FOUCAULT, Michael. *Vigiar e punir*. 35ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.
- FRANCHI, Tássio; VICHI, Leonardo. *The beginning of warfare on the internet: Zapatista strategic communications*. In. *Defense Strategic Communications*, 6, 2018, p.123-154
- HABERMAS, Jürgen. *The structural transformation of the public sphere: an inquiry into a category of bourgeois society*. Massachusetts: MIT Press, 1991.

---

<sup>17</sup> Charaudeau (2016), p. 97 e 100.

HAN, Byung-Chul. *A expulsão do outro: sociedade, percepção e comunicação hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022a.

\_\_\_\_\_. *Infocracia: digitalização e a crise da democracia*. Petrópolis: Vozes, 2022b.

\_\_\_\_\_. *No exame: perspectivas do digital*. Petrópolis: Vozes, 2018a.

\_\_\_\_\_. *O que é poder*. Petrópolis: Vozes, 2019.

\_\_\_\_\_. *Sociedade da transparência*. Petrópolis: Vozes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Psicopolítica: o neoliberalismo e as novas técnicas de poder*. Belo Horizonte: Âyiné, 2018b.

KAKUTANI, Michiko. *A morte da verdade: notas sobre a mentira na era Trump*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2018.

NYE, Joseph, *O Futuro do Poder*. São Paulo: Benvirá, 2011.

VICHI, Leonardo. *Cyberdeterrence as policy for democracy defense*. In. *IA Policy Brief Series*, 1(1), 1–3.

<https://doi.org/10.5281/zenodo.5829466>

VAN DIJK, Teun A. *Discurso e poder*. São Paulo: Editora Contexto, 2008.

ZUBOFF, Shoshana. *Capitalismo de Vigilância: a luta por um futuro humano na nova fronteira do poder*. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2021.

Submetido: 7 de junho de 2023

Aceito: 7 de julho de 2023

## Interior e exterior

## Inner and outer

José Manuel Heleno  
Universidade de Lisboa<sup>1</sup>

### RESUMO

A distinção entre interior e exterior é um tema recorrente na história da filosofia. Embora a maioria das vezes seja assumido de forma implícita nas reflexões filosóficas, é fundamental procurar esclarecê-lo. Desde a noção socrática de interior como aquilo que importa realmente conhecer, passando pela concepção agostiniana de marca da transcendência até às perspectivas de Fernando Pessoa e Wittgenstein, percorre-se um caminho merecedor da nossa atenção.

79

### PALAVRAS-CHAVE

Agostinho; Fernando Pessoa; Wittgenstein; interior; exterior

### ABSTRACT

The distinction between inner and outer is a usual theme in the history of philosophy. Although most of the time it is assumed implicitly in philosophical reflections, it is essential to try to clarify it. From the Socratic notion of the interior as what really matters to know, passing through the Augustinian conception of the transcendence mark to the perspectives of Fernando Pessoa and Wittgenstein, there is a path worthy of our attention.

### KEYWORDS

Agostinho; Fernando Pessoa; Wittgenstein; inner; outer

### INTRODUÇÃO

Pensar o interior e o exterior pressupõe atender a experiências tidas como primordiais, como a de termos um corpo próprio e o eu (*self*) se diferenciar de imediato do não-eu. Ao conhecermos o interior teremos então de atender a essa consciência que, do princípio ao fim da vida, faz com que as nossas sensações,

---

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

percepções ou conceitos, tanto se dirijam ao mundo (exterior) como a nós próprios. Pode acontecer deixarmos de ver o mundo, de escutar, tatear e, num ápice, sentir que tudo o que acontece está dentro de nós. Passamos então do exterior para o interior, ora deixando de ver as coisas, distraídos com uma recordação, uma preocupação ou uma antecipação do futuro, enfim, acabamos por nos fixar no lado de dentro de nós, como pode revelar qualquer introspeção, por mais fugaz e imperfeita que seja. Se o espaço interior nos preenche é porque nos perdemos nos nossos pensamentos, inquietações, ou podemos até ser invadidos por alegrias e tristezas inesperadas. Trata-se então de substituir momentaneamente o mundo e aquilo que o define por um interior que se impõe categoricamente. Porém, rapidamente se regressa ao mundo e, com ele, às coisas e pessoas, num vaivém interminável, como se a própria essência do vivente fosse esta relação interminável entre o interior e o exterior. Ora, sem dúvida que esta relação, por mais certa que seja, é ainda bastante rudimentar se não referirmos o interior do interior, como se houvesse dentro de nós camadas mais profundas, feitas de sedimentos do corpo próprio, qualquer coisa que se foi cristalizando e acabou por formar um *self*. Já a noção de “homem interior”, no *De Magistro* de Santo Agostinho, chamava a atenção para este “íntimo da alma racional”.

Deste modo, se o que está dentro de nós são pensamentos, imagens, sentimentos e emoções, algo que constitui a nossa intimidade e, *a fortiori*, a nossa identidade, o que está fora são pessoas, objetos, ou seja, o próprio mundo. Ora, esta diferenciação, que faz do sujeito um sujeito e o define do nascer ao morrer, merece uma reflexão mais atenta. Em primeiro lugar, tudo o que está dentro de nós só pode exprimir-se por uma linguagem aprendida socialmente, mesmo que tenha uma base inata. Significa isto que o mais íntimo não assinala nenhuma linguagem privada, não apenas porque não seria compreendida se acaso existisse, como seria impossível conceber como se forma uma linguagem que não fosse socialmente partilhada. Por conseguinte, tudo o que tem a ver com o interior do sujeito é, paradoxalmente, formado e compreendido a partir de um exterior. Vejamos o que pensam, a este respeito, Santo Agostinho, Fernando Pessoa e L. Wittgenstein.

80

## 1 PROLEMAS ÉTICOS E EPISTEMOLÓGICOS

Daniel Lagache (2018), num texto célebre, “A psicologia e a estrutura da personalidade”, defendia que o eu, a identidade pessoal, constrói-se num quadro intersubjetivo. Assim, antes do sujeito ser um “eu”, faz parte de uma relação na qual se aprendeu e interiorizou a noção de sujeito e de objeto. Considera o autor que é pela interiorização da relação intersubjetiva que o sujeito aprendeu a tratar-se como um objeto. O eu é então capaz de autonomia e heteronomia. De facto, e sempre em diálogo com a psicanálise, Lagache insiste em “A psicologia e a estrutura da personalidade” que o eu tanto tem uma liberdade como se constitui na sua relação com o *id*, por exemplo. O certo é que, mesmo tratando-se a si mesmo como um objeto, o eu reflete essa relação com os objetos primordiais que foi interiorizando, como a mãe ou o pai.

Contudo, a questão da inexistência de uma linguagem privada não basta para pôr em causa a diferenciação entre interior e exterior. Com efeito, aquilo que sentimos só pode ser sentido por nós, tal como o que pensamos e, numa palavra, toda a nossa vivência. Se ninguém pode viver por mim, tal assinala a existência de um interior. A sua autenticidade é até, a título socrático, celebrada como marca de uma vida que se considera digna de ser examinada.

É assim que ao possível fracasso de um conhecimento do interior, a defrontar-se com dificuldades epistémicas várias, deve revelar-se a vivência, ou seja, a proximidade ou contacto do sujeito consigo próprio de forma a sentir-se único. É neste aspeto que podemos começar por salientar que há apenas, na nossa cabeça, uma série de acontecimentos. As ideias, os pensamentos e as emoções (conteúdos psicológicos), vão-se sucedendo sem que saibamos porquê. Se tenho uma ideia “minha” é porque ela aparece no meu interior, embora nada saiba sobre o como e o porquê do seu aparecimento. A questão da liberdade fica então seriamente comprometida, ou seja, merece ser repensada, como se tudo se resumisse a acontecimentos que se vão sucedendo do nascer ao morrer. De acordo com algumas perspetivas neurocientíficas, não se percebe como poderia ser possível uma liberdade (uma escolha) e até, no limite, uma responsabilidade pelo que vai acontecendo dentro de nós. Mais do que dizer que este ou aquele conteúdo psicológico é *meu*, que assinala o meu interior, aquilo que está dentro de mim, terei antes que admitir que há uma sucessão de cenas, dentro de mim, é certo, mas inteiramente desconhecidas no seu como e porquê. Seria ridículo garantir, a este propósito, que um sujeito se conhece. Melhor: ele conhece o que acontece, mas nada sabe nem jamais saberá o como e o porquê desse acontecer. Estranhamente, o mais interior acabaria então por se tornar o absolutamente estranho. Nem haveria, aliás, nenhuma maneira de o tornar menos estranho.

Para além dos problemas epistemológicos que surgem da distinção entre interior e exterior, há ainda, como acabámos de mencionar, problemas éticos. Assim: Como pode o sujeito ser autónomo? Como pode ser dono de si próprio? Como pode ser livre? Escolhendo ideias, pensamentos, sensações? Mas o que é escolher? Acresce que o indivíduo fala para si. Desde Platão que se considera o pensamento como um diálogo da alma consigo própria. Contudo, se falar para si pressupõe pensar, poderemos também dizer que todo o pensamento subentende uma linguagem que o exprime? Aparentemente o interior tem essas duas vertentes: uma fala interior, como se falasse de mim para mim e um pensamento que não se exprime mas que se presente a ponto de assegurarmos a sua existência. Neste último caso posso então pensar sem palavras (e não falamos aqui de pensamentos ditos inconscientes).

Outro aspeto interessante é o de que o interior é, amiúde, o lugar da dor. Sentirmo-nos é sentir a dor que nos acomete; preocuparmo-nos é ser incapaz de impedir que uma ou várias ideias surjam repetidamente na mente; entristecermos é quando a mente se deixa ensombrar pelo descontentamento. O interior é, em cada um destes casos, possuído pela dor e pelas várias metamorfoses que a designam. Sente-se então o lado de dentro do sujeito e tudo o que se passa “lá fora”, no mundo,

parece estranho, indiferente, inexistente, até. Mas posso ainda, como Santo Agostinho e outros referiram, recordar a minha dor de forma risonha, tal como recordar a minha alegria com tristeza. O que é guardado no “palácio da memória”, para nos servirmos de uma expressão de Santo Agostinho, acaba por ser evocado de forma tantas vezes imprevisível. Se o passado é surpreendente é porque nunca saberemos o que vamos relembrar e como tal vai acontecer.

É por isso que não deixa de ser extraordinário quando garantimos que sabemos o que o outro sente. As palavras com que alguém descreve o que sente parecem ressoar em nós e criarem, eventualmente, a “certeza” de que conhecemos tal estado de espírito: dor, sensação ou impressão, por exemplo. Neste caso são as palavras e/ou as expressões corporais que nos levam a dizer que compreendemos aquilo que o outro sente. Ou porque nós próprios já o experienciámos (uma dor de dentes) ou porque, mesmo não sentindo aquela dor específica, temos conhecimento da fenomenologia da dor, quer dizer, aquilo que ela tem de específico (nunca tive uma dor de ouvidos, mas creio que sei o que é). Se assim não fosse não haveria comunicação possível entre os seres humanos.

Aliás, nem é correto afirmar que esse conteúdo psicológico é uma espécie de objeto. Podemos, por exemplo, dizer ao nosso interlocutor que o compreendemos perfeitamente, mesmo que ele tenha dificuldade em explicar/descrever o que sente. Digo: “Sei o que queres dizer. Também tenho dificuldade em explicá-lo”. Não se trata, portanto, de denunciar a pretensa certeza de que os conteúdos psicológicos são descritos como se fossem objetos físicos. Melhor: a nossa problematização dos conteúdos psicológicos não se atém a essa pretensa identidade entre conteúdos psicológicos e objetos. A mente não é uma caixa com substâncias, coisas lá dentro: a mente é um processo, embora não possamos esquecer que esse processo se consubstancia em sensações, pensamentos ou ideias.

E se a presença de mim a mim funciona como autoridade para dizer o que sinto – e descrevê-lo com certeza – nem por isso essa autoridade é infalível. Seria, no entanto, despropositado defender que ou não há autoridade da primeira pessoa ou que nada garante que a sua descrição (introspeção) seja verdadeira. A presença de si a si, a vivência, é um índice de autoridade. Se assim não fosse teríamos que rever por completo inúmeras noções, em particular éticas e ontológicas.

## 2 AS CONFISSÕES DE SANTO AGOSTINHO

Tratemos então, em face do exposto, de repensar algumas das questões referidas. Começemos por *As confissões*, de Santo Agostinho (1991), onde parece não haver qualquer espécie de dúvida em relação à diferenciação interior/exterior. Ao invés, a certeza dessa diferenciação é, na perspetiva agostiniana, a entrada para transcendência, como se o interior fosse a forma que Deus tem de contactar com o homem, unindo assim o mais íntimo da alma ao mais íntimo da transcendência. Também nos *Soliloquios* (1998) Agostinho afirma expressamente que quer conhecer Deus e a alma e nada mais do que isso. Por amar um e outro é apenas isso que lhe interessa. Ora, de imediato surge a questão de saber o que se entende por

conhecimento. Por exemplo: será o conhecimento que se tem ou se pretende ter de Deus semelhante a outros tipos de conhecimentos, como o da geometria ou o conhecimento de coisas ou pessoas? Poderei conhecê-los absolutamente e de forma semelhante ao que sinto quando afirmo que conheço Deus? Para Santo Agostinho, trata-se de formas diferentes de conhecimento, ou porque há conhecimentos que se baseiam nos sentidos ou porque, baseados na razão, nem por isso são do mesmo tipo que o conhecimento que se tem de Deus.

Um aspeto que não podemos explorar, mas que o merecia efetivamente, é a necessidade de um interlocutor que fosse radicalmente diferente, uma espécie de interlocutor que interviesse, incessantemente, no íntimo de cada um de nós. Ora, esse interlocutor *sui generis* é Deus, embora se pudesse dizer que, mesmo inexistente, nos poderíamos aventurar numa outra leitura de *As confissões*, considerando que há sempre um outro interlocutor, coisa que o livro de Santo Agostinho acabaria por revelar. Deste modo, para além de se tratar de um texto paradigmático para as questões religiosas, *As confissões* acabaria por ser um texto indispensável para a compreensão desse Outro que, incessantemente, modela e corrige, incentiva e educa, censura e maltrata o eu de cada um de nós – como se o ser humano não fosse possível sem esta estrutura íntima na qual pontifica o aparecimento do Outro, com quem não cessamos de dialogar.

No entanto, para Santo Agostinho o que se sabe de um homem é aquilo que o espírito que nele habita permite saber. É verdade que, noutros trechos, Santo Agostinho relembra que há um abismo na própria consciência e que nem tudo aquilo que se passa nela pode ser conhecido pelo espírito que a habita. Compreendemos isso aquando das célebres reflexões sobre o palácio da memória no Livro X. Se a memória é o ventre da alma (AGUSTÍN, X, 14) e a alegria e tristeza são o seu alimento, tal metáfora indica a forma como a memória assimila o mundo, quer dizer, como ela terá de existir para que qualquer coisa possa ser compreendida. Deus, ao ser o médico da alma (do interior), pode então curar as nossas doenças lidando com a memória e as imagens que esta guarda. É ainda o médico da alma que nos cura ao dar-nos a ver (a compreender) qual a nossa condição, quer dizer, os nossos sentidos e a forma como as imagens chegam até nós. Diz Agostinho que quando entra no palácio da memória “manda comparecer diante de si todas as imagens que pretende” (AGUSTÍN, X, 8) - otimismo que acaba por ser atenuado cada vez que o narrador fala da forma como as imagens ocorrem dentre dele sem que ele saiba como e porquê. “Escolher” as imagens têm assim qualquer coisa de absurdo.

Contudo, se há um médico da alma em as *Confissões*, precisamente aquele que conhece o íntimo do homem e sabe como ninguém curar as diferentes doenças, nada disso se passa, por exemplo, com Bernardo Soares (conhecido heterónimo de Fernando Pessoa), alguém que dispensa um médico da alma e, por isso, uma transcendência. Como veremos, o mais extraordinário do *Livro do desassossego* (2013) é que há um olhar inteiramente estético, um plano de imanência dado absolutamente, enquanto em Agostinho toda a imanência é um efeito da

transcendência. Veja-se, por exemplo, a censura em relação à noção de curiosidade (no Livro X).

Se Santo Agostinho entra dentro de si porque essa é a melhor forma de se aproximar de Deus – e estar vivo deve ser aproximar-se de Deus – há sempre, como pano de fundo, uma relação culpada, ou seja, trata-se de um pecador que acaba finalmente por descobrir Deus e quer assim mostrar-Lhe todo o seu arrependimento. Nada disso se encontra no *Livro do desassossego*. O universo é inteiramente diferente, mesmo que em ambos os textos haja uma glorificação do interior de forma exacerbada. O interior religioso de Agostinho e o interior estético de Bernardo Soares são ainda glorificações do interior – como se, num caso e outro, o mundo, o exterior, fosse *absolutamente insignificante*.

Mas o que nos ensina a reflexão de Santo Agostinho em torno da memória é a forma como é constituída por imagens das coisas e possuir ainda as próprias coisas. É através da memória que se compreende que o que há mais perto de cada um de nós somos nós próprios, ou seja, tudo o que se desconhece é, precisamente, o que se distancia de nós. Proximidade e distância são assim vistos como o que está em mim (junto a mim, em mim mesmo, numa palavra: a interioridade), e o que está longe de mim. A memória faz apenas com que eu reconheça objetos, aspetos dos quais guardo alguma imagem e me faz, portanto, aproximar-me deles. Aquilo que eu reconheço e sei é aquilo que tem ressonâncias em mim (daí a proximidade). O meu íntimo define-se como o próximo de mim, pois “não é de admirar que esteja longe de mim tudo o que eu não sei”. Ora, que imagens das coisas estão em mim quando digo que conheço ou até que perdi algo? Como é que as coisas são reconhecidas como sendo o que são ou como sendo aquelas que eu perdi? É essa riqueza imagética que é guardada na memória e que eu, no limite, desconheço. Eu não sei então o que se evoca quando recordo (e porque é que recordo ou esqueço). Se os objetos têm imagens dentro de mim, há coisas, como os números ou a própria ciência, que são dadas em mim sem imagens.

84

### 3 INTERIOR E EXTERIOR EM O LIVRO DO DESASSOSSEGO

Guiados pelas reflexões de Fernando Pessoa, em particular o seu heterónimo, Bernardo Soares (a quem é atribuído o *Livro do desassossego*), tentemos aprofundar os problemas suscitados pela leitura de *As confissões*. Como veremos, não há, para Bernardo Soares, nenhum problema epistémico a respeito da diferenciação entre o interior e o exterior. A questão coloca-se a outro nível: a uma necessidade poética de aprofundar as sensações, tomar consciência delas, como se fosse necessário entrar no lado de dentro de nós e, simultaneamente, distanciarmo-nos para compreender o que pode haver de mais genuíno no humano.

Com efeito, o *Livro do desassossego* pode ser lido como uma forma de pensar o interior e o exterior. A forma radical como se descreve um indivíduo na sua interioridade impele-nos a compreender o que ele é por dentro, ou seja, no seu íntimo. Quando se faz, de início, a apresentação de uma personagem meio apagada que frequenta um restaurante da baixa lisboeta, é o interior que acaba por sobressair

nessa apresentação. É verdade que se diz que se trata de um sujeito “mais alto do que baixo”, “curvado exageradamente quando sentado”, [...] “vestido com um certo desleixo não inteiramente desleixado” (PESSOA, 2013, p. 33), embora tais características acabem por dar uma ideia desse indivíduo na sua interioridade, ou seja, aquilo que o seu corpo e os seus hábitos refletem do seu íntimo. É assim que ao longo de todo o *Livro do desassossego* se tenta dar a conhecer o que pode ser o interior de um indivíduo, o que equivale a dizer que se pretende mostrar o lado de dentro de um sujeito. Contudo, ao fazê-lo, é a própria distinção entre interior e exterior que se apaga. Bernardo Soares escreve como se *a vida real fosse sonhada*, ou seja, é a própria vida que é um sonho mais do que a causa dos sonhos. Se toda a vida é um sonho no sentido que referimos, não há então exterior que não seja interior, como se aquilo que o indivíduo fosse por dentro consistisse num desenrolar de imagens, pensamentos, sensações que se materializam num mundo.

A descrição do mundo - de pessoas, objetos, paisagens ou sensações -, obedece então a uma descrição fenomenológica que refere e sente o interior como se de um exterior se tratasse. Ao tornar-se poética a linguagem mostra essa necessidade de descrever e sentir o interior de forma distanciada, a única possível para repensar a distinção entre interior e exterior. Até o pulsar intensamente metafórico da linguagem mostra esse esforço para dizer que não há, na verdade, mundo e sonho, mas que *o mundo é o modo de ser dos sonhos e os sonhos são o próprio mundo* que, ao dar-se no sujeito, simulam uma exteriorização que não possui realmente. O interior e o exterior, a sua possível e problemática diferenciação, deixam de ser realmente um problema, como se não tivesse sentido vê-los como um problema. A questão filosófica é claramente preterida em favor de uma dimensão poética, quer dizer, a única verdade é a do sentir e esse tem uma força indesmentível.

Deste modo, o espetador de si mesmo que o narrador de o *Livro do desassossego* exalta, ao descrever e assistir ao que vai vivendo dentro de si, coincide com a exteriorização desse olhar, como se as paisagens fossem, afinal, retratos da própria alma, ou antes, a maneira de ver as paisagens mostra a forma como a alma descarrega o sentir numa exterioridade. Por outro lado, trata-se de tentar surpreender o próprio sujeito na forma como sente e pensa o mundo, como se se descobrisse uma linguagem pura para dar conta do que se vai vivendo. É neste sentido que as palavras tanto parecem tropeçar como sobrepor-se desordenadamente, ou seja, a palavra poética acelera o seu lado metafórico e torna-se vertiginosa. Na ânsia de dizer o que sente dentro de si o narrador do *Livro do desassossego* acaba por se perder numa floresta de alheamento que é na verdade uma floresta de sentidos e de sensações. Por exemplo: “Quem me dera ser uma criança pondo barcos de papel num tanque de quinta, com um céu próximo de entrelaçamentos de parreira pondo xadrezes de luz e sombra verde nos reflexos sombrios da pouca água” (PESSOA, 2013, p. 52). Esta sucessão de sensações, que pretende abarcar um único modo de sentir, mas que a linguagem, ao dizê-lo, desdobra, é ainda uma vontade de falar de si de forma distanciada, de tal modo que até a alegria e o sofrimento, formas extremas de sentir, devem ainda obedecer ao

mesmo intuito, ou seja, o de sentir como se de um outro se tratasse. O interior é então um exterior o que equivale a dizer que o exterior é um interior, pois um e outro, mais do que duas faces da mesma moeda, são faces que se revezam, pois, o interior é o exterior e o exterior é o interior, como se a mera disjunção fosse impossível.

Não admira, por isso, a importância que a figura do sonho tem no *Livro do desassossego*. “Sonhar é encontrarmo-nos, ser o Colombo da sua alma” (PESSOA, 2013, p. 84). Ora, aquele que sonha vive o desenrolar das imagens dentro de si, no seu interior, como se as paisagens que se desdobram saíssem do esconderijo da alma de forma imparável. Ao ser traduzido em linguagem poética, o interior exacerba-se, rejubila, é ele a figura tutelar da existência humana, como se fosse a salvação do próprio humano. É o sonho e as suas metamorfoses que levam ainda o narrador do *Livro do desassossego* a interrogar se Deus não será “uma criança muito grande”, como se o universo inteiro não passasse de uma brincadeira, “uma partida de criança travessa” (PESSOA, 2013, p. 87). É de tal forma importante o interior e a linguagem poética que pretende traduzi-lo que, numa frase decisiva, o narrador confessa o seguinte: “As nossas maiores tragédias passam-se na ideia que fazemos de nós” (PESSOA, 2013, p. 90).

## 4 INTERIOR E EXTERIOR NOS ÚLTIMOS ESCRITOS SOBRE A FILOSOFIA DA PSICOLOGIA

86

Nos *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* (2007), em particular no segundo tomo, Wittgenstein reflete sobre a noção de interior e exterior. Se a escrita de Bernardo Soares (F. Pessoa), é fragmentária também o é a de Wittgenstein. Contudo, se o fragmento pode indiciar uma vontade de pensar (Wittgenstein) ou de expressar o que se sente (Fernando Pessoa), é digno de nota a forma como se diferenciam. Trata-se de formas de expressar o mundo e de vê-lo de acordo com os “aspetos” (termo de Wittgenstein) considerados relevantes. Não tanto que o façam conscientemente, mas sim porque se dá voz a uma vivência que é, a vários títulos, diversa. Mais do que diferenciar a linguagem religiosa de Santo Agostinho e a linguagem poética de Pessoa da linguagem filosófica de Wittgenstein - o que, uma vez mais, seria limitarmo-nos a rotular, de forma grosseira, formas distintas de apreender o mundo -, o importante é tentar compreender a sensibilidade subjacente a tais expressões.

Pode afirmar-se que para Wittgenstein o interior é digno de ser interrogado. Ora, que significa isso? Trata-se de algo que posso sentir de imediato? Que posso descrever? Quando o outro descreve o que sente é verosímil que eu possa aplicar tal descrição àquilo que senti ou sinto? Se conjeturo que o outro tem um interior oculto enquanto o meu é algo a que tenho acesso imediato, como se faz então a passagem de algo que está invariavelmente escondido para algo que só existe enquanto presença de mim a mim? De facto, o sujeito não pode deixar de se sentir, pois a sua vida é essa experiência íntima dos seus próprios estados - e não pode ser de outro modo. Só por licença poética se pode comparar a forma como me sinto com a forma como sinto o outro. Há então, aparentemente, um abismo entre os interiores dos sujeitos. Um que

está irremediavelmente oculto e o outro que está (irremediavelmente) presente, sendo, até, a abertura para qualquer coisa que se possa compreender no mundo. Atente-se que é esta suposta certeza que Wittgenstein interroga. É verdade que a questão do interior *versus* exterior está intimamente relacionada com o mental e o físico e, no limite, com a questão do dualismo cartesiano. Mas a preocupação de Wittgenstein não se esgota na compreensão do mental *versus* físico como se, ao deslocá-la para o interior *versus* exterior ela se ramificasse significativamente.

No entanto, o interior do outro manifesta-se através de comportamentos. Alguém diz que está com dores e pode até ter um comportamento que o mostra, ou antes, ter um comportamento que se possa interpretar desse modo. Entendo então o seu interior pela forma como se comporta – e isso é suficiente para ter acesso a esse interior, como se nada mais fosse necessário. Se é verdade que poderíamos ter conceitos diferentes sobre os comportamentos – o que faria, no limite, com que não tivéssemos acesso ao seu interior – o certo é que nos compreendemos, ou seja, entendemos o que os outros nos dizem, de tal modo que se um médico, por exemplo, não tivesse confiança na forma como um paciente descreve a dor (o que sente) não poderia curá-lo.

Relembremos que o que nos interessa nos *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia* é a importância de uma reflexão sobre o interior e o exterior. A forma como se cristalizou esta distinção faz com que seja difícil compreender as diferentes *nuances*. Temos, na verdade, um senso comum alicerçado na distinção entre um interior oculto e um exterior público, sendo a verdade do sujeito aquela que está no seu interior. A sua sinceridade está então na capacidade de dizer o que pensa e sente, embora se admita que nem sempre é fácil. O senso comum não vê nenhuma dificuldade em distinguir o interior do exterior e em defender que aquilo que está *dentro* do sujeito é a sua verdade, algo que ele pode ou não esconder. Assim, os homens que têm um interior rico, que o manifestam na sua pureza, são aqueles que merecem o nosso louvor. São eles que servem de exemplo em qualquer formulação ética. É verosímil que o *Livro do desassossego* seja um aperfeiçoamento deste pressuposto. A linguagem poética mostra um sujeito rico, ensimesmado, desenrolando sonhos, capaz de esconder a sua essência, essa forma de autenticidade estética que a escrita permite revelar.

De acordo com Wittgenstein, “podemos dizer pelo menos que a nossa vida seria muito diferente, se as pessoas dissessem em voz alta o que dizem em silêncio de si para si, ou se se pudesse ler isso a partir de fora” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 281). Mas o que é exprimir o que se pensa (ou sente) dentro de nós? Numa das ocasiões que aborda o tema, Wittgenstein contrapõe a “certeza” da matemática à “incerteza” do que se passa “dentro” de nós (a dor, tristeza ou alegria, por exemplo). Se a matemática se baseia num cálculo, em padrões de pensamento aceites por todos, no que diz respeito ao interior não pode haver o mesmo grau de certeza. Contudo, se o interior está escondido, também o próprio cálculo o está. Wittgenstein lembra que quando alguém faz uma multiplicação, por exemplo, os sinais que utiliza podem ser exteriores, mas a própria multiplicação está escondida, está algures no nosso

pensamento, exatamente como a tristeza ou a alegria têm sinais exteriores, mas a sua essência está oculta dentro de nós.

Uma das dificuldades que surge desta suposta distinção entre interior e exterior reside no uso de certas palavras, como dor ou alegria. Se uma criança diz que fez dói-dói e mostra a palma da mão (porque se queimou, por exemplo) é plausível admitir que os pais lhe disseram dói-dói e apontaram para essa mesma mão, repetindo esta expressão. A partir daí a criança está em condições de o dizer e repetir. Ora, a criança não designou a sua dor por dói-dói por sua iniciativa, pois ela estava longe de saber o que era uma dor. Sentiu qualquer coisa, mas alguém lhe ensinou a designar essa qualquer coisa que sentiu. Fez, portanto, a aprendizagem da palavra dói-dói. Ora, a réplica a este argumento é a de que se fez essa aprendizagem, nem por isso aprendeu a sensação (de dor): tudo indica, embora nem isso mereça uma confiança absoluta, que já existia uma “sensação”, embora sem nome.

Detenhamo-nos neste aspeto, pois todo o problema do interior está nesta ideia. De facto, para Wittgenstein a dificuldade está em pensarmos a vivência (da dor) como uma coisa (WITTGENSTEIN, 2007, p. 299). É porque teimamos em pensar, à maneira do *De Magistro*, de Santo Agostinho, que os nomes designam coisas e que essas coisas estão escondidas dentro de nós, que surge a confusão. E surge porque se “abrissemos” o pensamento (ou víssemos os seus nervos, como gosta de dizer Wittgenstein) nada se veria de diferente (exatamente como não sabemos, ao vermos um cérebro a pensar, o que é que ele pensa). E mesmo que víssemos, não saberíamos quais os nomes e as imagens do seu pensamento. Citemos na íntegra um parágrafo que o diz: “Ainda que soubesse tudo o que ocorre nele num dado momento, não passaria a saber a quem se refeririam, por exemplo, *os nomes e as imagens do seu pensamento*” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 283 – itálicos nossos).

Por conseguinte, a dificuldade está não só em saber o que significa estar oculto dentro de nós como em saber se há efetivamente alguma coisa a esconder. Para Wittgenstein, mesmo que houvesse coisas (dor e alegria), jamais saberíamos quais os nomes e imagens dessas coisas no pensamento. Daí a expressão: “Mesmo o que ocorre no interior só tem significado no fluxo da vida” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 285). A noção de confissão tem assim qualquer coisa de enigmático: ela pressupõe a distinção nítida entre interior e exterior. Confessar o meu interior, aquilo que não se conhece e que, se eu o desejar, ninguém conhecerá. O meu interior está escondido e ninguém tem acesso a ele. Se há verdade nestas afirmações, o problema é o de saber que tipo de verdade é essa. Assim, tudo o que está dentro de mim pode ser exteriorizado (de tal forma que pode ser compreendido); o que está dentro de mim foi-me ensinado de algum modo (pois aprendi uma linguagem). Enfim, o que está dentro de mim é, para mim próprio, uma certeza, que só eu sei qual é - e o problema é o de saber se não me poderei enganar na forma como interpreto o que está oculto dentro de mim. Melhor: está oculto para os outros enquanto para mim dão-se enquanto fenómenos, enquanto algo que “aparece”.

Outro tema recorrente na reflexão de Wittgenstein sobre a noção de interior *versus* exterior é o da dissimulação. Assim, se dissimulo é porque conheço a verdade que escondo, pois só posso dissimular se conhecer a verdade. Daí a dificuldade em imaginarmos um mundo onde não exista fingimento. “A possibilidade da dissimulação

parece gerar uma dificuldade. Pois parece desvalorizar completamente a evidência exterior, quer dizer, anular a evidência” (WITTGENSTEIN, 2007, p. 298).

Que significa isto? Que se há a evidência então ela põe em causa a dissimulação. A evidência é precisamente aquilo que nos leva a considerar que a dissimulação não é possível em inúmeras situações (nas que são evidentes). Se, ao invés, é possível a dissimulação, então é a própria noção de evidência que se fragiliza, de tal modo que podemos até prescindir dela. Aquele que dissimula sabe muito bem, no seu interior, que está a dissimular. Aliás, é pelo facto de ter um lado de dentro – um interior – que é possível a dissimulação. Parece, por conseguinte, que é possível considerar que há uma diferença entre o interior e o exterior se estivermos dispostos a dar credibilidade à noção de dissimulação (e quem o poderá negar?).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tentámos assinalar que a distinção entre o interior e o exterior é um tema recorrente na história da filosofia. Embora a maioria das vezes seja assumido de forma implícita nas reflexões filosóficas, é fundamental procurar esclarecê-lo. Desde a noção de interior como aquilo que importa realmente conhecer, passando pela conceção agostiniana de sinal da transcendência até à perspectiva de Wittgenstein, percorre-se um caminho no qual há marcos (autores) que merecem a nossa atenção. Se para Santo Agostinho o interior indica essa proximidade de si a si mesmo, marca da transcendência e na qual Deus se pode revelar, para Fernando Pessoa o interior é uma paisagem que se projeta e exterioriza. A dimensão poética é fulgurante em o *Livro do desassossego*, como se todo o interior fosse uma espécie de sonho. Para Wittgenstein, por seu lado, não há marcas de transcendência, nem tão pouco da *rêverie* pessoana. Num intuito analítico, o dentro e o fora são analisados invocando argumentos que ora demonstram a sua falsidade ora o seu carácter paradoxal. De facto, com Wittgenstein deixa de haver certezas sobre o que realmente significa o interior e o exterior. Nem é a marca da transcendência, nem a proximidade de si a si ou uma espécie de sonho que a poesia pode manifestar, mas antes uma diferenciação que tem a sua filiação na distinção cartesiana entre alma e corpo, mas que está longe de se resumir a ela.

89

## REFERÊNCIAS

- AGUSTÍN, San, *Las Confesiones*. Madrid: BAC, 1991.  
AGOSTINHO, Santo, *Solilóquio e Vida feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.  
LAGACHE, Daniel, El psicoanálisis y la estructura de la personalidad. In : *Revista de Psicoanálise*, Nº83, 2018.  
GLOCK, Hans-Johann, *A Wittgenstein Dictionary*. Oxford/Cambridge: Blackwell, 1996.  
PESSOA, Fernando, *Livro do desassossego*. Lisboa: Tinta da China, 2013.  
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Últimos escritos sobre a filosofia da psicologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

Submetido: 24 de junho de 2023

Aceito: 18 de julho de 2023

## Repensar o papel da confissão na clínica: Um sentido presente em Kierkegaard

## Rethinking the role of confession in the clinic: A sense present in Kierkegaard

Vitor Portavales Silva<sup>1</sup>

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

90

### RESUMO

Em 2012, Alexandre Marques Cabral levantou uma crítica à Psicologia clínica e à psicoterapia. Retomando a discussão de Foucault sobre a confissão, Cabral desdobrou a narrativa de que a Psicologia clínica seria uma herdeira direta do dispositivo confessional católico-cristão, configurando-se, portanto, como uma prática de controle e docilização dos corpos e existências. Em 2014, Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo respondeu à crítica de Cabral, argumentando que a Psicologia fenomenológico-existencial é capaz de superar as críticas levantadas por Foucault, pois não se pauta na noção de confissão, já que não qualquer ideia de interioridade ou subjetividade. Nesse artigo, pretendemos retomar essa discussão centrado na polissemia do termo confissão, deslocando o debate para caminhos até então não trilhados. Nosso argumento é de que é possível pensar a confissão de maneira diferenciada a partir do pensamento de Soren Kierkegaard, que concebe a confissão como uma relação imediata consigo mesmo, estabelecida a partir da possibilidade de um diálogo interior.

### PALAVRAS-CHAVE

Psicologia clínica; psicoterapia; confissão

### ABSTRACT

In 2012, Alexandre Marques Cabral criticized clinical psychology and psychotherapy. Returning to Foucault's discussion of confession, Cabral unfolded the narrative that clinical psychology would be a direct heir to the Catholic-Christian confessional device, thus becoming

---

<sup>1</sup> Email: [victorportavales@hotmail.com](mailto:victorportavales@hotmail.com) , Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6747-0451>

a practice of control and docility of bodies and existences. In 2014, Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo answered to Cabral's criticism, arguing that phenomenological-existential Psychology is capable of overcoming the criticisms raised by Foucault, as it is not based on the notion of confession, since there is no idea of interiority or subjectivity. In this article, we intend to resume this discussion focusing on the polysemy of the term confession, shifting the debate to paths hitherto untrodden. Our argument is that it is possible to think about confession in a different way based on the thought of Soren Kierkegaard, who conceives confession as an immediate relationship with oneself, established from the possibility of an inner dialogue.

## KEYWORDS

Clinical Psychology; psychotherapy; confession

## INTRODUÇÃO

O objetivo do presente artigo consiste na retomada da discussão sobre o papel da confissão na psicologia clínica em uma perspectiva fenomenológico-existencial. Para isso, devemos retomar a problemática discutida por Feijoo (2014) e Cabral (2012). O gérmen desse debate se estabelece nas críticas dirigidas por Foucault (1988) às práticas confessionais presentes na tradição católica, que, segundo o filósofo, foram herdadas pelas instituições médicas, jurídicas e também psicológicas. No sentido apontado por Foucault (1988), a psicanálise e a psicologia clínica de modo mais amplo podem ser consideradas instituições corretivas, instauradoras de uma *disciplina* que visa a produção de corpos dóceis empregando, em certa medida, através de práticas confessionais. Tal disciplina é manejada, nessas práticas, através da constituição de um *saber de si* elevado à categoria de verdade, absolutizado e utilizado para operar uma *biopolítica*, ou seja, um controle da vida.

Em resposta às críticas de Foucault, Feijoo (2014) argumenta que sua proposta clínica, de perspectiva fenomenológico-existencial, não se coaduna a quaisquer perspectivas moralizantes, correccionais ou pautadas na exploração da intimidade. Para essa autora, sua proposta clínica, exposta em obras como *A Escuta e a Fala em Psicoterapia* (FEIJOO, 2010), *A Existência para Além do Sujeito* (FEIJOO, 2011) e *Existência e Psicoterapia* (FEIJOO, 2017), prescinde da exposição da intimidade, ao contrário das chamadas psicologias profundas, psicodinâmicas e suas herdeiras, que visam escavar as profundezas da subjetividade humana como parte importante de suas terapêuticas. Em contraposição, a proposta de Feijoo poderia ser considerada uma *psicologia de superfície*. Não porque seja superficial, mas, porque pautada na fenomenologia, rompe com a cisão entre *aparência* e *essência* operada pela tradição filosófica ocidental. Ao considerar que o próprio *aparecer* do fenômeno indica o que ele *é*, considera que não é necessária uma exposição da intimidade para que se possa entrar em contato e constatar *modos de ser* específicos daqueles que buscam auxílio na psicoterapia, modos esses a serem trabalhados na clínica.

Cabral (2012), por sua vez, traz argumentos, em comentário à obra *A Existência para Além do Sujeito* (FEIJOO, 2011), que endossam a posição de Feijoo (2014). Segundo esse filósofo, a proposta clínica discutida em Feijoo (2014) rompe com a tradição da Psicologia e, assim, por meio desse rompimento, supera as críticas dirigidas por Foucault (1988). O rompimento ocorre a partir da incorporação de elementos da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger nessa proposta clínica, de modo que a cisão entre aparência e essência, e do *esquecimento de Ser*, que é o fundamento da confissão como prática corretiva pautada na busca da verdade como *veritas*, são repensados e reposicionados. Ora, se Feijoo (2014) conduz sua clínica ciente da diferença ontológica entre ser e ente, se considera que o aparecimento do fenômeno revela sua essência mesma, tal como compreendida pela tradição fenomenológica, então não poderia ela pautar-se nas práticas confessionais observadas e descritas por Foucault (1988). Essa impossibilidade repousa na mudança de entendimento operada pela fenomenologia hermenêutica, fundamento da proposta de Feijoo (2014), em relação à *verdade*, que passa a não ser mais entendida como correção (*veritas*), mas como deslramento (*aletheia*). Tal deslocamento no entendimento da verdade é destacado no seguinte trecho, em que Cabral (2012) resgata a definição de São Tomás de Aquino para a noção de *verdade*:

*Veritas est adaequatio intellectus et res* – eis a fórmula clássica que assinala o caráter especular da verdade. A verdade é aí a pretensão de o discurso espelhar inteiramente o que o ente é em si mesmo. Independentemente do modo como se pensou a relação entre *intellectus* e *res*, a questão é que a verdade que daí emerge sempre supôs dizer o “em si” do ente, o que indica uma pré-compreensão ontológica de que o real em si mesmo é estruturado por algum tipo de hipóstase, seja a da coisa objetivamente dada ou a consciência representadora (CABRAL, 2012, p. 992).

O próprio autor aponta, logo em seguida, a saída operada por Feijoo (2014), quando, em diálogo com as formulações de Nietzsche sobre o *niilismo* moderno, destaca: “Se Deus morreu, então, a verdade não pode caracterizar-se por ser especular. Não há ‘em si’ apartado das relações que formam de algum modo o horizonte de aparição dos entes para o homem” (CABRAL, 2012, p. 992–993). É preciso, portanto, historicizar os fenômenos, compreender os sentidos constituídos historicamente no horizonte em que se mostram. Esse é, precisamente, o mote da fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, e se incorpora à clínica psicológica proposta por Feijoo (2014). Portanto, ao reposicionar a noção de verdade a partir das discussões de Heidegger, e abandonar a busca de substancialidades, de quididades, em oposição à aparência dos fenômenos, Feijoo (2014) estabelece as bases de uma clínica que supera as críticas dirigidas por Foucault (1988).

Por outro lado, no entanto, resta indiscutido se a proposta apresentada por Feijoo escapa a toda e qualquer definição de *confissão*, ou apenas ao sentido estrito discutido por Foucault (1988). Um fato importante, destacado por Feijoo (2014), nos traz uma

pista a ser seguida e destrinchada em nossos desdobramentos da discussão sobre a confissão. A autora diz:

Para Foucault a confissão como procedimento de dizer a verdade aparece em torno do século XIII e XIV, uma vez que não é encontrada como procedimento religioso dos primeiros cristãos. Nestes, diante daquilo que era elemento do estoicismo e do neoplatonismo, a confissão se dava pelo reconhecimento da fragilidade da vida humana. No entanto, para tanto não era necessária à figura de um terceiro, o sacerdote. Essa relação era direta com Deus para que o homem pudesse se encontrar consigo mesmo. Esse sentido inicial sofreu uma modificação, surgindo a figura do sacerdote como intermediário para o qual era preciso dizer a verdade de modo que ele, em uma relação direta com o Divino, pudesse prescrever a medida corretiva para aquele que pelo pecado, falhou com a verdade (FEIJOO, 2014, p. 223).

De modo que o cerne da problemática apontada por Foucault (1988) parece repousar na introdução de um terceiro elemento na relação confessional, a saber: o sacerdote. A relação direta entre o indivíduo e o divino é abandonada, em detrimento de uma relação triádica em que o sacerdote possui uma posição central: a de hermeneuta ou intérprete da verdade. Cabe a ele mediar a relação com o divino, interpretar o sentido da verdade, e instaurar as *penas* para os desvios do caminho da verdade. Para Leme (2012), o poder pastoral manifesto na figura do sacerdote desencadeia três consequências centrais descritas na obra de Foucault: a primeira é a obrigação individual de busca pela salvação, que, no entanto, envolve a mediação e a presença do pastor ou do sacerdote; a segunda, a aceitação e submissão à autoridade pastoral, que resulta em uma culpabilização e vigilância da intimidade; a terceira, a mortificação como submissão, na forma de humildade e modéstia em que se deve renunciar à própria vontade em detrimento da moral e da norma, processo em que a obediência é absolutizada como um fim em si mesmo.

Tal modelo confessional, no entanto, tem como fundamentos centrais a noção de verdade como *veritas* e a distinção entre aparência e essência. Portanto, coaduna-se à tradição filosófica que pensa a substancialidade, a quididade e a *ipseidade* dos entes, tal como apontado por Cabral (2012). Baseia-se, desse modo, na ideia de que também a subjetividade, ou a interioridade, possui uma substancialidade. Mas como a confissão poderia então responder ao questionamento da *ipseidade* trazido nos termos abaixo, pensados a partir da analítica existencial de Heidegger?

A *ipseidade* que é a nossa, portanto, não possui identidades absolutas. Nosso “si mesmo” se conquista performaticamente, o que significa dizer que nossa existência é temporal – *tempus est homo*. Se a existência subtrai do ser-aí propriedades ontológicas previamente dadas, ela o marca com o selo da nadaidade, ao mesmo tempo que o obriga a ter de conquistar-se para ser quem é. Somos, em outras palavras, *poder-ser*. O

que somos é resultado do desdobramento de possibilidades de ser, que conformam relativamente a nada que nos constitui. Poder-ser e nada (ou negatividade) se identificam, exigindo que a assunção de possibilidades de ser engendre certa configuração ontológica em um ente marcado pela destituição de qualquer propriedade “empírica” (CABRAL, 2012, p. 997).

Se *eu, indivíduo, consciência, subjetividade* não possuem então uma substancialidade traduzida em um *em-si*, mas são *dever* e, portanto, *ser*, como pensar o tema da confissão? Como fica o papel do sacerdote nessa perspectiva? A tese a ser defendida neste artigo é de que podemos encontrar um caminho para repensar o papel da confissão a partir da obra de Kierkegaard. Mas, para isso, devemos revisar, apresentar, e confrontar os sentidos de confissão em Kierkegaard e em Foucault. Com isso, pretendemos demonstrar que é possível pensar a confissão em seu sentido arcaico-originário, como um diálogo interior imediato e uma tematização da própria existência, que podem ser o terreno cultivado por uma ciência existencial, ou por uma psicologia fenomenológico-existencial, entendidas tais como em Protasio (2015). Caso estejamos corretos em nosso encaminhamento de pensamento, explicitaremos, a partir de Kierkegaard que o sentido de confissão mais originário, da ordem do crístico, ou do horizonte cristão, fora corrompido pelo horizonte da cristandade e transformado em mera prática correcional. Esse sentido originário, que poderia ser entendido como um *cuidado de si*, em oposição ao *saber de si* de que fala Foucault (1988), poderia ser então apropriado em propostas clínicas como as de Feijoo (2011) e Protasio (2015). Para isso, devemos nos deter nas duas perspectivas sobre a confissão.

Antes de adentrarmos as discussões de Kierkegaard, é importante destacar e relembrar que em Foucault (1988) a estrutura do aparato confessional católico-cristão é concebida como uma intermediação entre o imanente e o transcendente, manifesta na figura do sacerdote. Em outras palavras, a confissão se estabelece como mediação entre o homem e Deus. O sacerdote seria a figura que se coloca nesse *entre*, que realiza a intermediação entre o que é dito pela pessoa e a resposta que é dada por Deus. Desdobrando o pensamento de Kierkegaard, ferrenho crítico da religiosidade institucional de seu tempo, podemos dizer que esse aparato poderia ser compreendido como uma corrupção engendrada no horizonte histórico da cristandade.

Kierkegaard diferenciava o cristianismo da cristandade ao propor um retorno à palavra de Cristo, valorizando o caráter crístico da palavra divina. Para ele, a instituição religiosa havia se afastado da palavra original de Cristo, o que se observa tanto no catolicismo quanto no protestantismo. Ao retomar o sentido arcaico-originário cristão, Kierkegaard se volta às escrituras para conceber uma religiosidade que se opera no indivíduo, em contato direto com o Divino e o Eterno. Sendo assim, não se pode pensar em qualquer tipo de mediação, já que a experiência de transcendência é operada através de um diálogo interior em contato imediato com Deus. Dessa maneira, o que resta e cabe a qualquer acompanhante dessa pessoa, ou existente, é criar as condições de possibilidade para que esse diálogo possa se

estabelecer. A seguir, discutiremos também como a retomada desse diálogo é uma das curas propostas por Kierkegaard para o desespero.

## 1 O SENTIDO ARCAICO-ORIGINÁRIO DA CONFISSÃO NO HORIZONTE CRISTÃO: DIÁLOGO INTERIOR EM CONTATO IMEDIATO COM O ETERNO

O tema da confissão aparece na obra de Kierkegaard em um conjunto de textos publicados em 1947 sob o título *Opbyggelige Taler i forskjellig Aand*, que pode ser traduzido como *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*, seguindo a tradução em inglês do casal Hong: *Upbuilding Discourses in various Spirits*. Pela ausência de uma tradução completa do texto original para o português, utilizaremos traduções parciais para o português, como a de Álvaro Valls, e para o inglês (Parcial de Douglas V. Steere, e completa do casal Hong).

Os *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* são organizados em três partes, no original: 1) *Um discurso de ocasião*, que inclui *Para a ocasião da confissão* e *Pureza do Coração é ter um desejo*; 2) *O que aprendemos dos lírios do campo e das aves do céu* e 3) *O evangelho dos sofrimentos e Discursos cristãos*. A totalidade da obra foi traduzida para o inglês em 1993 pelo casal Hong, enquanto as partes 2 e 3 do texto foram traduzidas para o português em 2018 por Álvaro Valls e Else Hagelung, e a parte 1 retraduzida para o inglês em 2009 por Douglas V. Steere.

A parte 1 é a que se detém no tema da confissão, presente tanto no discurso *Para a ocasião da confissão* quanto em *Pureza do coração*, embora também as partes 2 e 3 complementem a ideia e devam ser analisadas em conjunto. Com relação à confissão, já no discurso de ocasião Kierkegaard anuncia:

Embora este pequeno livro (que pode ser chamado de discurso de ocasião, ainda que não haja a ocasião que produz o orador e lhe dá autoridade, ou a ocasião que produz o leitor e o deixa ansioso para aprender) seja como uma fantasia, como um sonho acordado, ele confronta as relações da *atualidade*: no entanto não o faz sem confiar e nem sem a esperança de cumprir seu objetivo. Ele busca aquele "indivíduo" solitário, a quem se abandona completamente, por quem deseja ser recebido como se tivesse surgido dentro de seu próprio coração; aquele "indivíduo" solitário que, com alegria e gratidão, chamo de leitor; aquele "indivíduo" solitário que lê de bom grado e devagar, que lê repetidamente e que lê em voz alta – por si próprio. Se o encontrar, então, na distância da separação, o entendimento é perfeito, se ele retém para si mesmo a distância e o entendimento na interioridade da apropriação<sup>2</sup> (KIERKEGAARD, 1993, p. 5; 2009a, p. 13).

<sup>2</sup> Tradução nossa, comparando as versões de Hong e Steere. As demais citações do inglês seguirão o mesmo padrão, e indicarão as páginas das duas versões utilizadas.

Já neste trecho introdutório estão presentes noções que serão retomadas ao longo de todo o texto, e nos chama especial atenção a expressão interioridade da apropriação, que designa uma posição que deve ser alcançada em distância e entendimento. Mas a que se refere essa apropriação? Temos uma pequena pista logo em seguida quando, no início do discurso, Kierkegaard aponta: “Somente o Eterno é sempre apropriado e sempre presente, ele é sempre verdade” (KIERKEGAARD, 2009a, p. 15). Tal sentença aproxima o sentido de apropriação da noção de Eterno, noção essa que também deve ser entendida a partir da totalidade da obra de Kierkegaard. Sabemos que os pseudônimos Anti-Climacus e Johannes de Silentio discutem amplamente o Eterno. Entretanto, se pretendemos compreender o que significa o Eterno a partir dos pseudônimos necessitamos considerar que a ironia pseudonímica de Kierkegaard não produz mentiras. É preciso crer: os pseudônimos não mentem, no máximo se enganam. E caso se enganem, o fazem para que possamos alcançar a verdade. A verdade que produzem, no entanto, é verdade sob seus próprios pontos de vista. Lendo-os cautelarmente, mantendo em lembrança tais alertas, podemos verificar que, para de Silentio, por exemplo, o Eterno é Deus, e Deus é o único dever:

O ético é o universal e enquanto tal é por sua vez o divino. Há por isso razão para afirmar que qualquer dever é, no fundo, dever para com Deus; mas se não é possível dizer mais nada, está a dizer-se ao mesmo tempo que não tenho propriamente qualquer dever para com Deus. O dever torna-se dever ao ser referido a Deus, mas não é pelo dever em si mesmo que entro em relação com Deus. Também é dever amar o próximo, o que é dever por via de ser referido a Deus; neste dever não entro todavia em relação com Deus, mas com o próximo a quem amo. Ora, se eu neste contexto disser que é meu dever amar a Deus, no fundo enuncio apenas uma tautologia, desde que Deus seja tomado aqui num sentido completamente abstracto, na qualidade de o que é divino, i.e., o universal, i.e., o dever. A existência da humanidade arredonda-se então toda em si mesma numa forma perfeitamente esférica, e o ético é simultaneamente o limite e o completamento. Deus transforma-se num ponto invisível e evanescente, um pensamento impotente, cujo poder se encontra somente no que é ético, que completa a existência. Pudessemos haver alguém a quem ocorresse querer amar a Deus num sentido diferente do aqui exposto, e nesse caso é um excêntrico; ama um fantasma que lhe diria, se forças suficientes tivesse para pelo menos conseguir falar: não pretendo o teu amor, fica aí onde pertences. Pudessemos haver alguém a quem ocorresse querer amar a Deus de outra maneira, esse amor nesse caso tornar-se-ia suspeito, tal como o amor de que fala Rousseau, o amor de um homem que ama os cafres em vez de amar o próximo (KIERKEGAARD, 2009b, p. 127-128).

Nesse trecho, Silentio mostra como esse dever não é meramente um ditame ético, posto que é um dever que se expressa na relação com Deus, e se efetiva no ato de fé e

no amor. A narrativa de Johannes de Silentio é, portanto, uma poética da exaltação da fé de Abrão, cuja história simboliza a expressão máxima da suspensão teleológica da moral pela vocação do Eterno. Abrão é o cavaleiro da fé porque sabe ouvir o chamado, ou a vocação, que lhe fala. E este clamor que o convoca é, com efeito, o Eterno. Mas, ainda, nas palavras de de Silentio, Deus, o Eterno, é *amor*. Amar a Deus significa tão somente *amar o amor*. No entanto, em comparação aos ditames morais, o amor pode expressar o contrário do que se esperaria:

O paradoxo da fé consiste no facto de o singular ser superior ao universal, no facto de o singular, recordando uma distinção dogmática agora ainda mais rara, determinar a sua relação com o universal através da sua relação com o absoluto, e não a sua relação com o absoluto através da sua relação com o universal. Pode também exprimir-se o paradoxo como sendo um dever absoluto para com Deus; pois nesta relação de dever, o singular, na sua qualidade de singular, relaciona-se de maneira absoluta com o absoluto. Quando a este propósito se afirma que é dever amar a Deus, afirma-se, portanto, uma coisa diferente do que foi dito anteriormente; pois que se este dever é absoluto, o ético ficará, portanto, reduzido ao relativo. Não se conclua, porém, que o dever tem de ser suprimido, antes recebe uma expressão inteiramente diferente, a expressão paradoxal, da mesma forma que o amor a Deus, por exemplo, pode levar o cavaleiro da fé a dar ao seu amor pelo próximo a expressão oposta àquela que eticamente falando constitui seu dever (KIERKEGAARD, 2009b, p. 130).

97

Tal é o paradoxo enfrentado por Abraão: entregar em sacrifício a vida de seu filho Isaac e, com ela, *sua própria vida*. Pois Isaac é toda a vida de Abraão. Ainda, assim, Abraão torna concreto o ditado sintetizado por Santo Agostinho: *Ama, e faze o que quiseres*. E é com a obstinação do amor que Abraão esteve pronto para renunciar a Isaac, e o recebeu de volta. Mas se o Eterno é Deus, e Deus é amor, em que consiste o amor? Em que consiste amar e fazer o que deve ser feito? Mesmo nas Obras do Amor Kierkegaard (2017) desvia de qualquer definição estática, absoluta e decisiva do que seja o amor. Pelo contrário, diz o que ele é a partir de suas obras, a partir do que ele pode produzir. E assim afirma: o amor *edifica*. Mas o que é edificar? Se nas Obras do Amor o autor dinamarquês não define o *amor* propriamente, ao menos discute o que vem a ser a obra da edificação (*Opbygge*) no amor:

Edificar é formada, em nossa língua [o dinamarquês], pelo termo *bygge* (construir) e pelo prefixo *op* (em altura) sobre o qual recai a ênfase. Qualquer um que edifica, constrói; mas não basta construir para edificar. Assim, quando um homem constrói uma ala para sua casa, não dizemos que ele “edifica” uma ala, mas que ele a constrói *acrescentando-a*. O prefixo *op* parece designar a elevação, a direção para

cima. Mas ainda não é esse o caso. Se um homem eleva em dez varas uma construção que já tem trinta de altura, não dizemos, todavia, que ele edifica a casa em mais dez varas, mas que ele *aumenta* de tanto. A palavra já começa aqui a se tornar peculiar; vê-se que a elevação (a altura) não é, contudo, de jeito nenhum o que importa. Em contrapartida, se um homem constrói uma pequena casa, mesmo bem baixinha, mas sobre fundações, dizemos que ele edifica uma casa. Edificar, é então, construir para o alto *a partir de fundações*. O prefixo *op* assinala decerto a direção para cima, mas só quando à altura corresponde inversamente uma profundidade falamos em edificar. Eis porque, quando um homem edifica para cima e sobre fundações, calculando mal a profundidade em relação à altura, nós dizemos decerto que ele edificou, mas também que ele edificou mal, enquanto que entendemos por “construir mal” algo diferente. Assim, no que toca ao edificar, a ênfase recai especialmente no construir sobre fundações (KIERKEGAARD, 2017, p. 242).

Edificar, portanto, é erguer para cima sobre fundamentos. Mas quais seriam os fundamentos? Em uma perspectiva verdadeiramente existencial os fundamentos só podem ser dados pela própria existência. Cabe ao *eu* ou ao *si mesmo* apropriar-se de suas condições. As obras de pseudônimos parecem corroborar essa interpretação. Diz Johannes de Silentio: “Mas dado que a tarefa é da competência de Abraão, deve ser ele próprio a executá-la, tem portanto de saber o que no momento decisivo quer fazer e tem portanto de saber que Isaac deve ser sacrificado” (KIERKEGAARD, 2009b, p. 185). Abraão só pode se tornar cavaleiro da fé porque salta no paradoxo das condições que lhe são impostas. Só é possível saltar na fé pelo sacrifício que lhe é exigido. Por outro lado, se acreditamos poder posicionar os fundamentos por meio de nossa própria vontade, então recaímos no desespero, tal como discutido por Anti-Climacus. Porque o desespero é justamente o desejo descolado da vida, o *querer-ser* aquilo que não se pode ser, perdido no imaginário ou na idealização de si ou do mundo. É perante esses termos que Anti-Climacus ri da tradição que fundamenta a confissão criticada por Foucault:

Na idealidade pura, onde não se fala sobre o ser humano real individual, a transição é o necessário (afinal, no sistema tudo acontece por necessidade), ou, não há propriamente nenhuma dificuldade conectada à transição do entender ao fazer. Essa é a mentalidade grega (mas não a socrática, pois Sócrates é ético demais para isso). E o segredo da filosofia mais recente é exatamente o mesmo, pois é este *cogito ergo sum*, pensar é ser; (do ponto de vista cristão, ao contrário, se diz, faça-se conforme a tua fé, ou, assim como crês, assim tu és, crer é ser). A partir disso veremos que a filosofia mais recente não é nem mais nem menos do que paganismo (KIERKEGAARD, 2022, p. 136).

Neste pequeno, porém denso trecho de *Doença para a Morte*, Anti-Climacus corrompe a máxima de Parmênides de que *pensar e ser* são o mesmo, ou: *pensar é ser*. Na versão do pseudônimo, *crer e ser* é que são o mesmo. Com isso, visa desmoronar o castelo de cartas da tradição que absolutiza a *veritas* através de uma cisão entre ser e representação, temática posteriormente desenvolvida em maior profundidade por Heidegger, e a base para a discussão de Feijoo (2014). Todavia, o que Anti-Climacus anuncia na obra de Kierkegaard é um ímpeto destrutivo que quer destruir os pilares da tradição filosófica para poder *edificar* sobre fundações mais sólidas, ímpeto este bastante similar à *destruktion* heideggeriana. Entretanto, para compreender propriamente a proposta anunciada por Anti-Climacus devemos buscar o significado desse *crer*. No início de seu tratado, o pseudônimo destaca:

Esta é, pois, a fórmula que descreve o estado do si-mesmo quando o desespero é completamente extirpado: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu (KIERKEGAARD, 2022, p. 45).

Ou ainda, em uma retomada posterior:

Mas o contrário de estar desesperado é ter fé; portanto também está totalmente correto o que foi afirmado acima como sendo a fórmula que descreve um estado no qual não há absolutamente nada de desespero, e esta é igualmente a fórmula para a fé: ao relacionar-se a si mesmo e ao querer ser si mesmo, o si-mesmo se funda transparentemente no poder que o estabeleceu (KIERKEGAARD, 2022, p. 85).

Por conseguinte, *crer* é a suprema confiança de lançar-se em um salto de fé. Tal fé é a superação do desespero, característica da superioridade do *cristão* sobre o homem natural, pois enquanto o homem natural possui a capacidade de desesperar-se, o cristão possui a beatitude de poder curar-se. E esta cura se opera pela entrega à fé. Ainda assim, é preciso atentar para em que consiste esse *eu* que salta em fé, de modo a não incorrerem em novos solipsismos. Se ao anunciar que *crer é ser* Anti-Climacus se dirige a Parmênides, parece ser Heráclito quem dá a medida do eu, já que este eu não é senão o que será, pois o eu é liberdade, e assim, uma constante *edificação* ou um permanente *vir-a-ser*. Contudo, a liberdade desse eu é sempre uma liberdade em situação e, assim, dialética, pois nos termos de Anti-Climacus o eu é síntese de finito e infinito, do possível e do necessário, do temporal e do eterno. Em meio à tensão desses polos é que irrompe a existência do *eu*, que é a consciência interior da relação que se relaciona consigo mesma.

Tomar consciência de si, por outro lado e paradoxalmente, também é tomar consciência do mundo e de suas determinações. Anti-Climacus indica finito-infinito e possível-necessário como os pares dialéticos que constituem os fatores de síntese do eu, enquanto temporal-eterno são posicionados na categoria da consciência. Sendo

assim, os dois primeiros pares parecem dizer respeito às condições que cercam e posicionam a própria consciência e, conseqüentemente, o eu. Com relação aos fatores de síntese, o afastamento de um dos polos e a conseqüente aproximação do outro polo resulta em desespero. É possível desesperar-se por carência de finito ou excesso de infinito, assim como é possível desesperar por excesso de possíveis e ausência de necessários, e vice-versa. Por outro lado, em relação à categoria da consciência, não é possível desesperar por ausência de temporalidade ou excesso de eternidade. Isso ocorre porque a temporalidade é o solo e a concretude da existência, de que decorre que somente o Eterno pode faltar. Nessa categoria, o desespero corresponde à inconsciência do eu, ou à consciência que carece de Eterno, querendo ou não-querendo ser si-mesmo. Nesse sentido, o Eterno é fundamento da liberdade, manifestação de *transcendência na existência*.

Pela *transcendência* descerrada pela liberdade é que o desespero é entendido como a doença mortal. Pois o desespero é a doença do eu que flerta com a morte, que quer decidir-se decisivamente, finalizar-se. O desespero deseja o temporal, afastando-se do Eterno. Para justificar essa construção discursiva, Anti-Climacus cita a formulação de Sócrates para a imortalidade ou eternidade da alma: se a alma sobrevive à corrosividade do pecado, então daí decorre sua eternidade, pois somente o pecado poderia ser capaz de encerrá-la. O pseudônimo diz: assim também é a relação do *eu* com o *desespero*. Se o desespero não corrói o eu por completo, se não o aniquila, então o *eu* deve ser eterno.

Somente após compreendermos a liberdade como *transcendência* no instante em que o Eterno toca o temporal é que podemos compreender o sentido do *eu* na tarefa de *tornar-se si mesmo*, como apropriação da liberdade originária que o *eu* deve empreender, ou melhor, *edificar*. Tendo realizado esse percurso podemos retornar ao sentido de confissão presente nos discursos de 1847, mais precisamente na parte 1, nomeada *Pureza de Coração*. Nesse texto, Kierkegaard diz, sem o uso de pseudônimos:

Mas aquele que, em verdade, se torna um consigo mesmo, ele está no silêncio. E isso é realmente como uma mudança de roupa: despir-se de tudo o que é tão barulhento quanto vazio, a fim de se esconder no silêncio e tornar-se aberto. Esse silêncio é a simples festividade do santíssimo ato de confissão (KIERKEGAARD, 1993, p. 20; 2009a, p. 24).

Eis a fórmula da confissão em Kierkegaard: em meio à verdade da liberdade, despir-se por completo em ato de silêncio, para estabelecer um diálogo interior frente ao Eterno. Todavia, por que deve tal ato ser realizado frente ao Eterno? Deus, o Eterno, já não conhece a tudo em sua completa onisciência? Kierkegaard responde:

A pessoa que confessa não é como um servo que presta contas ao seu senhor pela administração que lhe é entregue porque o senhor não pode administrar tudo ou estar presente em todos os lugares. O Onisciente estava presente a cada instante que deva ser levado em consideração no acerto de contas. O relato do que é feito não é feito por

interesse do senhor, mas em interesse do servo, que deve prestar contas até mesmo de como ele usou o próprio momento de prestar contas. Tampouco a pessoa está confessando como alguém que confia em um amigo a quem mais cedo ou mais tarde revela coisas que o amigo não sabia anteriormente. O Onisciente não vem a conhecer pela primeira vez algo sobre o confidente, mas o confidente conhece sobre si mesmo. Portanto, não levante objeções contra a confissão, na direção de que não há sentido em confiar ao Onisciente o que Ele já conhece. Antes, responda à pergunta: não há sentido em confessar o que *você* não conhece acerca de si-mesmo? (KIERKEGAARD, 1993, p. 22; 2009a, p. 25)

Mais do que prestar contas a uma deidade punitiva e vigilante, a confissão de que fala Kierkegaard é um ato de transcendência em que ocorre uma apropriação da liberdade, que pode resultar em uma superação do desespero através de um *querer ser o que se pode ser*. Este parece ser o sentido do *eu* tornar-se *si mesmo*. Muito mais do que a descoberta de potencialidades no interior de sua própria *ipseidade*, tornar-se si mesmo aponta para decidir-se frente às determinações coercitivas que permeiam a existência. É tomar ciência de sua própria condição, e saltar em fé frente ao paradoxo encerrado pela existência: *Ek-sistir*, saltar.

A pureza de coração, que dá nome ao título, diz respeito, por sua vez, a uma figura de linguagem metafórica em que o coração é comparado ao oceano: só pode ser considerado puro se é profundo e transparente. Se é raso, não é puro, apenas água superficial. Se não é transparente, então é impuro. O ato de confissão seria o abalo sísmico capaz de criar profundidade (consciência do eu) e transparência (tornar-se si mesmo).

Tomando em consideração a influência e as menções a Sócrates na obra de Kierkegaard, podemos encará-la como uma *maiêutica*. Sócrates considerava-se um parteiro, prática herdada de sua mãe. Os partos que realizava, entretanto, eram bem diferentes: por meio do discurso e do diálogo operava o parto de ideias. Também a obra de Kierkegaard pode ser compreendida como um parto. O projeto autoral, exposto no *Ponto de Vista Explicativo* (KIERKEGAARD, 1986), é o parto do *eu*, exegese do *si mesmo*. Essa exegese, contudo, deve ser entendida de forma pouco usual, já que esse *eu* não é senão liberdade, devendo criar e *edificar* a si a cada instante. Conhecê-lo, assim, é decidi-lo. Mas decidi-lo de modo propício: sabendo-se livre, tomando consciência do *eu*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### ACERCA DO DIÁLOGO INTERIOR EM UMA CIÊNCIA EXISTENCIAL

Embora Kierkegaard se considere um autor religioso, como apontado no *Ponto de Vista Explicativo*, é possível encontrar uma leitura existencial em sua obra, que transcende quaisquer instituições ou tradições religiosas. Seu léxico é

terminantemente marcado pelo cristianismo, é verdade. Contudo, pode-se depreender de seu projeto autoral uma questão universalmente válida: a tarefa de tornar-se si mesmo. Como explicitado, a ideia de confissão como edificação de um diálogo interior que estabelece movimento frente ao paradoxo da vida parece ser central para compreendê-lo. Nesse sentido, podemos aproximar seu projeto de alguns versos compostos por Candeia, tornados famosos pela voz e violão de Cartola em 1976:

Deixe-me ir  
Preciso andar  
Vou por aí a procurar  
Rir pra não chorar

Quero assistir ao sol nascer  
Ver as águas dos rios correr  
Ouvir os pássaros cantar  
Eu quero nascer  
Quero viver

Deixe-me ir  
Preciso andar  
Vou por aí a procurar  
Rir pra não chorar  
Se alguém por mim perguntar  
Diga que eu só vou voltar  
Depois que me encontrar  
(CANDEIA FILHO, 1975)

102

Todavia, para compreender tais sentidos nos escritos de Kierkegaard, devemos elevá-los à categoria de *obra de arte*, para que possamos ver como enxerga Heidegger nos pares de sapatos pintados tantas vezes por Vincent Van Gogh:

Na escura abertura do interior gasto dos sapatos, fita-nos a dificuldade e o cansaço dos passos do trabalhador. Na gravidade rude e sólida dos sapatos está retida a tenacidade do lento caminhar pelos sulcos que se estendem até longe, sempre iguais, pelo campo, sobre o qual sopra um vento agreste. No couro, está a humidade e a fertilidade do solo. Sob as solas, insinua-se a solidão do caminho do campo, pela noite, que cai. No apetrecho para calçar impera o apelo calado da terra, a sua muda oferta do trigo que amadurece e a sua inexplicável recusa na desolada improdutividade do campo no Inverno. Por este apetrecho passa o calado temor pela segurança do pão, a silenciosa alegria de vencer uma vez mais a miséria, a angústia do nascimento iminente e o tremor ante a ameaça da morte. Este apetrecho pertence à *terra* e está abrigado no *mundo* da camponesa. É a partir desta abrigada pertença que o próprio produto surge para o seu repousar-em-si-mesmo (HEIDEGGER, 1977, p. 25-56).

A citação a essa interpretação de uma obra de arte pode parecer banal ou despropositada, mas deve ser compreendida em profundidade. Não se trata de discutir se o que Heidegger vê nos sapatos pintados por Van Gogh diz respeito a Heidegger, aos sapatos, ou a ambos. O que Heidegger vê é o que é possível ser visto, e, no entanto, nos aponta um ofício poético, criador. Ao criar a interpretação dessa obra de arte, Heidegger cria, e criar é criar-se a si mesmo, pois *poiesis* (ποίησις) é a morada e a habitação, o *ethos* (ἔθος) do homem.

Assim, para ver Candeia em Kierkegaard, assim como Heidegger vê um fazer poético da atividade camponesa em torno dos sapatos de Van Gogh, é preciso retirar a obra de Kierkegaard do âmbito de mero apetrecho utensiliário. Faz-se necessário abandonar a premissa de encontrar qualquer sistema filosófico ou verdade especulativa para entrar em contato com a verdade íntima que emerge de sua obra. Se Heidegger olhasse para a tinta e para a qualidade das pinceladas não veria sapatos, e se visse apenas sapatos não veria obra de arte. No caso de Kierkegaard, é preciso certo afastamento da obra, certa distância, para perceber que a verdade não está em uma construção discursiva, mas precisamente no processo suscitado pela leitura. Ouvir o que diz a ponta de sua pena é tão somente deixar ouvir a convocação que clama na clareira da existência, pois somente lendo-se a *si mesmo* é possível realizar esta leitura de Kierkegaard. Uma leitura que nos aponta nossa tarefa de *ter de ser e*, portanto, *edificar*. Pois, se há uma verdade em Kierkegaard, ela deve ser compreendida como liberdade.

## REFERÊNCIAS

CABRAL, A. M. *Da crise do sujeito à superação da confissão clínica*. Estudos e Pesquisas em Psicologia, v. 12, n. 3, p. 987–1006, dez. 2012.

CANDEIA FILHO, A. *Preciso me encontrar*. Rio de Janeiro, 1975.

FEIJOO, A. M. L. C. DE. *A Escuta e a Fala em Psicoterapia*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2010.

\_\_\_\_\_. *A existência para além do sujeito: A crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2011.

\_\_\_\_\_. Confissão e cura pela revelação da verdade escondida: é o objetivo da clínica psicológica? *Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies*, v. 20, n. 2, p. 221–227, 2014.

\_\_\_\_\_. *Existência & Psicoterapia: da psicologia sem objeto ao saber-fazer na clínica psicológica existencial*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2017.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

HEIDEGGER, M. *A Origem da Obra de Arte*. Lisboa: Edições 70, 1977.

KIERKEGAARD, S. A. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Lisboa: Edições, 1986.

\_\_\_\_\_. *Upbuilding Discourses In: Various Spirits*. Tradução: Howard V Hong; Tradução: Edna H Hong. New Jersey: Princeton University Press, 1993. v. XV

\_\_\_\_\_. *Purity of Heart is to Will One Thing*. Trad. Douglas V Steere. Lexington: Feather Trail Press, 2009a.

\_\_\_\_\_. *Temor e Tremor*. Trad. Elisabete Marques De Sousa. Lisboa: Relógio D'Água, 2009b.

\_\_\_\_. *As Obras do Amor: Algumas Considerações Cristãs em Forma de Discursos*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

\_\_\_\_. *A Doença para a Morte*. Trad. Jonas Roos. Petrópolis: Vozes, 2022.

LEME, J. L. C. A desrazão, a confissão e a profundidade do homem europeu. Em: CANDIOTTO, C.; SOUZA, P. DE (Eds.). *Foucault e o Cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PROTASIO, M. M. *O si mesmo e as personificações da existência finita: Comunicação indireta rumo a uma ciência existencial*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2015.

Submetido: 7 de junho de 2023

Aceito: 6 de julho de 2023

## TRADUÇÃO<sup>1</sup>

### A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler

### La tesi dell'impotenza dello spirito e il problema del dualismo nell'ultimo Scheler

Guido Cusinato  
Università degli Studi di Verona<sup>2</sup>

Tradutores:  
Willian C. Kuhn<sup>3</sup>  
Ademir Menin<sup>4</sup>

105

(p. 65) O ponto central do último Scheler é a tese da *Ohnmacht*<sup>5</sup>. Levar essa teoria a sério significa questionar a interpretação comum de Max Scheler: a imagem complexa e contraditória que nos foi entregue pelo famoso artigo de Cassirer<sup>6</sup>, segundo o qual em Scheler, a quietude colocada pelo *Geist* como um plano eterno e

---

<sup>1</sup> Revisão técnica do Prof. Dr. R. S. Kahlmeyer-Mertens (UNIOESTE).

<sup>2</sup> E-mail: [guido.cusinato@univr.it](mailto:guido.cusinato@univr.it), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4230-9474>

<sup>3</sup> E-mail: [willianckuhn@gmail.com](mailto:willianckuhn@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0413-3236>

<sup>4</sup> E-mail: [ademirmenin@gmail.com](mailto:ademirmenin@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6897-9687>

<sup>555</sup> Deixo o termo em alemão para não perder o sentido implícito na tese de Scheler: "*Macht*" deriva do latim "*machina*" e do grego "*mechané*". O substantivo inclui não só o significado de máquina e de mecanismo, como também o de astúcia, artifício, como aparece no substantivo "*mechánema*". Do mesmo modo, *ohn*-mächtig pode ser derivado do grego "*a-méchanos*": incapaz, privado de recursos, necessitado. O termo "*Ohnmacht*" estava já presente em von Hartmann, por exemplo na passagem citada por Scheler em GW 5, 185. Além do mais, não se exclui influência do último Schelling.

<sup>6</sup> *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, in: "Die neue Rundschau" 31/1, 1930. É mérito de R. Racinaro ter traduzido e introduzido esse e outros trabalhos em: Cassirer, *Spirito e vita*, Salerno, 1992, ao qual se fará referência nas citações. A introdução de R. Racinaro, ainda que trilhando uma perspectiva diferente em alguns pontos, foi um importante estímulo positivo para a realização desse meu escrito.

imutável de valores é contraposta de maneira dualística à tempestade do plano da vida. Essa linha interpretativa, estabelecida como aquela clássica, demonstra ter esgotado suas próprias potencialidades e não ser capaz de ultrapassar um determinado limite, a não ser ao preço de negar expressamente alguns aspectos essenciais do próprio pensamento de Scheler<sup>7</sup>.

(p. 66) Desta situação, certamente o primeiro responsável é Scheler, ou melhor, o estado em que seu trabalho foi deixado após a sua morte repentina em 1928. A publicação do *Nachlaß*, iniciada em 1979 com o importante Bd. 11 das GW<sup>8</sup>, estabeleceu as bases para questionar essa interpretação clássica. Lentamente está impondo-se um novo espírito interpretativo que já produziu alguns resultados: a tese da ruptura é substituída pela que identifica várias fases no pensamento de Scheler; a tese de um Scheler que se limita a aplicar o método fenomenológico de Husserl está dando lugar a uma melhor consciência da autonomia de Scheler. Além disso, torna-se cada vez mais urgente a necessidade de aprofundar, em novas bases, a influência de Scheler sobre Heidegger e o pensamento contemporâneo.<sup>9</sup>

No entanto, este novo espírito interpretativo tem dificuldade em se afirmar e a inadequação de muitos pressupostos da interpretação clássica ainda permanecem na penumbra<sup>10</sup>. (p. 67) As dificuldades derivam, na minha opinião, do estado insatisfatório das análises em torno da tese da *Ohnmacht*, tese esta que - levada até as últimas consequências - coloca em crise tanto a interpretação dualística substantiva quanto o pressuposto da identificação entre *Geist* e pessoa. Os vários intérpretes que

---

<sup>7</sup> "GW" está para: Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Bern und Bonn, 1954-1993; Hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings. O numeral arábico que segue indica o volume correspondente, seguido do número de página.

<sup>8</sup> Os autores que, na minha opinião, deram maior impulso nesse sentido foram, além de M. Frings: P. Good, W. Henckmann, R.M. Mall, W. Bühl, M. Theunissen, F. Bosio e R. Racinaro. Sobre a relação entre Scheler/Heidegger foram decisivas as análises de Otto Pöggeler, *Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger*, in: "Phänomenologische Forschung" Bd. 28/29 1994 (número dedicado a Max Scheler), mas também a importante coletânea de ensaios: *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie*, Freiburg 1994.

<sup>9</sup> Scheler contesta exatamente essa metafísica tradicional e estática que continua a ser atribuída a ele: limitadamente aos estudos em língua italiana mais recentes, como por exemplo A. Escher di Stefano (*Il coraggio della Verità*, Napoli, 1991) afirma que o último Scheler "entende fundar e celebrar uma inteligível, eterna realidade como sede de valores imutáveis, cujo suporte é o cosmos metafísico e cujo método é o realístico-dogmático" (p. 168). Scheler, com a tese das *ideae cum debus*, contesta a teoria das *ideae ante res* e entende as ideias e os valores (cf. GW 12, 212), não mais como algo eterno e imutável, mas em devir. Essa tese aparece pela primeira vez no volume 9 das GW (p. 251-253) publicado em 1976.

<sup>10</sup> Únicos estudos específicos de meu conhecimento são os ensaios de K. Lenk, *Von der Ohnmacht des Geistes*, Tübingen 1959 e os artigos de: W. Weier, *Max Scheler These von der Ohnmacht des Geistes*, in: "Mitt. Forsch. Cusanus-Gesellsch." 13 (1978); e de R. Corbey, *Max Schelers Ohnmachtsthese*, in: "Tijdschrift voor Filosofie", 45/3, 1983. O artigo de P. Good (*Von der Ohnmacht des Geistes. Zur philosophischen Anthropologie Max Schelers*. In: AAavv (org. por A. Babolin), *Antropologie tipologica e filosofia della religione*, Perugia 1984) na realidade trata sobre as consequências antropológicas de tais teses, não a tese em si. O estudo de Lenk, que geralmente é considerado uma referência nesse argumento, deixa transparecer um conhecimento aproximado e inexato sobre o pensamento de Scheler, como quando afirma que, enquanto em Spinoza os atributos são infinitos, em Scheler são somente dois (cf. LENK, 86).

se ocuparam dela se dividiram em duas correntes: de um lado, aqueles que, como Brenk<sup>11</sup> e Corbey, tentaram reduzi-la, neutralizá-la, exorcizá-la ou de alguma forma enfraquecê-la; do outro, aqueles que a criticaram. Entre os segundos, as contribuições mais significativas são as de Cassirer e Buber. Lenk contesta corretamente a possibilidade de interpretar o último Scheler deixando de lado esta tese ou tentando propor uma versão enfraquecida dela; no entanto, ele acredita que a tentativa do último Scheler falha precisamente por isso: seguindo os passos de Lukács, Lenk tenta demonstrar a falsidade da tese da *Ohnmacht* evidenciando seu caráter reacionário implícito e conclui afirmando que ela seria um sinal de "resignação tardoburguesa" (LENK, p.27). Esta interpretação de Lenk, no entanto, está em contraste com o sentido que Scheler próprio pretendia dar à tese da *Ohnmacht*.<sup>12</sup> (p. 68) Mas Lenk também deixa perplexidades quando tenta fornecer motivos mais intrínsecos, como aquele segundo o qual a tese da *Ohnmacht* seria uma consequência inevitável das "premissas ontológicas de uma dualidade entre essência e existência" (LENK, p.64), entre *Sosein* e *Dasein* (LENK, p.3): no último período, é precisamente tal dualidade que é posta em discussão.

Muitos dos problemas interpretativos surgem do fato que nos limitamos a considerar alguma obra isolada de Scheler, método este que se torna inutilizável pelo ritmo do pensamento de Scheler e pelo estado em que seus manuscritos foram deixados. Cassirer estava plenamente ciente desse risco ao destacar que deveria se limitar à famosa conferência *Die Stellung des Menschen im Kosmos*.<sup>13</sup> No entanto, esse texto não é de fácil interpretação e nele se vislumbra a complexa interligação de diferentes posições que Scheler ele mesmo ainda não havia conseguido dominar e que às vezes encontra expressão em uma terminologia contraditória e imprecisa.

107

## 1 NOÛS POIETIKÓS E A-MÉCHANOS

(p. 69) Ainda na segunda edição de *Vom Ewigen im Menschen* (1922), Scheler expressou a tese de que "O *Geist* é infinitamente mais poderoso (*mächtiger*) do que toda a natureza junta" (GW 5,186). Posteriormente, pode-se identificar em escritos como

<sup>11</sup> B. Brenk, *Metaphysik des einen und absoluten Seins*. Meisenheim 1975.

<sup>12</sup> Com a tese da *Ohnmacht* Scheler, ao contrário, alcançou o ápice da polêmica com os setores tradicionalistas do catolicismo. Para avaliar o caráter do pensamento político de Scheler é necessário recorrer à tese do *Ausgleich* na qual é teorizado o confronto tendente à cooperação entre as diversas raças, culturas e religiões, e entre os diversos sistemas econômicos e políticos (por exemplo: capitalismo/socialismo, economia de mercado/estatal). Essa tese é criticada por Karl Schmitt que teorizava, ao contrário, a aniquilação do inimigo. De um ponto de vista político é preciso observar que Scheler apoiou a República de Weimar e em particular o projeto do ministro Walter Rathnau, seu amigo pessoal. Enfim, não é por acaso que durante o nazismo foi impossível publicar ou reeditar obras de Scheler, que era, em todo o caso, filho de mãe hebreia e que o próprio círculo de amigos e colegas que, à morte de Scheler em 1928, sob a guia de Heidegger, se ocuparam do *Nachlaß* em 1933, dissolveu-se por considerar arriscado ou comprometedor ocupar-se de Scheler ou tão somente manter contato pessoal com quem se ocupava disso. A propósito cf. as amargas considerações de Maria Scheler que continuou em completo isolamento esse trabalho ("*Zeitschrift für philosophische Forschung*", 1948).

<sup>13</sup> Cassirer afirma que "uma exposição, uma interpretação e uma consideração crítica desses pensamentos fundamentais permanece obviamente uma iniciativa arriscada. A antropologia de Scheler permanece fragmentária" (Cassirer, 104).

*Wesen und Formen der Sympathie* uma "fase transitória" na qual o *Geist* tem uma própria energia originária distinta da *Macht* do *Trieb*: o *Geist* seria "*améchanos*" e, no entanto, um ente real ainda sujeito à *poiesis*.<sup>14</sup> Essa perspectiva é abandonada no último período, onde *Ohnmacht* é entendido não apenas como a-mecânico, mas também como incapaz de criar. É notório que, precisamente nesse período, Scheler identifica duas concepções de *Geist* que se impuseram ao longo da história da filosofia: a teoria positiva ou poética do *Geist* é a teoria clássica, enunciada pelos gregos, que atribui ao *Geist* não apenas a sua própria essência e autonomia, mas também "força e atividade (*noûs poietikós*)" (GW 9,45). A ela se opõe a teoria negativa segundo a qual o *Geist* surge exclusivamente através do "não" à vida.

Scheler rejeita ambas: a primeira, abstrata e intelectualista, achatou o *Geist* no conceito de *Vernunft* ou *noûs*, sem reconhecer seus atos relacionados à *Anschauung*, bem como aqueles relacionados à esfera da vontade e das emoções (GW 9,32). Mas acima de tudo, Scheler faz objeção a essa teoria dizendo que o *Geist* "não tem em nenhum caso uma energia originária própria" (GW 9,46). O último Scheler pensa que a função poética compete apenas ao *Ens* em si mesmo: à Substância no ato de compenetração dos vários atributos, não a um único atributo considerado em si mesmo como o *Geist*. O *Ens* em si mesmo não é mais puro espírito: como em Schelling, aparece o tema da natureza em Deus.

A tese da *Ohnmacht* é a consequência não apenas de uma reflexão mais meditada com o último Schelling, mas também com Marx, Schopenhauer e Freud, sendo os dois últimos vistos também através das interpretações (p. 70) e Paul Alsborg e do jovem socialista Alfred Seidel, que se suicidou em 1924 logo após concluir seu importante manuscrito *Bewußtsein als Verhängnis* (publicado postumamente em Bonn 1927). Também a respeito da comparação com Freud, pode-se identificar no "período de transição" a reafirmação da ideia de que os atos espirituais possuem uma "*seelische Energie*" absolutamente independente da energia do *Trieb* (GW 7,207). Posteriormente, Scheler assume a ideia de Freud, que se torna assim o principal inspirador da tese da *Ohnmacht*. Da teoria freudiana da sublimação, Scheler absorve a ideia de um *Geist* em si originariamente impotente que adquire energia apenas através de um processo de inibição das tendências naturais e de sublimação. A posição de Freud é, no entanto, aceita apenas na medida em que as forças do *Geist* derivam do *Trieb*, não quando afirma que o *Geist* em si é produto ou resultado dessa sublimação (cf. GW 12,65). A falha fundamental da teoria freudiana reside em deixar em aberto o interrogativo central, o que gira em torno do sujeito último da sublimação (GW 9,48), em não reconhecer que a sublimação pressupõe a existência de um plano autônomo e distinto daquele do centro vital.

---

<sup>14</sup> Um desenvolvimento dessa prospectiva se encontra no escrito de A.R.Luther: *Persons in Love*, The Hague 1972; *The articulated Unity of Being in Scheler's Phenomenology*, in: AA.vv, Scheler (1874-1928) Centennial Essays. hg. M.S.Frings, The Hague 1974.

A recondução do *Geist* à vida é uma premissa comum a Freud e todas as teorias negativas, na verdade, um fio condutor de pensamento, desde Klages até o primeiro Gehlen<sup>15</sup>, considerava o *Geist* como produto de um processo de decadência (p. 71), sucedâneo de uma essência inepta, forçada a criar o *Umwelt* artificial da cultura e das instituições para sobreviver. Nessa perspectiva, os valores pessoais, o ato de amar puro e as mais altas expressões culturais e artísticas são reduzidos a expressão de valores parasitários: estratégias de um ser perverso e fisicamente fraco para sobreviver. Para Scheler, porém, o processo de sublimação não pode ser explicado apenas pela tese da sobrevivência e é orientado não por valores vitais doentes, mas por um novo plano de valores autônomo.

## 2 A CALMA E A TEMPESTADE

Se por dualismo se entende a antítese entre *Geist* e vida, então deve-se observar que isso não se refere apenas ao último período, mas já estava presente no Formalismo, onde se expressa, por exemplo, na oposição entre valores vitais e espirituais, e naquela entre pessoa e *Leib*, ou em *Wesen und Formen der Sympathie*, onde são identificados dois polos opostos: o primeiro tendendo à individualização e ao amor a-cósmico da pessoa espiritual, o segundo tendendo à *Einsfühlung* cósmico-vital (GW 7,137). É precisamente no período intermediário que a relação *Geist*/vida é entendida como uma oposição real; certamente, o interesse de Scheler está completamente concentrado no *Geist* e na pessoa, mas já aqui aparecem análises sobre o conceito de *Leib*, *Umwelt*, *Trieb*, não facilmente incorporáveis em um monismo à medida do *Geist*, e que, ao invés, abrem as portas para a tese de um dualismo ontológico entre *Dasein* e *Sosein*. A última fase, longe de ser caracterizada por uma acentuação desse dualismo ontológico, resulta em sua superação em concomitância com a afirmação da tese da *Ohnmacht* (cf. §10).

Infelizmente, esta transição não é linear e Scheler não nos deu uma resposta única, mas uma série de escritos que apresentam soluções diferentes e terminologias em conflito. No entanto, é possível rastrear uma linha clara de tendência (p. 72) que leva da antítese original entre *Geist* e vida à tese da interpenetração entre *Geist* e *Drang*.

O representante mais ilustre da interpretação dualista é sem dúvida Cassirer<sup>16</sup>. Em 1930, ele escreveu um artigo que teve um grande impacto nas interpretações subsequentes. No entanto, a tese dualista emergente acaba por obscurecer e sufocar o que eu considero ser o ponto mais importante da análise de Cassirer: as objeções à tese

109

<sup>15</sup> Gehlen coloca os sistemas dirigentes superiores em relação direta com a constituição biológica deficitária do homem, afirmando que as instituições e a cultura são um produto da consciência instrumental do homem, o fator substitutivo que consente ao homem de sobreviver. Na edição de 1950 de *Der Mensch* realiza uma reviravolta nesse ponto, refutando explicitamente essa tese e reconhecendo ao *Geist*, às instituições e à cultura uma autonomia e irreducibilidade à consciência instrumental (cf. 44. Esposizione di alcuni problemi dello spirito, in: L'uomo, tr.it. Milano 1990). Nesse sentido, Gehlen retoma as teses de Scheler, mas faz a ele acusações de ter sido, juntamente com Bergson, o inspirador da tese da derivação do *Geist* a partir da constituição biológica deficitária do homem e, conseqüentemente, da cultura como organização teleológica voltada a conservar o homem na existência (cf. Ed. it. Milano 1990, p. 432ss.). Infelizmente esses mal-entendidos do pensamento de Scheler são recorrentes.

<sup>16</sup> Sobre esse tema, além da introdução já citada, cf. Sempre em R. Racinaro: Il futuro della memoria, Napoli 1985, p. 258 e seg..

da *Ohnmacht*. A interpretação dualista de Cassirer não considera um *Geist* verdadeiramente *ohnmächtig* e dá a impressão de confundir o *Geist* do último período com o do período intermediário, ainda sujeito à *poiesis*. Além disso, deve-se observar que Cassirer, embora afirme querer distinguir a posição de Scheler da de Klages, acaba confundindo-as, uma vez que interpreta o conceito de *Geist* principalmente como intelecto e como capacidade de objetivação.

Cassirer parte do fato de que em Scheler o *Geist* não deriva da vida: disso se deduz que o *Geist* é "um princípio estranho e hostil à vida" (CASSIRER, p.127), interpretação esta sem respaldo no texto de Scheler, onde ao contrário, afirma-se:

Não é o *Geist*, mas apenas o intelecto hiper-sublimado, que Klages confunde com o *Geist*, que é em certa medida o inimigo da vida" (9,150, tradução minha). O Scheler que emerge disso é facilmente criticável: "Scheler fala em seus últimos trabalhos [...] ainda a linguagem de uma metafísica realista determinada. Ele contrapõe espírito e vida um ao outro como potências originárias do ser - como forças reais que lutam em certa medida uma contra a outra pelo domínio sobre toda a realidade: desse modo, no entanto, uma oposição puramente funcional é reinterpretada e transformada em uma oposição substancial" (CASSIRER, p. 126-127).

Concebendo o *Geist* como uma substância contraposta à vida, Scheler cairia em um dualismo substancial, enquanto para Cassirer há apenas um dualismo metodológico "entre duas energias de ordem diferente e, em certa medida, (p. 73) de dimensão diferente" (CASSIRER, p. 124). Neste ponto, segundo Cassirer, resta apenas interpretar essa oposição de Scheler no sentido do dualismo cartesiano de alma e corpo (CASSIRER, p.115)<sup>17</sup> e conectá-la a certas posições absolutistas que surgiram no período intermediário. O resultado seria a reafirmação de um dualismo metafísico estático em que o *Geist* coloca a tranquilidade, um princípio quietista e sem ação, contra o incessante devir da vida, a tempestade em que se desenrola o plano histórico (CASSIRER, p. 124).

Que essas passagens não são sempre justificadas e são, na verdade, uma forção de barra, era claro para o próprio Cassirer, que diante das inúmeras aporias do pensamento de Scheler se vê obrigado a dar um salto no escuro em busca do sentido global do discurso (CASSIRER, p. 112). Apesar desse esforço, a interpretação de Cassirer também parece contraditória: a tese de que o "*Geist* é privo de força" é entendida por Cassirer no sentido de que "o *Geist* coloca a quietude" (CASSIRER, p.118), enquanto em Scheler ser privo de força, ou seja, *ohnmächtig*, significa ser incapaz de colocar qualquer coisa, inclusive a quietude. No artigo de Cassirer, coexistem duas teses contraditórias, segundo as quais esse *Geist* é "sem força" e coloca

---

<sup>17</sup> Na realidade, Scheler mesmo, em *Die Stellung*, critica energicamente o dualismo cartesiano: cf. GW 9, 58.

a quietude (metafísica estática), mas ainda assim é "uma força real" (na base do dualismo ontológico); ou então esse *Geist* impotente é uma "potência real do ser" (CASSIRER, p. 123) que luta contra a vida (CASSIRER, p. 126).

Como pode um *Geist* impotente lutar contra a vida pelo "domínio sobre toda a realidade" (CASSIRER, p. 127) se na definição original de Scheler o *Geist* "nunca poderia agir fora de si mesmo de qualquer maneira"? (CASSIRER, p. 116) E como pode um *Geist* que não pode agir e, portanto, não pode criar ideias e valores, ser aquele que estabelece um reino de valores eterno e imutável (a quietude)? Não era o próprio Scheler que havia criticado o *noûs poieticós*?

Mas essas questões já remetem ao tema da *Ohnmacht*. No que diz respeito ao dualismo, é necessário (p.74) recorrer a Spinoza, mais do que a Descartes. No último período, Scheler interpreta o *Geist* como um atributo em sentido spinoziano: a Substância é composta de infinitos atributos, mas conhecemos apenas dois: o *Geist* e o *Drang*. Assim como em Spinoza, também em Scheler isso não significa cair no dualismo: os atributos são expressões diferentes de uma única Substância, não esferas autônomas do ser ou da realidade. Pelo contrário, eles pertencem aos modos: manifestações concretas singulares da Substância, que surgem a partir dela como entes finitos, mas através dos atributos<sup>18</sup>. O que se quer destacar é que, no último Scheler, não faz sentido falar em dualismo substancial e que a própria oposição entre *Geist* e vida é contraditória: como se pode contrastar um atributo (*Geist*) e um modo (centro vital)?<sup>19</sup>

111

### 3 O NÓ GÓRDIO E A TESE DA OHNMACHT

Cassirer questiona se o *Geist* adquire sua própria energia apenas através da ascese, da remoção, da sublimação; a resposta de Scheler sobre este ponto é clara: o *Geist* em si é completamente impotente. Para Cassirer, no entanto, o *Geist* não poderia direcionar esse processo de sublimação das energias da vida "se não tivesse que contrapor a elas uma força, que não deriva da vida, mas que traz do seu próprio profundo" (CASSIRER, p. 119).

Cassirer consegue evidenciar as dificuldades do pensamento de Scheler quando pergunta: como é possível conceber que as forças da vida (p. 75) se desviem do seu caminho na direção indicada pelo *Geist*, se o *Geist* é impotente e, portanto, não tem nenhuma força para se opor à força dos impulsos da vida? E, por outro lado, como poderia a vida sequer perceber as ideias que o *Geist* lhe apresenta, se é definida como cega em relação ao *Geist*? (CASSIRER, p. 112).

<sup>18</sup> Aqui não se trata de prosseguir nesse confronto com Spinoza. Basta acrescentar que Spinoza é reinterpretado através de Schelling e von Hartmann e que, portanto, a substância é entendida como centro dinâmico de liberdade.

<sup>19</sup> Scheler também contribuiu para essa confusão: pode-se notar um desenvolvimento da originária contraposição vida/*Geist* que Scheler herda do seu mestre Eucken e que, com Klages, encontra a máxima expressão entre os centros reais (vida/pessoa) e entre atributos pré-reais (*Drang/Geist*). Não se trata nem ao menos de limitar essa distinção ao *Geist* em si e à sua manifestação, mas a tese de um *Geist ohnmächtig* que entra na história e se concretiza atraindo para si as energias do *Drang* já foi definitivamente criticada por Cassirer.

Já foi dito que no final Cassirer interpreta o dualismo de Scheler através do dualismo cartesiano (CASSIRER, p. 115); essa analogia agora parece menos injustificada: não se trata, de fato, do dualismo, mas da *Ohnmacht*. Supor um *Geist ohnmächtig* que desvia as energias da vida de seu curso significaria cair no esquema de um erro de Descartes já refutado por Leibniz: à tese de Descartes de que a alma não pode produzir ou alterar energias de movimento, mas apenas mudar a direção do movimento, Leibniz objetava que já a simples mudança de direção de um corpo em movimento exige o uso de energia.

Cassirer menciona uma hipótese interpretativa para depois excluí-la:

Se na antropologia filosófica de Scheler se quer encontrar uma resposta para esta questão, então [...] é preciso voltar à unidade do fundamento metafísico do mundo, que une em um único todo o que para nós ainda é algo heterogêneo. [...] Por mais que espírito e vida possam divergir, ainda assim permanece a possibilidade de que [...] estejam conectados no fundamento do mundo. Mas com uma resposta dessas, o nó górdio não seria desatado, mas simplesmente cortado (CASSIRER, p. 112).

Cassirer percebe que a teoria da *Ohnmacht* arrisca cortar o nó górdio, desencadeando uma reação incontrollável: um *Geist* impotente não pode ser sujeito da sublimação, nem pode se opor à vida (com quais forças?). No entanto, em vez de levar sua análise até as últimas consequências, ele prefere recuar e colocar entre parênteses a tese da *Ohnmacht*, em relação à qual sua análise estava perfeitamente correta: "se assumirmos o espírito exclusivamente no sentido da definição original de Scheler, então ele nunca poderia agir fora de si em qualquer forma" (CASSIRER, p. 116). O que significa (p. 76) que um *Geist ohnmächtig* não é real, não é um objeto deste mundo, mas também não é de um mundo ideal.<sup>20</sup>

#### 4 A TÉCNICA DO GEIST NA NATUREZA

Cassirer, no final das contas, opta pela interpretação de um *Geist* sujeito à sublimação e contraposto à vida. Mas é verdade que o *Geist* é estranho à natureza? Antes de abordar o problema central da relação entre *Ohnmacht/Geist*, é preciso verificar essa tese e os problemas a ela relacionados: aqueles relativos ao conceito de objetivação, natureza e sublimação.

---

<sup>20</sup> Buber, na trilha de Cassirer, faz uma série de observações críticas sobre a tese da *Ohnmacht*, primeiramente coligando-a, corretamente sem dúvida, à da sublimação. Para Buber, a tese da *Ohnmacht* é insustentável pelos mesmos motivos já enunciados por Cassirer: "com quais energia o *Weltgrund* tinha inibido e desinibido o seu *Drang*? [...] Exatamente a concepção de Scheler do *Weltgrund* necessita um superpoder do *Geist*, um poder que seja tão grande em modo de conseguir inibir e desinibir todas as forças de movimento da qual toma origem o mundo" (Martin Buber, *Werke I*, München 1962, p. 387).

Uma das definições mais comuns atribuídas ao *Geist* é da faculdade de objetivação (GW 9,34);<sup>21</sup> é com base nisso que se estabelece a distinção entre natureza/cultura, opondo o *Geist* humano ao animal, que como tal não tem objetos e vive estaticamente em seu *Umwelt*. No entanto, se a objetivação é entendida como "mediação simbólica", então fica claro que ela não corre na fronteira entre cultura e natureza, mas já está presente nesta última. Se a objetivação é entendida como linguagem, resulta que esta não cobre todas as modalidades do *Geist*.

Cassirer estabelece a linha de fronteira entre natureza e cultura em referência à imediatidade (CASSIRER, p. 118; 120): a imediatidade que caracteriza a vida é a do automatismo estímulo/resposta, enquanto no ser humano surge uma lógica superior que cresce (p.77) conforme a medida criada pela superação dessa imediatidade: a cultura surge sempre somente quando o fluxo da vida não se limita a fluir, mas pára em alguns pontos determinados. Observa-se que essa imediatidade, referida ao mecanismo instintivo, já implica uma mediação simbólica: o estímulo é sinal das necessidades da *Triebstruktur*. Essa mediação simbólica opera dentro da natureza e é precisamente ela que é colocada entre parênteses pela redução fenomenológica (entendida por Scheler como dessimbolização).

A pergunta fundamental que não encontra resposta na tese da contraposição entre objetivação e natureza é se a técnica e a inteligência prática devem ser atribuídas exclusivamente ao *Geist* humano ou à natureza. Não apenas a mediação simbólica, mas também o intelecto - com suas formas universais, com a abstração e a capacidade de objetivação - não pode ser contraposto à vida. Scheler afirma várias vezes que não é a técnica e a inteligência prática que distinguem o homem dos outros seres vivos. Deveríamos, portanto, deduzir que a técnica é privada da capacidade de objetivação na medida em que transborda para a natureza. E o que dizer da visão científica: pertence ao *Geist* humano da visão fenomenológica ou ao *homo faber*?

Nos últimos escritos, Scheler argumenta que a natureza é o resultado da técnica do *Drang*. Neste ponto, Bosio - antes mesmo da publicação do volume 11 da GW - havia corretamente observado que, em Scheler, a técnica corresponde ao método desenvolvido pela vida para dominar o ser. A técnica não é apenas o resultado da vontade de poder humana, mas possui uma fundação ontológica na vida estendida. Poderíamos dizer que a técnica não se baseia na capacidade de objetivação do *Geist* especificamente humano, mas afirmar com Bosio que, em certos aspectos, é o a priori biológico e irracional da inteligência prática (BOSIO, p.229)<sup>22</sup>. A inteligência técnica é guiada por um princípio de economia já presente na natureza: "não é a aplicação subsequente de uma ciência teórico contemplativa" (8,93), mas é "o mais fino e desenvolvido dos instrumentos (p.78) da vida e do *Alleben*" (GW 11,245). Uma análise mais cuidadosa do conceito de *Trieb* destaca que este é a "técnica" desenvolvida pelo *Drang* em relação ao centro vital<sup>23</sup>. O *Urdrang* desenvolveu diferentes tipos de técnica

---

<sup>21</sup> Nesse ponto insiste particularmente Cassirer, que tinha desenvolvido a sua tese das formas simbólicas ao redor de temas similares.

<sup>22</sup> BOSIO, F. *L'idea dell'uomo e la filosofia nel pensiero di Scheler*, Roma, 1976.

<sup>23</sup> Scheler fala de *technische Antriebe* (GW 8, 115).

e um deles, o da *Drangphantasie* que serve à concreção dos *Bilder*, já está presente em nível inorgânico.

A técnica do *Trieb* corresponde a um mecanismo particularmente complexo de produção de complexidade: "Os organismos são apenas mecanismos e instrumentos através dos quais a *Alleben*, em infinitas tentativas e erros, se eleva e aprende. O dualismo entre o inorgânico e o vital, assim como entre a vida e o espírito, é, portanto, superável ao longo do tempo" (GW 11,185). O organismo produz complexidade na medida em que funciona como instrumento de sublimação, na medida em que é funcional ao processo de concretização e compenetração entre *Geist* e *Drang*. Resumindo: a inteligência técnica não é expressão de um *Geist* contraposto ao *Drang*, mas de um *Drang* que opera junto ao *Geist* na natureza.

Na base da antítese entre objetivação e natureza está a confusão entre dois conceitos de objetivação que em Scheler são distintos: o objetivismo das ciências e da técnica, tendente a conceitos universais, e o ato de ideação próprio da pessoa, um nível superior de objetivação em que, por exemplo, da experiência do sofrimento se intui a essência da dor: uma objetivação que já não tem nada a ver com conceitos universais, mas com essências pessoais. Sobre isso, Scheler já havia criticado Klages, que confunde objetivação e ideação. A objetivação científica em Scheler é inconciliável com o centro pessoal, representante de uma verdade individual, a ser contraposta à verdade da ciência, abstrata e universal.

Se se tenta de fundar a contraposição *Geist*/natureza na capacidade ou não de objetivização, chega-se a consequências inaceitáveis, como a de que todos os atos do *Geist* devem ser objetivos, enquanto todos aqueles que partem da estrutura de *Trieb* são automaticamente subjetivos: por exemplo, um animal nunca poderia (p.79) determinar objetivamente se outro animal é uma ameaça ou uma presa. As funções da natureza, por outro lado, não excluem uma determinação objetiva, e o comportamento animal já se apresenta em muitos casos "lógico" ou "racionalmente direcionado para um objetivo". É possível haver técnica sem um mínimo processo de objetivização? Ou, dito de outra forma, é possível que o *Drang* por si só seja capaz de orientar essas técnicas, ou não deve ser antes suposto que o *Geist* já está presente na natureza e no mundo inorgânico?

Nas interpretações dualistas usuais,<sup>24</sup> chega-se a uma contraposição fictícia entre um reino do *Geist*, identificado com objetividade, intencionalidade etc., e o reino da natureza, voltado apenas para viver, ou melhor, sobreviver. Mas se a natureza mira apenas viver, se alimentar e se reproduzir, então em nome de qual princípio ocorreu um tal desenvolvimento de complexidade? Não teria sido suficiente uma ameba?

---

<sup>24</sup> Além de Cassirer, cf. por ex.: H. Plessner, *Erinnerung an Max Scheler*, p. 26; A. Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, p. 184; ambos em: AAvv, *Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, (h.g. P.Good) Bern und München 1975. Relativamente aos estudos em língua italiana mais recentes: Escher di Stefano, op. cit. p.286.

Neste ponto, a análise e as questões de Herzfeld e posteriormente de Bassenge<sup>25</sup> ainda são válidas: faz sentido conceber *Drang* e *Geist* como duas esferas reais separadas? (BASSENGE, p.394) ou identificar natureza e *Drang*? (BASSENGE, p.416). Poder-se-ia argumentar, ao contrário, que o *Geist* já está presente e opera na natureza. Esta perspectiva parece-me completamente plausível, o problema é estabelecer até que ponto era ou não compartilhada pelo próprio Scheler. Neste sentido, Bassenge observa que "as críticas a uma solução monista não têm, em Scheler, um fundamento válido [...] aquilo que Scheler queria salvar com o dualismo revela-se ou já completamente perdido ou não precisa de nenhum salvamento, porque pode ser muito melhor explicado por meio de uma solução monista. (p.80) *Drang* e *Geist* são compreendidos não separando-os um do outro, mas pensando-os juntos em uma unidade funcional." (BASSENGE, p.417).

Estas reflexões encontram confirmação ao analisar o conceito de sublimação: fica claro que a sublimação, como a objetivação, embora se refiram a características exclusivas do *Geist*, já opera dentro daquela esfera que Cassirer opõe ao *Geist*. A definição que Scheler dá do conceito de sublimação não deixa dúvidas de que se trata de um processo presente não apenas no mundo orgânico, mas até mesmo no inorgânico: a sublimação é, de fato, o processo pelo qual "as forças de uma esfera inferior do ser [...] gradualmente se colocam a serviço de uma esfera do ser superior [...] como, por exemplo, as forças entre elétrons em relação à formação da estrutura do átomo" (GW 9,53, mas também cf. 11,220). Se o *Geist* estivesse separado da natureza, então até mesmo o *Lenken* e *Leiten* que ocorre a partir do centro vital em relação aos centros de força (cf. GW 12,146) deveria agir unicamente por meio do *Drang*. Mas se o *Lenken* e *Leiten* estão essencialmente ligados ao *Geist*, como pode haver sublimação entre o inorgânico e o orgânico?

O *Geist* não pode se opor à natureza, pois já está na natureza. Na verdade, um conceito de natureza sem os caracteres atribuídos ao *Geist* é apenas uma sombra da própria natureza, uma natureza empobrecida. A partir dessa premissa, Herzfeld e Bassenge acreditam que se possa tirar uma única consequência: surge novamente a antiga tentação de superar o dualismo, absolutizando um dos polos. Assim, as funções do *Geist* "podem ser como aquelas do *Trieb* uma nova e mais alta técnica do *Urdrang*" (BASSENGE, p.397), negando conseqüentemente uma antítese ou divisão entre centro vital e espiritual (BASSENGE, p.405), porque "o *Geist* é uma forma de vida" (HERZFELD, p. 57). Herzfeld e Bassenge observam que Scheler rejeita essa conclusão e, por isso, acreditam que ele também negue a premissa. Mas será verdade que essa é a única conclusão dedutível? Não se pode supor que Scheler, embora aceite a premissa, derive uma conclusão capaz de evitar a redução do *Geist* à vida? A perspectiva de um *Geist* não oposto à natureza e, no entanto, não reduzível à natureza (p.81) pode ser um primeiro passo para dar uma resposta às perguntas de Cassirer e Buber<sup>26</sup>.

<sup>25</sup> HERZFELD, H. Begriff und Theorie vom Geist bei Max Scheler, Phil. Diss., Leipzig 1930; BASSENGE, F. *Drang und Geist. Eine Auseinandersetzung mit Schelers Anthropologie*, in: "Zeitschrift für philosophische Forschung", XVII, 1963.

<sup>26</sup> A tese da sublimação cai em aporias análogas àquela da objetivação e coloca interrogações parecidas: pensar que o *Geist* seja irreduzível à natureza (Herzfeld, Bassenge) ou fazer a hipótese de uma sublimação

## 5 LIMITES E APORIAS DAS DIVERSAS INTERPRETAÇÕES

O estado da discussão sobre o tema da *Ohnmacht* pode ser caracterizado pela frase: "todos contra todos". O que une essas diversas interpretações é o pressuposto de que em Scheler há um único conceito de *Geist*, ou pelo menos a convicção de que se está discutindo a mesma coisa. Cassirer chega à importante conclusão de que na interpretação original de Scheler um *Geist ohnmächtig* seria incapaz de qualquer tipo de ação e não poderia ser o sujeito daqueles processos que lhe são atribuídos: sublimação, *Lenken*, *Leiten*, etc. Considerando essa conclusão inaceitável, ele retrocede, rejeita a tese da *Ohnmacht* e tenta determinar o *Geist* como sujeito da sublimação contraposto à natureza, aventurando-se em uma interpretação dualística que acaba por transfigurar o pensamento de Scheler. Herzfeld e Bassenge também desenvolvem a tese do *Geist* como sujeito da sublimação, mas afirmam que *Geist* e natureza não podem ser contrapostos porque os caracteres próprios do *Geist* (objetivação, sublimação etc.) são intrínsecos à natureza mesma. Eles pensam que essa tese foi negada por Scheler e que dela é necessário concluir que o *Geist* é apenas um nível particularmente complexo de organização da natureza. Partindo do pressuposto exatamente oposto, W. Weiner tenta demonstrar que Scheler teria caído em um "*Energiemonismus*" do *Trieb* (WEINER, p. 367) porque lhe passou despercebido a diferença essencial entre as formas energéticas do *Trieb* e do *Geist* (WEINER, p. 369). Esta hipótese está em nítido contraste com as teses (p.82) desenvolvidas, de maneira muito sugestiva, por Luther. No entanto, é preciso ressaltar que essas teses de Luther são limitadas às posições de *Wesen und Formen der Sympathie*, posições que Scheler ele próprio posteriormente questionará. Luther identifica três esferas do ser dotadas cada uma de uma lógica específica (inorgânica, vital, espiritual): as duas primeiras são expressões do *Drang*, a última do *Geist*. A esfera do *Geist* é caracterizada pela *Wirklichkeit* (efetividade ou melhor atualidade) em contraste com o *Dasein* das duas primeiras: "O espírito não é real (*Dasein*), mas é atual (*Wirklich*)" (LUTHER, 1974, p.14)<sup>27</sup>. Essas esferas representam em seu conjunto uma unidade articulada do ser e têm um momento de unificação no homem e no conceito de pessoa em particular. O limite dessa hipótese é identificar uma dessas esferas com *Geist*: se *Geist* já está presente na natureza, se estende desde a órbita de um elétron até Deus, como pode ser limitado a uma única esfera? Brenk segue em uma direção semelhante, preferindo substituir o termo *Ohnmacht* por "*relativ Kraftlos*" (BRENK, p.66): Scheler não defende nem a tese de uma *Ohnmacht* absoluta do *Geist*, nem a de uma *Allmacht* igualmente absoluta do *Drang* (BRENK, p.71). Mais

---

completamente independente do *Geist*, ou então pensar um *Geist* que se estenda e opere também internamente à natureza mesmo sem ser deduzido dela. A substituição da oposição *Geist/vida* com *Geist/Drang* pode representar um primeiro passo na superação de tais problemas.

<sup>27</sup> Luther entende *Wirklichkeit* no sentido de atualidade, mas para o último Scheler é o próprio *Geist* a ser incapaz do ato. Tais concepções entram em crise quando o último Scheler identifica *wirkfähig* com o real em contraposição ao intencional (GW 11, 192) ou privado de *Wirksamkeit* (GW 8,21).

## TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

recentemente, Corbey, implicitamente retomando as teses de Luther, argumentou que em Scheler o *Geist* humano certamente não é *mächtig* no sentido do *Macht* do *Trieb*, mas um *Macht* espiritual de tipo peculiar pode ser encontrado nele.

Isso é possível, mas Scheler pode ter se expressado de maneira pouco clara sobre esse ponto da *Ohnmacht*? Scheler afirma que: "O *Geist* como tal não tem originalmente e desde o início traços de *Kraft* ou *Wirksamkeit*"<sup>28</sup> (GW 8,21). Também não se pode tentar circunscrever o significado do termo "*Ohnmacht*": nesta única página, Scheler afirma que o *Geist* está sem *Macht*, *Kraft* e *Wirksamkeit*.

(p.83) O que emerge ao comparar essas e outras interpretações é que conceitos diferentes e contraditórios são subsumidos sob o conceito de *Geist*. Faz sentido, então, reconsiderar precisamente aquela hipótese bem identificada por Cassirer, mas para serem seguida excluída, que o *Geist* seja realmente *ohnmächtig* e, como tal, distinto do sujeito da sublimação. É preciso partir do fato de que Scheler fala de um *Geist* absolutamente impotente em si mesmo; além disso, é preciso prever ao lado desse *Urgeist* um sujeito da sublimação que aja e esteja presente também dentro da natureza. Mas o que é esse sujeito da sublimação? Ainda pode ser chamado de *Geist*?

## 6 RECÍPROCAS TRANSGRESSÕES: A OHNMACHT ENTRE PESSOA E GEIST

Nas interpretações sobre Scheler não só não surge a distinção entre *Geist* e suas formas de concretização<sup>29</sup>, mas o que surpreende é que nem mesmo é feita uma clara distinção entre *Geist* e pessoa; e isso apesar de Scheler falar expressamente no *Nachlaß* de um *Geist* impessoal: "O primeiro atributo, o *Geist*, é impessoal" (GW 11,208); agora, o que significa essa expressão senão que o *Geist* pode ser considerado separadamente da pessoa? Essa indistinção entre *Geist* e pessoa constitui, portanto, outro pressuposto infundado das interpretações do último Scheler<sup>30</sup>.

(p.84) Existe uma raiz comum entre essa distinção e o tema da *Ohnmacht*, tanto que é necessário abordar esses dois aspectos juntos. A distinção entre *Geist* e pessoa muda a perspectiva com a qual se responde à pergunta central: de onde a *Ohnmacht* se originou? Do que ela depende? O problema é estabelecer em primeiro lugar quem é originalmente *ohnmächtig*: a pessoa ou o *Geist*?

Não basta afirmar que o *Geist* é impotente porque não possui em si a eficácia causal do centro de força ou do centro vital, é necessário colocar o problema da relação

<sup>28</sup> Cf. nota 23.

<sup>29</sup> O único que tocou nesse ponto foi W. Cremer, *Person und Technik*, Idstein, 1991. Infelizmente, toda a sua análise, cada vez que chega às portas desse problema, declara a própria impotência e renuncia a enfrentá-lo. Os estudos de Herzfeld sobre o *Geist* e de Weier sobre a *Ohnmacht* também não distinguem pessoa e *Geist*.

<sup>30</sup> Com a concepção de pessoa chega-se provavelmente ao ponto central do pensamento de Scheler; conseqüentemente, a literatura sobre o argumento muito ampla. As análises melhores são as de H. Leonardy (*Liebe und Person. Max Scheler Versuch eines "phänomenologischen" Personalismus*, The Hague 1976) que conduz pessoa a *ordo amoris* e as de Luther (cit.) que interpreta a pessoa como centro criativo de orientação dinâmica. No entanto, nem nesses escritos se distingue claramente pessoa de *Geist*, aliás, em Luther se mostram como dois conceitos idênticos. Luther, entretanto, é justificado em parte pelo fato de especificar que está se limitando à análise de *Wesen und Formen*...

entre *Ohnmacht* e o modo de ser do centro pessoal. A esfera pessoal resulta dotada de uma lógica e de um modo de ser autônomo (atualidade), que é um modo de ser inobjetivável, distinto da realidade causal. Pode-se supor então que a *Ohnmacht* do *Geist* derive precisamente desse modo particular de ser da pessoa, que a potência esteja necessariamente ligada à impersonalidade, e que a *Ohnmacht* seja constitutivamente a fisionomia da essência pessoal. *Ohnmacht* - como trai sua etimologia grega "améchanos" - expressa então a insuficiência, a precariedade, a fragilidade do ser pessoal intrínseca em seu ser ato de transcendência, aliás, somente em virtude dessa *Ohnmacht* seria possível a transcendência: a *Ohnmacht* de conceito negativo se transformaria em positivo, tornar-se-ia a incapacidade de manter um ente dentro de seus próprios limites, expressaria a inquietude do ente, sua vontade de auto-transcender-se. No entanto, não me parece esta a solução para a qual se encaminha o último Scheler, embora indubitavelmente *Geist*, pessoa e transcendência sejam conceitos intimamente ligados.

A objeção decisiva à tese de que é a pessoa que é originalmente *ohnmächtig* surge ao considerar mais de perto o status da pessoa no último período: a pessoa não tem o *Macht* do *Trieb*, mas ainda assim é um centro real (GW 8, 359) oposto ao centro vital e capaz de opor a ele um *Macht* dotado (p.85) de sua própria lógica e autonomia. O que Luther e Corbey atribuem ao *Geist* é na verdade próprio da pessoa. Se a pessoa é fruto da compenetração entre *Geist* e *Drang*, duas coisas são demonstradas simultaneamente: que o *Geist* não pode derivar do modo específico de ser da pessoa sua própria *Ohnmacht* e que a pessoa não é pura expressão do *Geist*, mas um conceito distinto. Nas páginas seguintes - através de uma análise do desenvolvimento da relação *Geist*/pessoa - tentaremos verificar essa hipótese nos últimos escritos.

## 7 PESSOA: DA EXPRESSÃO DO *GEIST* À FORMA DE COMPENETRAÇÃO

Se se lê atentamente Scheler, nota-se que, gradualmente no período intermediário e de maneira clara no último período, os termos pessoa e *Geist* são usados de forma distinta. A tese da *Ohnmacht* no último Scheler é referida ao *Geist*, enquanto a pessoa já no ensaio *Erkenntnis und Arbeit* de 1924 é definida como um centro real.

Durante o período intermediário, o *Geist* é definido como o sistema (*Inbegriff*) de atos intencionais puros (GW 13,229)<sup>31</sup> e há várias passagens em que *Geist* e pessoa são termos equivalentes. Além disso, o caráter da pessoa é referido não apenas ao homem, mas também a Deus, concebido como um espírito divino, uma pessoa dotada de vontade; aspecto este que estabelece uma ligação entre Deus e o homem, tanto que o homem se torna prova da presença de Deus.

---

<sup>31</sup> Essas páginas foram escritas por Scheler como rascunhos para as preleções em 1909 e revisadas em 1921. Sobre isso cfr. o que diz Frings em GW 13, 258.

## TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

Este vínculo entre pessoa/*Geist* e pessoa/Deus começa a se romper gradualmente até se tornar possível, mas não necessário; essa transição não é clara e há uma série de escritos que se encontram em uma situação intermediária. Novamente, o fato de não haver uma catalogação cronológica precisa dos manuscritos do *Nachlaß*, torna tudo mais difícil.

(p.86) É interessante comparar dois diferentes elencos dos centros reais: a) "1. *Geist*, centro pessoal 2. centro vital 3. centro de força" (GW 12,145); b) "centros de força, centros vitais e centros pessoais" (GW 8,359). No primeiro trecho, *Geist* é identificado com a pessoa e considerado um ente real, enquanto no segundo trecho o termo *Geist* desaparece, como se não pudesse mais ser identificado com o centro real correspondente à pessoa. No geral, os escritos presentes no volume 12 (GW 12,144-147) tendem a não distinguir *Geist* e pessoa (GW 12,145) e *Geist* se realiza apenas no centro pessoal, como se vê pelo fato de que é usado no singular: "o centro espiritual" (GW 12,181). No entanto, já há pontos opostos que visam colocar *Geist*, como atributo, em um nível diferente da pessoa: "*Geist* como atributo do *Ens* para si precede ontologicamente o seu centro pessoal" (GW 12,181). Ou seja, percebe-se que, apesar de *Geist* ainda ser impermeável em relação à vida, ele "se realiza apenas juntamente com a essência vital" (GW 12,144).

Algumas ambiguidades permanecem também no ensaio *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: aqui, às vezes, em relação ao homem, fala-se de "*geistiges*" *Wesen* e não de centro pessoal, como se o homem pudesse ser entendido como uma essência puramente espiritual e, portanto, impotente. Além disso, reaparece a tese já criticada segundo a qual "apenas tal essência é portadora do *Geist*" (GW 9,32). *Die Stellung des Menschen im Kosmos* também apresenta outras incongruências: nele, usa-se quase indiferentemente a oposição *Geist/Drang* e a oposição *Geist/vida*. A partir desta última oposição, da qual foi destacada a contraditoriedade, pode-se deduzir que a pessoa é o único momento em que o *Geist* se manifesta na esfera do ser finito. A partir da oposição *Geist/Drang*, pode-se deduzir a tese que considera não apenas a pessoa, mas também o centro de força e o centro vital como frutos da compenetração entre *Geist* e *Drang*.

No último período, a relação entre *Geist* e pessoa é colocada sob uma nova luz, de modo que a pessoa já não é mais a expressão finita do *Geist*. Em primeiro lugar, é preciso levar muito a sério os passos de *Erkenntnis und Arbeit*, onde a pessoa é considerada um dos três centros reais: centro real para Scheler significa ser fruto (p.87) da compenetração entre *Geist* e *Drang*, e onde há compenetração com o *Drang* supõe-se haver alguma forma de poder. Dessa forma, a pessoa é um "modo" distinto do "atributo" *Geist* e dotada de sua própria energia específica.

Infelizmente, à pergunta "como a unidade do *Drang* [...] se relaciona aos três centros principais ...; pessoa, centro vital, centro de energia", Scheler não responde imediatamente, mas remete à sua "Metafísica de próxima publicação" (GW 8,360). Os rascunhos manuscritos da Metafísica que correspondem à parte B do Bd. 11 se distinguem de *Die Stellung des Menschen im Kosmos* por uma maior coerência e precisão terminológica. As referências a *Sein und Zeit* também demonstram que é uma das últimas coisas escritas por Scheler. A pessoa não é mais como no Formalismo simplesmente o centro dos atos intencionais, mas se torna ele mesmo como forma da

compenetração: invertindo o que foi dito em GW 12,145 onde era o *Geist* a ser o sujeito da pessoa agora "a pessoa se tranforma, na compenetração de *Geist* e *Drang*, o sujeito de ambos" (GW 11,209). Tal presença constitutiva do *Drang* também se manifesta quando se afirma que cada compenetração de ambos "os atributos determina o tornar-se da personalidade. [...] A totalidade da compenetração de *Geist* e *Drang* é a pessoa de Deus" (GW 11,210). Por reflexo, resulta que "o *Geist* não é pessoal" e que a personalidade "é essencialmente conectada à vida e ao corpo" (GW 11,208).

Para excluir a presença perturbadora do *Drang* na pessoa, poder-se-ia enfatizar que a pessoa é inobjetivável, em qualquer caso em um plano completamente diferente da realidade física ou biológica, presumindo que a pessoa seja formada por uma quintessência distinta dos elementos que compõem os outros centros reais (forças, organismos). No entanto, o que diferencia a pessoa dos outros centros reais não é a existência de uma relação exclusiva entre pessoa e *Geist*, de modo que a pessoa seria uma substância etérea como uma concreção de um material extramundano como o *Geist*, ao contrário, *Geist* e *Drang* estão em uma posição equidistante em relação a ela: o *Geist* é "tão impessoal quanto o *Drang*" (GW 11,210).

(p.88) Pode-se concluir que com "Geist" geralmente foram confundidos dois conceitos distintos: o *Urgeist ohnmächtig*, atributo da Substância, e a pessoa sujeito da sublimação. No entanto, surgem uma série de perguntas: como algo que é absolutamente *ohnmächtig* pode ser real? E se o *Geist* em si é irreal e não está entre os seres do mundo, qual é o seu lugar ontológico? Além disso, em relação ao sujeito da sublimação e da compenetração: a pessoa é uma das possíveis formas de compenetração, ou a única possível?

Em referência ao último ponto, fica claro que se *Geist* e *Drang* são constituintes de cada centro real, então a pessoa será apenas uma forma particular de compenetração e apenas um dos possíveis sujeitos da sublimação; isso já estava implícito quando se destacou a existência de uma sublimação do centro inorgânico para o centro vital. Os três centros reais não podem ser reduzidos a um plano de *Geist* e a um plano de *Drang*, mas são a expressão de três diferentes modos de compenetração entre *Geist* e *Drang*, de três diferentes níveis de complexidade dessa compenetração. Essas três esferas do ser são autônomas entre si e caracterizadas por uma lógica específica própria, mas, no entanto, conectadas entre si em uma unidade dinâmica que não deixa espaço para o dualismo.

## **8 STATUS ONTOLÓGICO DO URGEIST E DO URDRANG: "O DRANG CERTAMENTE POSSUI EXISTÊNCIA, MAS EM SI MESMO AINDA NÃO É REALIDADE"**

O último Scheler, distinguindo entre pessoa e *Geist* e definindo a primeira como centro real dotado de *Macht*, evita os resultados niilistas aos quais iria inevitavelmente

TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

encontrar a ideia de um Deus completamente impotente.<sup>32</sup> Essa distinção determina, de fato, uma drástica redução da área de validade da *Ohnmacht*, que permanece circunscrita ao atributo *Geist* e não se refere mais a Deus, que - como a pessoa - é distinto dele e mantém seus atributos *poieticos*. A *Ohnmacht* é algo intrínseco ao *Geist* em si mesmo, faz parte (p.89) de sua natureza. Isso, como já mencionado, levanta novos problemas. Levar a tese da *Ohnmacht* até o fim significa conceber o *Geist* como algo incapaz de qualquer ação: o *Geist* em si mesmo não tem exceções à sua incapacidade de agir. Em Scheler, a atividade, ou seja, a *poieticidade*, é talvez concedida ao *Drang*: ao *Geist* resta apenas a capacidade de despertar no *Drang* o *non non fiat*: "O *Geist* pode realizar o que pensa, ama, afirma, quer apenas através da cooperação do *Drang*." (GW 11,192). Qual é então o lugar ontológico do *Geist*? A consequência que deve ser tirada da tese da *Ohnmacht* - e que Cassirer não aceitava - é negar um estatuto ontológico ao *Geist*: ser *wirk-unfähig* (GW 11,192) é sinal da falta de um ato próprio do ser (*actus essendi*), é indicador de não ser um ente. Algo semelhante ocorre também com o *Drang*: se o *Geist* é *ohnmächtig*, então o *Drang* denuncia em si uma falta igualmente grave: ele é uma energia desprovida de orientação e complexidade, que sem a presença do *Geist* cairia imediatamente no nada, sem nunca chegar à existência: "O *Drang* desde o início anseia por colocar um máximo de realidade - mas apenas o *non non fiat* do *Geist* na unidade da Substância permite que sua potencialidade se concretize e conecte seus projetos de fantasia com aqueles que são possíveis e têm sentido." (GW 11,192).

A tese da *Ohnmacht* destaca o estado de impasse em que *Geist* e *Drang* se encontram quando deixados sozinhos: "*Geist* e *Drang* só podem ser traduzidos em *actu* juntos, porque formam um paralelismo eterno na substância" (GW 11,214). Para chegarem à existência, *Geist* e *Drang* precisam um do outro: "Antes que o *Geist* se una ao *Drang*, é essencialmente incapaz de agir (*wirkunfähig*)<sup>33</sup> assim como o *Drang*, antes dessa junção, não tem fins racionais ou projetos." (GW 11,192). Mas seu surgimento simultaneamente é a interpenetração que dá origem aos três centros reais dotados de estatuto ontológico: força, vida e pessoa. O lugar ontológico de *Geist* e *Drang* em si está em seu ser atributos pré-reais, ou seja, condições do real em si irrealis e *ohnmächtig*. Irreal (p.90) aqui significa ser "inexistente como condição do real", ou seja, não ser uma forma, mas um atributo da substância.

Também em relação ao *Drang*, devem ser distinguidos dois conceitos: o *Urdrang* em si é impotente e irreal, e o *Drang* concretizado, onipotente. O *Urdrang* é um princípio pré-real: "Todo o ser real só é compreensível a partir [...] do tornar-se real de um ser pré-real e incapaz de objetivação, a partir de uma busca, de uma sede, de um impulso de realidade, [...] que não podemos compreender (o que seria absurdo) como objeto real." (GW 11,128). Ainda mais claro é em um trecho de *Erkenntnis und Arbeit* onde, criticando Dilthey, afirma-se que este não compreendeu que "o *Drang* e a *Durst* de realidade precedem o ser-real: o *Drang* possui certamente existência, mas em si não é ainda realidade" (GW 8,371). Scheler afirma que a realidade e a força são postas pelo

<sup>32</sup> É exatamente esse niquilismo o que constitui o *Leitmotiv* das críticas à tese da *Ohnmacht*, de Lenk a Weier.

<sup>33</sup> Cf. nota 23.

*Drang*, o que não significa que o *Drang* em si seja realidade e poder: isso implicaria, de fato, em uma capacidade autopoietica que não é do *Drang*: o ato desse colocar, como todo ato do *Drang*, implica sempre no não-não *fiat* do *Geist*.

*Drang* significa empuxo, pressão, impulso. O problema é entender se o *Urdrang* tem em si uma orientação original ou se, ao contrário, é completamente cego: uma pura força sem direção<sup>34</sup>. Existe uma direcionalidade original do *Urdrang* independente do *Urgeist*?

Para que haja uma interpenetração entre esses dois princípios, deve haver uma atração original de um para o outro. O *Urdrang* não possui capacidade orientativa autônoma que lhe permita se tornar uma entidade real, no entanto, mesmo independentemente do *Urgeist*, ele possui um desejo primordial em direção ao real: *Urdrang* e *Urgeist* são obrigados a se encontrar porque *Urdrang* tem desde o início um impulso para se fundir com o *Urgeist*, sob pena de recair no nada. (p.91) "É um erro pensar no *Drang* como algo indiferenciado, sem *Bild* e fantasia, não teleoclínico, indiferente à forma" (GW 11,122). O aspecto teleoclínico fundamental do *Urdrang* é o desejo do nada para o real, esta direção (*Ziel*) é também a sua lei fundamental, expressa na tendência para um aumento da complexidade com o mínimo de energia: "A orientação do *Drang* é para a realização de um máximo de realidade e formas qualitativas com o mínimo esforço e dispêndio de energia." (GW 11,186). Somente nesse sentido teleoclínico, nessa busca confusa pelo *Geist*, o "*Drang* está - mesmo sem o *Geist* - constantemente orientado" (GW 11,186).

Do mesmo modo deve-se ser capazes de encontrar no *Urgeist* um movimento original em direção ao *Urdrang*: o *Urgeist* experimenta a sua situação de impotência com sofrimento e dessa dor surge uma tensão em direção ao *Urdrang*. Essas duas tendências primordiais são a primeira manifestação das duas forças que estruturam a realidade: *Agape* e *Eros*.

## 9 A PERSPECTIVA ANTI-DUALISTA DO ÚLTIMO SCHELER.

O termo dualismo tem vários significados: se se refere a uma dualidade de princípios como na teoria da *hyle* e *morphé* de Aristóteles<sup>35</sup>, então Scheler também é um dualista, mas se dualismo significa a antítese entre duas substâncias ou entre dois princípios reais, então Scheler não é dualista. Scheler fala de uma infinidade de atributos da substância, no máximo se poderia teorizar como em Spinoza um paralelismo entre o atributo *Geist* e o atributo *Drang*, não um dualismo substancial. No

---

<sup>34</sup> Tal imagem do *Drang* é, na minha opinião, o defeito daquelas que seriam as ótimas análises de P. Good (op. Cit.).

<sup>35</sup> Tanto Cassirer quanto Bassenge fazem um interessante confronto entre os dois princípios aristotélicos e os de Scheler. Cassirer individua a diferença na ausência de teleologismo da visão de Scheler. Me parece que se for negada a possibilidade de um ser ideal e for concebido um ser somente como *sínolo* de *hyle* e *morphé*, se percebera muita proximidade com a tese de Scheler.

entanto, mesmo a tese do paralelismo de Spinoza - que implica a impossibilidade de um atributo influenciar o outro, como na tese de que apenas uma ideia pode ser a causa de outra ideia ou um corpo de outro corpo - acaba sendo estranha à abordagem de Scheler, onde se parte do pressuposto que o *Geist* recebe energia (p.92) do *Drang* e o *Drang* pode ser orientado pelo *Geist*, mais ainda: não apenas se fala de influência, mas de compenetração. Em Scheler, o real é sempre a expressão da compenetração entre *Geist* e *Drang*.

A perspectiva em que Scheler se movia - e que visava desbloquear o dualismo mente-matéria - era a do superamento da oposição idealismo-realismo. O pensamento contemporâneo tem sido relutante em relação a essa perspectiva, quase inconscientemente aprisionado em uma concepção da realidade dominada por dois princípios opostos que - usando a terminologia desatualizada de Hans Driesch - poderiam ser chamados de mecanicismo e *enteléquia*. Brentano e Husserl com a distinção entre fenômenos físicos e psíquicos ou melhor com o conceito de intencionalidade e a retomada do conceito de consciência permanecem dentro daquela perspectiva do espelhamento criticada no famoso ensaio de Rorty. Mas até mesmo as tentativas de superar o dualismo cartesiano feitas pela filosofia analítica, por exemplo, na figura de Ryle, dão a impressão de interpretar a virada linguística como substituição do paradigma husserliano de consciência pelo de linguagem, e principalmente de concentrar sua crítica no conceito de mente sem fazer o mesmo pelo conceito de mecanicismo: o espírito é comportamento e não se refere a uma entidade metafísica adicional; isso seria equivalente a hipotetizar que existe "o fantasma na máquina"<sup>36</sup>. No entanto, por que Ryle fala de máquina, por que ridiculariza apenas a ideia de espírito e não a de mecanicismo? Em um livro sobre os desenvolvimentos da mecânica quântica, talvez discutível, mas estimulante, Paul Davies e John Gribbin sobre essa observação de Ryle observam: "hoje, no final do século XX, podemos ver que Ryle estava certo em criticar a ideia do fantasma na máquina, mas não porque não há fantasma, e sim porque não há máquina".<sup>37</sup>

123

Scheler, quando propõe a superação do idealismo-realismo, afirma com Berkeley que a matéria não existe e, contra Berkeley, que não existe "em si" nem mesmo a mente. Se propomos superar o dualismo (p.93) mente/matéria eliminando um dos termos, o que resta é automaticamente absolutizado, pois deve possuir - pelo menos potencialmente - as características atribuídas ao outro; se permanecermos coerentes com essa premissa, então a distinção entre idealismo e realismo acaba parecendo uma diferença de perspectivas: uma matéria que pensa ou um pensamento que se materializa. Pode-se pensar em uma entidade única, mas é problemático identificá-la como um ser: há uma articulação do real difícil de explicar a partir de algo que, seja lá o que for (matéria, consciência, jogo linguístico etc.), permanece no plano ontológico. Spinoza, quando torna matéria e pensamento atributos e remete à Substância como momento unificador, segue na direção certa e dá um passo significativo em direção à

---

<sup>36</sup> G. Ryle, *Lo spirito come comportamento* (1949), Torino 1955.

<sup>37</sup> Davies & Gribbin, *The Matter Myth*, New York 1992, p. 309.

superação do dualismo. No entanto, uma série de problemas também surgem quando se coloca "essa coisa" não tanto acima do plano do ser, mas no plano da Perfeição, e começa-se a adorá-la como um Ser parmenidiano, quando se acaba, como diz Cassirer, por contrapor à tempestade a calma de um plano eterno e imóvel. Mesmo que não se caia no dualismo, como em Spinoza, permanece o problema de explicar o problema da história. Hegel confronta esses problemas buscando animar a Substância de Spinoza, mas mesmo aqui temos a impressão de que, no final das contas, se tenta reduzir tudo a um único princípio incapaz de dar conta de forma convincente da "natureza", e suspeita-se novamente que se esteja absolutizando um dos polos do dualismo.

Em Scheler, permanece uma forte aversão ao idealismo: o que é a sua tese da *Ohnmacht* do Geist, senão um ataque direto a Hegel, segundo o qual a ideia é "potência substancial"? Sua tentativa move-se precisamente lutando em duas frentes na tentativa de superar as teses opostas do idealismo/realismo em suas múltiplas variantes, que no final parecem ter encontrado um acordo tácito para compartilhar o mundo segundo os princípios do mecanicismo e da entelequia. (p.94) A posição de Scheler poderia então ser lida como um desenvolvimento da perspectiva aberta pelo último Schelling<sup>38</sup>.

## 10 A CORRELAÇÃO ENTRE O SO-SEIN E O DA-SEIN E A CRÍTICA AO SER IDEAL

Muitas das interpretações dualistas baseiam-se na tese do período intermediário segundo a qual o *Geist* coloca o *So-sein* e o *Drang*, o *Da-sein*.<sup>39</sup> Essa distinção teve

---

<sup>38</sup> Sobre o problema da superação do dualismo, parece-me importante a prospectiva de Peirce quando, com a teoria do triângulo semiótico, afirma que tudo é sinal, porém acrescenta logo que todo o sinal pode tornar-se por sua vez um interpretante ou um objeto: isso quer dizer que tudo é sinal, mas também interpretante ou objeto segundo o ponto de vista. Esse tema foi desenvolvido a propósito do tema da interpretação por Royce em *The Problem of Christianity*. Apesar do êxito idealista, a interpretação de Peirce oferecida por Royce mostra pontos interessantes que encontram uma analogia com as posições de Scheler, sobretudo no seu ponto de partida: o que refuto na alternativa sensualismo/racionalismo que acaba fazendo depender a capacidade cognitiva exclusivamente ou da *perception* ou da *conception*.

<sup>39</sup> Essa tese é levada às extremas consequências por Lenk que supõe duas esferas do ser separadas que fazem referência ao *So-sein* (*Geist*) e ao *Da-sein* (*Drang*). Além do mais, identifica a esfera do *Da-sei* com o *Real-sein* e, portanto, com a *Wirkfähigkeit*, para concluir que já no período intermediário o *Geist* e a esfera do *So-sein* era caracterizada pela *Ohnmacht* (Lenk, 16). Que sejam perceptíveis também no período intermediário embriões dessas teses é certo, mas o que escapa a Lenk é que a tese da *Ohnmacht* é desenvolvida exatamente em conexão com a superação da oposição ôntica entre *So-sein* e *Da-sein* e não como reforço de tais oposições. Entre os tantos que recentemente repropõem esse dualismo entre ser ideal e real, basta citar Escher di Stefano: "O último Scheler traduz a sua desilusão axiológica em relação ao dualismo metafísico de realidade cega e espírito impotente, colocando ao lado do mundo ideal do espírito, do mesmo modo original e irreduzível, da realidade instintiva e legitimando ao lado da *realidade ideal a realidade existencial*" (Op. Cit. P. 285).

## TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

consequências em todas as áreas abordadas por Scheler: da antropologia à teoria do conhecimento, (p.95) à história (onde por trás dos fatores ideais é identificado o *Geist* e por trás dos reais o *Drang*). A própria redução fenomenológica é desenvolvida nesse sentido como a suspensão do ser real para se dirigir ao ser ideal, ao mundo das essências puras. No entanto, essa oposição entra em crise nos últimos escritos.

No período intermediário, fala-se primeiramente apenas do dualismo ontológico: "A distinção entre *Wesen* e *Dasein* é, dentro de todo ser relativo, uma diferença ontológica", o dualismo ontológico é excluído uma vez que no Ser absoluto "*Dasein* e *Wesen* se unificam" (GW 5,98). A diferença ontológica permanece posta "no ser das coisas em si e não em nosso intelecto". Contudo, já neste período se manifesta em forma embrionária também uma perspectiva diferente: a tese expressa na "terceira evidência" - segundo a qual todo possível ser possui necessariamente um *Wesen-sein* ou *Wassein* (essência) e um *Dasein* (existência) (GW 5,96) - resulta discordante em relação às afirmações anteriores. Se cada *So-sein* está necessariamente conectado a um *Da-sein*, como é possível uma esfera de *So-seiende* e outra de *Da-seiende* separadas entre si?

O último Scheler faz uma mudança nítida neste ponto, negando não apenas o dualismo ontológico, mas também o ôntico. Ao contrário do que afirmava antes, ele afirma que é uma distinção relativa apenas à mente e não aos entes: "valor, *Dasein* e *Sosein* são separáveis, mas apenas no *Geist* e através do *Geist*, não em si mesmos" (GW 11,242). Scheler escolhe dar o máximo desenvolvimento à tese da correlatividade entre *So-sein* e *Da-sein*: uma essência ou um *Wert-sein* são sempre a essência ou o valor de um *Da-sein* e vice-versa (GW 11,125)<sup>40</sup>. Isso significa que não existem essências ou valores em si, independentemente dos atos que os apreendem, porque não há uma independência ontológica entre ato e essência. De maneira imprecisa, pode-se certamente dizer que 1 e 2 são um "*Sein*" ideal, mas apenas se se quer dizer (p.96) que são um "*So-sein*"<sup>41</sup> ideal, objeto do *Wissen* e dos atos cognitivos. O *So-sein* não é um ser, mas uma componente do ser e, como tal, sempre em correlação com um *Dasein*. O que resulta fora dessa correlação é apenas um ente fictício (GW 11,241). Onticamente, há uma correlatividade entre essência, existência, valor e ato; no entanto, isso não exclui que em um plano puramente gnoseológico seja possível distingui-los uns dos outros e considerá-los de maneira autônoma. Ao fazê-lo, Scheler se volta contra Bolzano e Husserl: "Contra toda falsa teoria de uma completa independência do ser do ato do ser da essência e do ser do *Dasein*, [...] afirmamos a unidade estrutural indissolúvel entre esses três componentes" (GW 11,225). Eles são um ente, ou o ser, apenas como unidade, nunca separadamente.

O último Scheler coloca em crise a tese de um *Drang* que estabelece o *Dasein* e de um *Geist* que estabelece o *So-sein*, quando afirma de um lado que o *Drang* também estabelece o *zufälliges Sosein* (GW 11,128; 9,81;8,360)<sup>42</sup> e portanto tem uma função constitutiva também para a essência, e de outro que o *Geist* influencia também o *Dasein*

<sup>40</sup> Não se deve esquecer que aqui Scheler fala também de valor; de fato, a tese de um dualismo ôntico entre *So-sein* e *Da-sein* é substituída com a da tríade indissolúvel do ser: *Wert-sein*, *Da-sein* e *So-sein*.

<sup>41</sup> Scheler, porém, às vezes fala de *Wesen-sein*, o que não deve ser entendido com *Sein* da *Wesen*. Ambígua também é a expressão *Real-sein* (por ex. GW 11, 227).

<sup>42</sup> O primeiro a dar-se conta da importância desse ponto foi Blassenge, op. Cit.

determinando seus limites de possibilidade: sua função torna-se a de estabelecer limites à *Drangphantasie*, limitando-se a ser um princípio que mantém a realidade contingente no quadro do que é possível em relação à essência; além disso, o *Geist* se revela incapaz de estabelecer o *So-sein* por si só: "O *Geist* como princípio inativo produz *Wesenheiten* apenas motivado pela direção do *Drang*, nunca independentemente dela" (GW 11,190). Isso implica uma interdependência entre ideias e *Drang*: "O *Drang* e as ideias [...] se determinam reciprocamente" (GW 11,262).

Se as ideias implicam a energia do *Drang*, então não é possível hipotetizar um mundo de ideias, uma substância espiritual etérea, independente do *Drang*: as ideias, ao contrário, sempre pressupõem ambos, *Geist* e *Drang* (p.97). Não existe mais um reino de essências ideais independentes e opostas ao *Drang*, porque o *Drang* é parte constitutiva da essência: "a essência já pressupõe, em sua delimitação das outras essências, o *Dasein* do *Drang*" (GW 11,89). A tese da correlatividade entre *So-sein*, *Dasein* e *Wert-sein* e a da cooperação entre *Geist* e *Drang* levam a negar a possibilidade de um ser ideal: "Negamos da maneira mais resoluta que exista um ser ideal como região autônoma do ser" (GW 11,241).

As consequências dessa mudança são notáveis, embora em Scheler não estejam completamente explícitas. Em primeiro lugar, a interpretação da redução fenomenológica como colocação entre parênteses do *Drang* e da realidade entra em crise: cancelar o *Drang* significaria também anular as essências. A redução fenomenológica, portanto, parece cada vez mais como a colocação entre parênteses não do *Drang* e da realidade, mas daquele nível de realidade correspondente à estrutura pulsional do centro vital.

Por trás desta mudança, há uma clara distância de Husserl. O último Scheler expressa claramente sua insatisfação com uma concepção dualística do ser que opõe um "ser real" a um "ser ideal" (GW 11,227) e que ressurge em Husserl (GW 11,225). Esta tese do "ser ideal" pode ser atribuída à ideia cerebral de Bolzano, que temporariamente desviou a filosofia alemã em um falso caminho (GW 11,120). Essa distinção começa com Lotze e se torna cada vez mais nebulosa, mas influente com Bolzano, Rickert e Husserl (GW 11,240). Se, a princípio, Scheler parece limitar sua crítica a Husserl às Ideias I (GW 7,311), posteriormente fica claro que essa crítica se estende também às Investigações Lógicas, onde já estariam presentes os embriões da "virada idealista": "Husserl chega à hipótese das <espécies ideais> por meio de uma falsa teoria da abstração (cf. a segunda das Investigações Lógicas)" (GW 11,241)<sup>43</sup>. Em outras palavras, a crítica (p.98) à teoria da abstração tem como objetivo a tese husserliana da essência como universal: é aqui - a partir dessas teses das Investigações Lógicas - que se desenvolve o neoplatonismo de Husserl. "A tese de Husserl de que o vermelho é uma espécie ideal, distinta deste *So-sein* é um falso <platonismo>" (GW 11,248). Em contraste com essas teses, Scheler afirma a imanência da espécie no objeto

---

<sup>43</sup> Essa crítica é já presente no livro de 1906 improvisamente retirado da impressão e não mais publicado.

e a relatividade do *Dasein* do objeto (GW 11,242). A essência não é um "ser ideal" em oposição a um "ser real": a partir do fato de que a essência é um objeto independente da pesquisa, não se pode deduzir "que há também um modo de ser independente da essência" (GW 11,226). Separar a essência do *Dasein* e fazê-la pairar acima dele em um mundo autônomo do ser ideal significa ir muito além de considerar essência e *Dasein* como entidades distinguíveis (GW 11,226).

## 11 A HERESIA DA *OHNMACHT* E A CRÍTICA À METAFÍSICA DAS IDEIAS ANTE RES

Existem vários aspectos subversivos na tese da *Ohnmacht* que escapam completamente a muitos intérpretes, como Lenk, por exemplo. Brenk, embora não os compartilhe, desenvolve uma excelente análise das posições de Scheler e chega à importante conclusão de que elas são completamente incompatíveis com as da metafísica tradicional. Quando a monografia de Brenk foi publicada, ela certamente soava, e de fato assim era entendida, como uma crítica. Hoje em dia, porém, ela testemunha o caráter inovador e a distância da posição de Scheler em relação ao pensamento metafísico tradicional.

O erro principal de toda a metafísica tradicional, para Scheler, é supor que "as formas mais elevadas do ser aumentam, quanto mais elevadas são, não apenas em sentido e valor, mas [...] também em força e poder" (GW 9,51). Um segundo erro é o teleologismo, visto que, considerando as formas mais elevadas do ser como perfeitas, eternas, imutáveis e ao mesmo tempo dotadas de poder, se chega "à visão teleológica do mundo, ou seja, a um insustentável sem sentido" (GW 9,51).

Para estas teses, Scheler opõe a da *Ohnmacht*. A metafísica tradicional atribui uma energia (p.99) e um poder originários às ideias e à *Vernunft* (GW 12,58), enquanto Freud mostrou que, pelo contrário, é o *Trieb* que possui a energia originária. O mesmo pode ser dito sobre os fatores ideais e reais da história, onde Scheler claramente é atraído pela crítica de Marx a Hegel e tenta encontrar uma solução intermediária.

Já foi visto como o *Geist* divino é deposto: "O poder criativo, do qual todas as imagens e coisas deste mundo originam-se [...] não pode ser o *Geist* em si mesmo. Nós o chamamos de *Drang*" (GW 12,37, cf. também 11,221). Ao reverter a tese do *noûs poiéticos* em *Ohnmacht*, Scheler se afasta da teoria tradicional da hipóstase a que, em vários aspectos, foi devedor no período intermediário: a hipóstase não se refere mais a um *Geist* identificado com a pessoa, mas à direção de um Absoluto em desenvolvimento que inclui em si mesmo também o *Drang* e que tende a se tornar pessoa<sup>44</sup>.

Provavelmente não está errado conectar *Geist* com termos como forma, diferenciação e sentido. Tendo em mente a distinção entre *Geist* e pessoa, é limitante interpretar a atribuição de forma ou sentido como "intencionalidade", ou mesmo restringir a conexão indiscutível *Geist*/ideias dentro da *Wesenserkenntnis*: isso

<sup>44</sup> Utilizo o termo "hipóstase" levando em consideração Levinas, cfr. por ex.: *Il tempo e l'altro* (1949), Genova 1987 e *Totalità e infinito* (1961) Milano, 1977.

representa mais uma vez o nível correspondente ao centro pessoal, não ao *Geist*. É a pessoa, Deus ou homem, que possui a capacidade de *Erkennen* e de abrir-se à *Wesenserkenntnis*, não o *Geist* em si. Além disso, mesmo no caso da pessoa, a *Wesenserkenntnis* não pode ser considerada um caráter central; isso significaria permanecer dentro de uma abordagem gnoseológica que Scheler claramente contesta.

Dito isso, a conexão entre *Geist* e ideias permanece essencial, mas deve ser reinterpretada em outra direção: não em relação à *Wesenserkenntnis*, mas em relação ao *Drang*; não em relação à tese do *Geist* que coloca a tranquilidade, mas em relação à tese das ideias como ferramenta da interpenetração entre *Geist* e *Drang*.

(p.100) Scheler afirma que o "*Geist* humano é o que torna possível os vários tipos de *Teilhabe*" (GW 11,216). Portanto, uma vez que o "*Geist* divino é apenas o poder de criar ideias, então nosso conhecimento das ideias é uma recriação, não uma apropriação delas como objetos. No entanto, as ideias também não são reproduções. As ideias são produzidas espontaneamente e simultaneamente compreendidas [...] pelo homem através da recriação" (GW 11,91). A combinação desses dois trechos permite esclarecer melhor o significado de cada um: se o *Geist* divino é o poder de produzir ideias, o *Geist* humano é caracterizado como *Teilhabe*, como capacidade de participar dessa criação. Assim, alcança-se uma primeira delimitação geral do conceito de *Geist* entendido como potencialidade de criar ou participar de ideias: "O *Geist* é a capacidade passiva de produzir ideias, profenômenos, valores, orientação" (GW 11,189).

As ideias tornam-se as ferramentas da ação modeladora/inibidora do *Geist* no ato da interpenetração com o *Drang*: os projetos, os esboços na base do *Lenken* e *Leisten*. O *Geist*, através das ideias, expressa sua função contida em relação à fantasia (que em Scheler é uma atividade do *Drang*), tanto em referência à pessoa (*Wesenserkenntnis*) quanto em referência à *Triebstruktur* (sensibilidade). Mas tais ideias, reduzidas a serem esboços e rascunhos criados no momento, não são mais as *ideae ante res*. Ao negar a tese do *noûs poieticós*, Scheler se opõe a todas as formas de neoplatonismo (incluindo Husserl e Bolzano) que postulam um mundo de *ideae ante res* autônomo e independente da história, e abre caminho para sua tese das *ideae cum rebus*.

Pode-se pensar que isso seja válido apenas em relação ao *Geist* humano e não ao divino: as ideias na Substância poderiam ser entendidas à maneira de Agostinho ou Descartes como eternas e imutáveis, ou em todo caso independentes do *Drang*, mas isso é negado por Scheler: "A cinética das ideias entre si tem lugar também na Divindade sob o estímulo do *Drang*, que seleciona e constrói suas imagens seguindo as direções de seus impulsos" (GW 11,246).

O esforço do último Scheler é alternativo à metafísica tradicional. Ao mesmo tempo, é alternativo a todas as várias posições que, criticando corretamente alguns aspectos da metafísica tradicional, (p.101) acabam negando a possibilidade de um pensamento metafísico, ou até mesmo da filosofia em geral. Sob o fogo cruzado dessas duas visões, Scheler permanece fiel à sua convicção mais profunda: a necessidade de continuar refletindo a partir do espanto da razão diante da pergunta: "por que o ser

## TRADUÇÃO

CUSINATO, G. A tese da impotência do espírito e o problema do dualismo no último Scheler.

em vez do nada?<sup>45</sup>, um espanto que mantém aberta a legitimidade do discurso filosófico e, ao mesmo tempo, revela-se subversivo em relação às suas múltiplas dogmatizações.

Submetido: 17 de junho de 2023

Aceito: 15 de julho de 2023

---

<sup>45</sup> Essa pergunta que foi feita por Leibniz e Schelling, é reproposta também no famoso texto de Heidegger “Che cos’è metafísica” de 1929. Scheler coloca-a ao centro da própria reflexão desde 1920, identificando na *Verwunderung*, atitude própria de que permanece encantado por essa interrogação, a raiz última da dimensão metafísica (cf. GW 5, 134).

TRADUÇÃO

## Para uma fenomenologia das afeições: Martín Heidegger e Max Scheler<sup>1</sup>

### Hacia una fenomenología de los afectos: Martín Heidegger y Max Scheler

Jesús Adrián Escudero

Universidade Autònoma de Barcelona<sup>2</sup>

Tradutor

Vitor Matias

Faculdade Cruzeiro do Sul<sup>3</sup>

#### RESUMO

O mundo das afeições<sup>4</sup> e das emoções ocupa um posto certamente secundário na história da filosofia. Seu caráter difuso e ambíguo não se enquadra no modelo clássico de filosofia inspirado na certeza do conhecimento matemático. De mãos dadas à irrupção da fenomenologia, tratamos de mostrar como se produz uma reabilitação do componente afetivo e corporal da existência humana; a tal afeto, tomamos em conta o significado filosófico que Heidegger e Scheler outorgam respectivamente aos sentimentos da angustia e do amor ao momento de abrir e compreender o mundo.

#### PALAVRAS-CHAVE

Afeições; fenomenologia das afeições; Heidegger; Scheler

---

<sup>1</sup> O presente texto se enquadra no projeto de investigação *Guia de Leitura de Ser e Tempo de Martin Heidegger* (HUM2005-05965).

<sup>2</sup> Email: [Jesus.Adrian@uab.cat](mailto:Jesus.Adrian@uab.cat), Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9613-043X>

<sup>3</sup> E-mail: [VitMat001@gmail.com](mailto:VitMat001@gmail.com)

<sup>4</sup> *Afectos* foi traduzido por *afeições* em vez de afetos para preservar o sentido do termo, a saber, algo próximo da categoria paixão no sentido aristotélico. [NT]

Tradutor

Vitor Matias

Toledo, n.º 6, v. 1 (2023) p. 130-136

## RESUMEN

El mundo de los afectos y de las emociones ocupa un puesto ciertamente secundario en la historia de la filosofía. Su carácter difuso y ambiguo no suele encajar en el clásico modelo de filosofía inspirado en la certeza del conocimiento matemático. De la mano de la irrupción de la fenomenología tratamos de mostrar cómo se produce una rehabilitación del componente afectivo y corporal de la existencia humana; a tal efecto, tomamos en consideración el significado filosófico que Heidegger y Scheler otorgan respectivamente a los sentimientos de la angustia y del amor a la hora de abrir y comprender el mundo.

## PALABRAS CLAVE

afectos; fenomenología de los afectos; Heidegger; Scheler

## INTRODUÇÃO

O mundo das afeições e das emoções ocupa uma posição decerto secundária na história da filosofia. Seu caráter difuso e ambíguo não se enquadra num modelo de pensamento como o ilustrado que exalta a racionalidade matemática e o rigor geométrico. Mas, como o recorda Berlin, a vida humana acaba por possuir seus próprios métodos e técnicas de análise, seus próprios critérios de sucesso e fracasso.<sup>5</sup> Apenas recentemente foi posta manifesta a debilidade do compromisso exclusivo com este tipo de exatidão matemática. A medicina clínica, a ecologia, o feminismo e a arte contemporânea, entre outros movimentos intelectuais e sociais, voltaram sua atenção a questões de ordem prática, moral, emocional e afetiva. Uma vez descartado o mito da estabilidade [matemática], se desvanece o sonho de eterna clareza abre-se a possibilidade de retomada do contato com a experiência [da vida] cotidiana em sua imensa prodigalidade.

É neste ponto onde se entrecruzam planejamentos tão distintos como as análises do *Lebenswelt* [mundo da vida] que se realizam desde a fenomenologia social de Schütz, Berger e Luckmann, aos estudos etnometodológicos de Garfinkel e Goffman e aos estudos sobre a família que encontramos em representantes da Escola de Frankfurt até a crescente recuperação das diferentes artes de existência clássicas que se produzem em torno do conceito foucaultiano de ética do cuidado (como, por exemplo, nos caso dos trabalhos de uma Martha Nussbaum<sup>6</sup>). E, se abandonarmos a esfera da

<sup>5</sup> BERLIN, Isaiah. *The Sense of Reality*. Giroux, Nueva York, 1996, p. 40-41. Na mesma linha de reivindicação da variedade da vida prática se situa o recente livro de Stephen Toulmin, *Regresso à Razão: O debate sobre a Racionalidade e a Experiência e a Prática Pessoais no Mundo Contemporâneo*. Península, Barcelona, 2003, esp. p. 255-309.

<sup>6</sup> NUSSBAUM, Martha. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Paidós, Barcelona, 2003, p. 591-622.

## TRADUÇÃO

ESCUADERO, J. A. Para uma fenomenologia das afeições: Martín Heidegger e Max Scheler

filosofia, basta visar a miríade daqueles livros de autoajuda que invadem os quiosques de qualquer aeroporto, nas revistas de decoração que exaltam as virtudes do Feng Shui, na expansão das práticas do Budismo zen e a ascensão das consultorias filosóficas para nos darmos conta da fragilidade dos vínculos humanos e das profundas carências afetivas que demonstram os indivíduos da contemporânea sociedade líquida.<sup>7</sup> Um diagnóstico da constelação afetiva do século XX, não muito distante do elaborado por Robert Musil em *O homem sem Qualidades* e Thomas Mann em *A montanha Mágica*, para citar dois escritores contemporâneos de Heidegger e Scheler que, como esses dois gênios vulcânicos de filosofia, souberam pressionar o vazio existencial de um tempo marcado pelo desencanto coletivo.

Nesse contexto, resultam tremendamente interessantes tanto as análises de Heidegger sobre a angústia, o aborrecimento e a mecanização<sup>8</sup> como as investigações de Scheler sobre o sentimento da simpatia e do amor, pois ambos assentam as bases do que podemos chamar de uma fenomenologia das afeições que põe a nu os fatores emocionais que animam e atravessam a existência humana. A partir daqui, dividimos nosso texto em duas seções: 1) Em primeiro lugar, recordamos a desconfiança que a filosofia moderna mostra possuir em relação ao âmbito emocional (como no caso de Descartes, Leibniz e Kant) e depois chamamos a atenção sobre os primeiros passos que alguns pensadores deram precisamente na direção contrária (desde Montaigne e Pascal até Kierkegaard e Nietzsche). 2) Em segundo lugar, intentamos mostrar como junto à irrupção da fenomenologia se produziu uma reabilitação do componente afetivo e corporal da existência humana; com efeito, tomamos em consideração o significado filosófico que Heidegger e Scheler outorgaram respectivamente aos sentimentos do aborrecimento e do amor à hora de abrir o mundo e estabelecer relações com outras pessoas.

## 1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS

O universo das afeições e emoções não goza de boa fama na história da filosofia: estigmatizado desde Platão e encurralado por Descartes por sua incapacidade de aportar conhecimento verdadeiro, vemos que os sentimentos como o amor, o ódio, a vergonha, a alegria e o ódio não possuem lugar entre as grandes teses dos tratados filosóficos. Seu caráter difuso e ambíguo não se encaixa no modelo de filosofia inspirado na certeza do conhecimento matemático. Desde esta perspectiva os sentimentos são considerados atos borrados que nublam a clareza do pensamento racional e que, portanto, carecem de toda força epistemológica. Estamos, como Scheler

---

<sup>7</sup> Para um retrato sociológico desta sociedade líquida e pós-moderna, veja, por exemplo, BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*. Fondo Cultura Económica, Madrid, 2006, p. 15-57 e LIPOVETSKY, Gilles. *La Era del Vacío*. Anagrama, Barcelona, 1994, p. 79-135.

<sup>8</sup> *Maquinación* foi traduzido por *Mecanização* em vez de *Maquinação* pois o último traz consigo o sentido de simulação, sub-repção, plano maligno, enquanto o primeiro traduz corretamente o sentido de revolução tecnológica. [NT]

aponta em seu *O Formalismo da Ética e a Ética Material dos Valores*, ante a clássica divisão entre sensibilidade e razão. Uma divisão que começa a fraturar-se na segunda metade do século XIX com autores como Schopenhauer, Kierkegaard e Nietzsche que mergulharam na profundidade dos sentimentos metafísicos e nas forças dionisíacas como elementos primordiais da existência humana, elementos que começaram a aflorar no idealismo alemão.

Mas, sem dúvida pertence a Pascal o mérito de ter outorgado aos atos emocionais um estatuto propriamente ontológico e considerar que os sentimentos constituem um componente fundamental do homem. O famoso pensamento pascaliano “o coração possui razões que o entendimento não compreende”<sup>9</sup>, mostra que o coração obedece a uma lógica própria que abre o mundo de modo que [este] permanece inacessível à razão, assim como o ouvido e o escutar são cegos às cores; ademais, a razão repousa sobre o saber do coração e dos instintos. O coração é movido sentimentos enquanto a razão é guiada por demonstrações. Em outras palavras, o coração é capaz de conhecer as verdades da alma, enquanto a razão é capaz de conhecer as verdades da natureza. E a cada um destes modos de conhecer corresponde um tipo diferente de espírito: o espírito perspicaz capta a riqueza insondável da vida (como o poeta, o músico, o filósofo); inversamente, o espírito geométrico estabelece relações causais entre os fatos (como o economista médio e o cientista pragmático). Como o aponta Scheler em sintonia com Pascal, “me encontro em um mundo enorme de objetos sensíveis e espirituais que colocam meu coração e minhas paixões em eterno movimento; sei tanto sobre os objetos que conheço pela percepção ou representação como tudo aquilo que quero, faço, amo ou odeio”.<sup>10</sup> Definitivamente, as leis do coração proporcionam uma abertura efetiva do mundo que desvela as relações que estabelecemos com ele de uma maneira mais própria e genuína.

133

## 2 HEIDEGGER E SCHELER SOBRE A ABERTURA AFETIVA DO MUNDO

Não se trata de explorar os elementos doutrinários de Scheler que estão presentes em Heidegger e vice-versa, nem da estima que ambos os pensadores dispensavam reciprocamente. Heidegger reconhece que, após Aristóteles, Max Scheler foi o primeiro que acreditou na possibilidade de uma interpretação ontológica do Afetivo<sup>11</sup>; e Scheler, em seu amplo comentário a *Ser e Tempo*, destaca a originalidade da análise heideggeriana da disposição afetiva do Dasein.<sup>12</sup> Nos interessa, assim, mostrar como ambos os autores insistem na força reveladora e na capacidade de abertura do afetivo,

<sup>9</sup> PASCAL, Blaise. *Pensamientos*. Orbis: Barcelona, 1977, frag.277.

<sup>10</sup> SCHELER, Max. *Ordo amoris*. En *Gramática de los sentimientos*. Crítica: Barcelona, 2003, p. 63.

<sup>11</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer: Tubinga, 1957, p. 139

<sup>12</sup> Cf. SCHELER, Max. *Späte Schriften*. Francke, Berna y Munich, 1976, p. 300ss. Para más información, véase Raúl Gabás, “La fenomenología de los sentimientos en Max Scheler”, *Enrahonar* 34 (2002), p. 33-35.

TRADUÇÃO

ESCUADERO. J. A. Para uma fenomenologia das afeições: Martin Heidegger e Max Scheler

e, se a angústia e o aborrecimento heideggeriano nos lançam ao mundo em sua fática nudez, encontramos o amor scheleriano que nos abre para a realidade do outro.

O problema de como o Dasein se insere no mundo é abordado preliminarmente na primeira seção de *Ser e Tempo* e amplia-se após e através da discussão da temporalidade. O problema do mundo cobra nestes parágrafos uma importância fundamental. Entre os diferentes existenciais que constituem a existência humana destaca-se particularmente a capacidade de disposição afetiva (*Befindlichkeit*) de abrir um espaço de jogo. Daqui que a força desveladora deste existencial da afeição, apesar de sua cooriginariedade com a compreensão e a fala, possui especial importância na articulação de *Ser e Tempo*.<sup>13</sup> Os estados de ânimo gerais como a angustia, a inquietude, o aborrecimento e a depressão se diferenciam dos afetos concretos como o medo, a alegria e a ira em que não se dirigem a algo concreto e determinado. A diferença dos afetos que remetem a situações específicas, as disposições afetivas revelam como se vai a um em geral. Em outras palavras, abrem de maneira imediata toda uma situação vital, todo um horizonte de experiência, opiniões e desejos que nunca logramos objetivar, que escapam a qualquer intenção de determinação objetiva.

Neste sentido, Heidegger retoma o tema da disposição afetiva para mostrar como as afeições revelam o mundo sem intervenção de nenhum ato explícito da reflexão. Na conferência “*O que é a Metafísica?*” reaparece a disposição afetiva fundamental da angústia e se alude de passagem o fenômeno do aborrecimento, um fenômeno a que lhe dedica boa parte das lições do semestre de inverno de 1929-30, *Os Conceitos Fundamentais da Metafísica*.<sup>14</sup> Mas, por quê Heidegger dedica tanto espaço para discutir sobre o fenômeno do aborrecimento? As reflexões em torno do aborrecimento põem manifesta a verdadeira natureza da racionalidade tecnológica: sua vontade de domínio e controle. O mundo e as relações humanas são reduzidos a puras engrenagens. Neste sentido, o aborrecimento oferece a possibilidade de romper as engrenagens de um mundo publicamente estruturado. Quando nos tornamos prisioneiros do aborrecimento, a racionalidade tecnológica deve fazer frente a algo que pode controlar. E isto significa que de alguma maneira nos libertamos de seu domínio. Apesar destas lições serem de 1929, encontramos nelas uma surpreendente antecipação do diagnóstico que Heidegger oferece anos mais tarde em suas célebres conferências sobre a essência e a técnica. Incluso nas crípticas *Contribuições à Filosofia* se reconhece o papel fundamental dos afetos: “Todo pensamento essencial exige que suas reflexões e proposições sejam extraídas a cada vez, como o mineral, de algumas afeições

---

<sup>13</sup> Assim, por exemplo, Tugendhat não possui problemas em reconhecer que o reconhecimento da força desveladora das afeições seja talvez um dos descobrimentos mais importantes de Heidegger.

<sup>14</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1992, p. 89-250.

fundamentais. Se essas afeições fundamentais cessam, tudo se torna uma amálgama disforme de conceitos e uma concha de palavras".<sup>15</sup>

O pensamento, portanto, é sempre pensamento marcado por um estado de ânimo fundamental que acontece de maneira epocal, digo, que sublima o modo de pensar de um momento histórico. A história do ser pode ser entendida como uma sucessão de estados de ânimo fundamentais. Assim, por exemplo, os gregos pensaram desde o assombro, os modernos desde a dúvida e a contemporaneidade desde o espanto da mecanização. Os estados de ânimo sempre antecedem e abrem o pensamento, pois estes nunca estão à sua disposição. Se o ser se subtrai a qualquer intento de representação, se o ser se oculta quando queremos apreendê-lo conceitualmente, parece que só nos resta a possibilidade de um acesso afetivo ao espaço de jogo, ao horizonte de sentido aberto por ele mesmo. Efetivamente, o acontecimento do ser se manifesta basicamente a partir de diferentes estados de ânimo como o espanto, a contenção, o júbilo, o assombro, a angústia, a preocupação, o êxtase e o aborrecimento. O pensamento essencial arranca deste amplo registro afeições fundamentais. Apenas desde o "transfundo" de nossas diferentes disposições anímicas experimentamos o mundo. A filosofia, em estreita irmandade com a poesia, tem a tarefa de nos recapacitar sobre esta cercania imediata com o ser, o devir, pensar sobre a proximidade das coisas da vida. De fato, nós sempre vivemos essa proximidade. Não se trata de forçar ou dispor do ser como se trate de um utensílio, senão de deixar que este se desvele no marco de uma atitude meditativa, silente, devota, desapegada e serena.

E como se acede à realidade do outro? Como a alteridade se manifesta? Sem dúvida, a questão da intersubjetividade é um dos calcanhares de Aquiles da filosofia de Heidegger. Aqui a posição de Scheler é interessante. Segundo ele, as ações de cada pessoa fazem parte de uma comunidade. A consciência não só é consciência do mundo de minhas vivências, mas também *convivência* em uma comunidade. Em outras palavras, na pessoa há vivências que são propriamente *convivências*; nosso viver é *conviver*. Uma vez reconhecida essa realidade comunitária, vale a pena perguntar como conseguimos entender e acessar o outro. No *Ordo amoris* e no *Essências e formas da simpatia*, afirma-se que entenderemos e reconheceremos a nós mesmos como indivíduo e povo, se conhecermos o sistema que articula seus costumes, valores e preferências. Scheler agrupa esse sistema de valores e preferências no *ethos* de um sujeito ou coletividade. E o núcleo mais fundamental desse *ethos* é a ordem do amor e do ódio. Tudo o que reconhecemos como moralmente relevante em um ser ou grupo humano deve ser reduzido ao modo como constitui seus atos de amor e ódio, em descobrir o *ordo amoris* que se manifesta em suas ações. Em resumo, "quem possui o *ordo amoris* de

---

<sup>15</sup> HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno, 1994, p. 21.

uma pessoa, possui a pessoa”<sup>16</sup>, entende o núcleo interno de suas ações, penetra na profundidade humana.

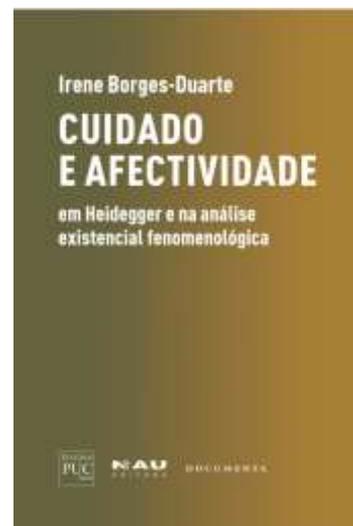
Nesse contexto, Scheler desenvolve sua teoria da simpatia e do amor. A primeira origem do amor está na simpatia. A simpatia é o autêntico fundamento de todo relacionamento interpessoal, facilita a compreensão genuína das pessoas, destrói a ilusão solipsista, cria uma comunidade de sentimentos compartilhados, ou seja, revela a verdade do outro enquanto outro. Assim, por exemplo, simpatizamos com uma pessoa na medida em que ela faz parte de nossa nacionalidade, comunidade, família, amigos, mas apenas dentro desses limites. Somente o amor pode superar esses limites e estabelecer um relacionamento profundo que exalta, mesmo em maior grau, a autonomia e a diversidade do outro. O amor, portanto, não considera o outro idêntico a si mesmo; ao contrário, tende a sublimar o ente querido. Como Scheler lembra, uma pessoa que não é capaz de amar é prisioneira de si mesma. O amor é a disposição afetiva fundamental que abre e revela a realidade do outro.

Submetido: 10 de junho de 2023

Aceito: 10 de julho de 2023

---

<sup>16</sup> SCHELER, M. *Ordo amoris*. En *Gramática de los sentimientos*. Crítica, Barcelona, 2003, p. 65.



BORGES-DUARTE, Irene. *Cuidado e Afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: NAU Editora; Lisboa: Editora Documenta, 2021. 280 p.

Katieli Pereira<sup>1</sup>

Universidade Estadual do Oeste do Paraná

A obra que ora se apresenta, *Cuidado e Afectividade* (2021), editada e publicada em parceria pela PUC-Rio, Nau e Documenta, integra o segundo número da coleção lusobrasileira de Fenomenologia e Cultura. Sua estrutura divide-se em dez ensaios que, outrora publicados em eventos e periódicos de fenomenologia, foram revistos e aprimorados com o intuito de integrar um único empreendimento. O livro, acrescido de um prefácio escrito pelo professor doutor Edgar Lyra, da PUC-Rio, conta também com o texto inédito *Prelúdio a uma hermenêutica do cuidado*, da autora e professora doutora da Universidade de Évora, Irene Borges-Duarte.

---

<sup>1</sup> E-mail: [katieli.p@outlook.com](mailto:katieli.p@outlook.com)

Ao ocupar-se da análise sobre os fenômenos que contemplam o cuidado e a afetividade na Modernidade, Borges-Duarte elege como ponto de partida a fenomenologia de Martin Heidegger, enriquecendo seu discurso no diálogo com outros expoentes da filosofia contemporânea. Trazendo para o interior de sua obra o pensamento de Maria de Lourdes Pintasilgo, por exemplo, Borges-Duarte versa sobre os fundamentos de uma ética do cuidado. Já com Ludwig Binswanger, alude o sentido fundamental do amor e do conceito de *nostridade*. Com Vladimir Jankélévitch, por sua vez, discursa sobre o fenômeno da aventura e do comportamento aventureiro. Além desses autores, aos quais delega especial atenção, Borges-Duarte se remete também ao pensamento de Ortega y Gasset, Sigmund Freud, Medard Boss, Hans Jonas, Michel Foucault, Fernando Pessoa, dentre outros.

Os três primeiros ensaios propõem um aprofundamento sobre o prisma de cuidado (*Sorge*) preparado pela analítica existencial de Martin Heidegger, demonstrando como este pensamento se diferencia da noção corrente de cuidado proposta pela filosofia tradicional, pelos setores da ciência e pelo senso-comum. Traçando um percurso histórico, a autora enuncia como desde o final do século XX a palavra *cuidado* vem paulatinamente adentrando o mundo da vida, adquirindo uma performance teórica distinta daquela apresentada nos séculos anteriores. Isto, pois, na Antiguidade, a ideia clássica do cuidar adotada sobretudo pelos estoicos e epicuristas fundava-se na atenção devotada ao próprio corpo e a alma, isto é, na atenção devotada a si em busca do bem viver. Aqui, pouco se falava em cuidado no caráter de qualidade altruísta.

Já na Modernidade, o pensamento que circunda o cuidado envolve ações que beneficiam a si, mas também ao outro e à natureza. É nesta época que emergem as *teorias do cuidado*, que apreendem este fenômeno como um constructo prático. Cotidianamente fala-se, por exemplo, do cuidado da mãe que nina o bebê nos braços, da pessoa que consola o amigo ou do jardineiro atento aos detalhes. Nos setores das ciências, por outro lado, teoriza-se o cuidado como componente elementar em ações sociais dedicadas ao bem-estar e ao desenvolvimento humano. A medicina, psicologia, educação ou ciências sociais, cada uma a sua maneira, tornam o cuidado um elemento de valorização da prática profissional, tecnicamente aperfeiçoável e capaz de ser ensinado em livros ou eventos acadêmicos. Embora seja inegavelmente importante, não é essa dinâmica de cuidado – que se reduz a ação ou ao comportamento passível de se aprender em cursos – que a autora pretende aprofundar.

Perfazendo um exercício etimológico, Borges-Duarte indica que o sentido de cuidado na língua portuguesa provém de *cogitare*, que quer dizer pensar, interessar-se por ser cauteloso ou preocupar-se com. O cuidar, nesse aspecto, responde ao pensamento diligente com as ocupações do mundo da vida. Atentos ao cuidado, pensamos com cautela antes de falar e agir, nos interessamos verdadeiramente pelo sofrimento do outro ou comportamo-nos de maneira solícita diante de um necessitado, assim, correspondemos ao sentido *cogitare* de cuidado. Embora conservem raízes semânticas distintas, os termos latinos *cura* e *sollicitudo* também apontam para os

## RESENHA

BORGES-DUARTE, Irene. Cuidado e Afetividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica.

caminhos do cuidar. *Cura*, palavra hoje situada ao âmbito da saúde, provém de *quaero*, que quer dizer procurar, buscar ou perscrutar algo com dedicação. Eventualmente, o termo evoluiu para o modo como o compreendemos hoje, com o sentido de curar ou reestabelecer a saúde perdida. Já o termo *sollicitudo*, mais precisamente, corresponde à maneira do cuidado daquele que se move ou se comove por inteiro, do que sente inquietude ou pena pelo outro. Em alemão, traduz-se cuidado como *Sorge*, palavra que contempla os sentidos acima mencionados recuperados do latim.

Este percurso linguístico, detalhadamente trabalhado na obra, mostra-se essencial para a introdução da noção fenomenológica de cuidado. Partindo do caminho etimológico, Borges-Duarte propõe a hipótese de que a compreensão da realidade humana pela via do cuidado conduz à duas acepções fundamentais: de cuidado como pensar atento e comovido daquele que se dedica a contribuir com a manutenção da sanidade da vida; e do cuidado como capacidade de afligir-se pela angústia e inquietude da iminência dos perigos cotidianos.

Para sustentar sua hipótese, Borges-Duarte relembra a Fábula de Higinio, outrora resgatada por Heidegger no parágrafo §42 de *Ser e Tempo* (1927). A história versa sobre o dia em que o Cuidado, ao atravessar um rio e encontrar um terreno de barro, teria utilizado a matéria para moldar e dar forma a uma criatura cujo Saturno nomeou Homem, que quer dizer provindo do húmus, feito de barro. Explorando a alegoria de que é no cuidado que se forja homem, a autora abre um caminho de compreensão do cuidado como *estrutura fundamental* do ser-aí. Pois, a partir da angústia, da inquietude e da preocupação a que todos aflige, o ser-aí é lançando numa dinâmica da existência pelo modo do ser-com os outros e pelo modo de ser-junto a outros entes, dinâmica esta que o submete a um permanente exercício de acolhimento e luta que se funda no cuidado. Em outras palavras, *ser à maneira humana é cuidar*, é ocupar-se do outro assistindo solícito aqueles com quem se convive, é cuidar de si, ocupando-se a cada dia de suas tarefas, missões, obrigações e preocupando-se com o que enseja conquistar. Por fim, *ser à maneira humana é cuidar em geral*, dos entes, do mundo, da natureza, e de todos aqueles que *são* e que *não são* seres-aí.

Ao dedicar-se a esse novo sentido de cuidado, a autora adentra as *dimensões* apresentadas pela analítica existencial acerca do fenômeno, demonstrando o caráter múltiplo da noção ontológica deste existenciário. Embora a experiência cotidiana do cuidado funda-se no estar-ocupado-com, é preciso distinguir a ocupação com *outrem* da ocupação geral com as *coisas*. Detalhando tais distinções, Borges-Duarte indica a progressão do pensamento de Heidegger acerca do cuidado desde as elocubrações expostas em *Ser e Tempo* (1927) até as reflexões enunciadas em *Seminários de Zollikon* (1959-1969). Neste último, Heidegger visa adentrar uma perspectiva do cuidar que se vincula ao trato das enfermidades que afetam a condição humana, em postura crítica à relação moderna meramente operativa entre médico-paciente, onde o profissional enxerga o enfermo como um ente fragmentado em busca de tratar as suas partes feridas.

Tendo meditado sobre a noção ontológica de cuidado trabalhada nos três primeiros momentos da obra, a autora adentra a perspectiva fenomenológica da

afetividade (*Befindlichkeit*), estendendo a análise aos sete ensaios seguintes. Com isso, empreende um exercício de diferenciação ontológica acerca da estrutura dos afetos, tematizando posteriormente o que se nomeia pela analítica existencial como *tonalidades afetivas*, contemplando os fenômenos do tédio, angústia e amor. Neste trajeto, para demonstrar que Heidegger não se reduz a um filósofo da angústia ou do tédio, Borges-Duarte investe numa fenomenologia do bom-humor, da aventura, do sossego e do desassossego (estresse).

Em contraposição ao fazer teórico, que comumente compreende os afetos como fenômenos cognitivos que irrompem em emoções ou sentimentos, a afetividade na analítica heideggeriana mostra-se como uma abertura de significação de mundo essencial ao momento inicial da compreensão. É no deixar-se afetar que o *ser* se mostra ao ser-aí, e é por esta via – da afetividade – que a palavra, os gestos e as ações são dotados de sentido. Conduzindo-se neste horizonte, a autora ocupa-se em demonstrar a distinção elementar entre a noção de afetividade sustentada pela tradição metafísica e a apreensão ontológica do fenômeno empreendida por Martin Heidegger. Enquanto na primeira a afetividade é interpretada como traço psíquico ou subjetivo incongruente à objetividade dos entes, no projeto heideggeriano a afetividade tem o caráter de estrutura estruturante do ser-no-mundo. Isto quer dizer que, sendo estruturante, a afetividade é pré-verbal e pré-conceitual, ou seja, qualquer prévia compreensão de mundo está subordinada ao sentir afetivo.

Não obstante, a estrutura dos afetos desagua numa dimensão central do pensamento que medita sobre o ser-aí. Não é por acaso que os primeiros ensaios sobre o cuidado indicam que a angústia abre o ente humano à maneira do cuidar, sendo a angústia, a preocupação e a inquietude afecções que possibilitam ao ser-aí acolher o modo do cuidado. A autora, com isso, prepara uma prévia compreensão acerca da angústia, demonstrando a relação harmônica entre essa tonalidade afetiva e a estrutura ontológica do cuidado. Cabe enfatizar que a angústia, na condição ontológica, não quer dizer angústia diante de algo ou daquele que teme alguma coisa. Aqui, fala-se da angústia diante do estranho, do *nada* que se revela na não-significatividades das coisas quando se dissolvem os referenciais fáticos da existência.

É nesta corrente de pensamento que flui entorno da angústia que autora adentra um exercício de apreensão ontológica acerca do tédio, salientando o aspecto extremado que circunda ambas as tonalidades afetivas. De um lado a angústia, emergindo em estranhamento e fazendo desmoronar a significação das coisas, nos convidando a refletir sobre condição finita da existência. De outro lado o tédio que, como experiência ontológica da indiferença, faz com que tudo pareça sempre o mesmo, tornando o tempo opressivo e provocando uma ojeriza de viver. Perfazendo as dimensões do tédio, a autora assinala a distinção fundamental entre o estar entediado, o entediar-se a beira das coisas e o tédio profundo. Analisando cuidadosa e detalhadamente este caminho, Borges-Duarte nos conduz a refletir sobre como ambas as tonalidades mencionadas abrem o ser-aí para um despertar de mundo e para a apropriação do dom de si.

Pela via da afetividade e seus constituintes fundamentais, uma análise de fenômenos comuns ao nosso tempo é empreendida. Em reverência a Fernando Pessoa, a autora versa sobre as experiências do sossego e desassossego, demonstrando como a solicitação excessiva do mundo contemporâneo, tecnocraticamente planejado, abre o ser-aí para um horizonte de compreensão em que o ente humano só tem sentido quando é produtivo. Este é um modo de abertura inerente ao espírito de nossa época, que subordina o homem a projetar sua existência aos moldes de uma sociedade industrial. Este modo de existir, que nos convoca a adentrar uma dimensão do tempo em que tudo acontece de maneira acelerada, limita a nossa experiência com a contemplação, sufocando-nos, fazendo-nos sacrificar o nosso bem-estar. Uma das consequências mais graves desta convocação é o adoecimento pelo modo do estresse.

Nota-se, a esta altura, o zelo da autora em construir uma narrativa que acolha os fenômenos de nossa época. Por conseguinte, nos tópicos finais do sexto ensaio, a obra nos incita a meditar sobre a arte da demora, da serenidade da vida que se permite o gozo do momento, lançando-se ao sossego. Nos ensaios seguintes, Borges-Duarte dispõe-se a refletir sobre o amor, sobre o bom-humor e sobre a aventura. Ao versar sobre o amor, abarca desde o polêmico embate entre Heidegger e Binswanger acerca do conceito, até a noção ontológica de amor como abertura de compreensão de ser. Nesta perspectiva, o amor não é um fenômeno que cega, mas que faz enxergar. É pelo modo do amor que o ser-aí descansa e se liberta para o júbilo da existência.

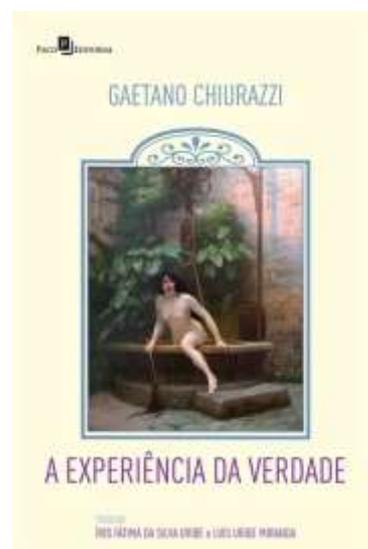
A fenomenologia do bom-humor, por sua vez, tematizada por Heidegger sobretudo nos anos 40' e 50', trata de reconhecer a importância da postura positiva, desveladora do dom da alegria. Não se institui, com isso, condicionar o ser-aí a suprimir ou negar a dor e o sofrimento, mas assumir uma conduta otimista *apesar* dos suplícios da vida. Por isso, a sabedoria do bom-humor nada tem a ver com a positividade vulgar da pessoa despreocupada, pois funda-se justamente na preocupação daquele que intenta criar condições para prosseguir com uma existência criativa e serena. Aqui, o bom-humor se apresenta como a disposição reveladora da graça do bem-viver.

Com efeito, para compor o fechamento da obra, a autora dedica-se à apreensão ontológica do fenômeno da aventura. Desenrolando-se numa atmosfera mais intimista, Borges-Duarte nos presenteia com recordações da própria infância, no intuito de exemplificar o fenômeno do comportamento aventureiro sob o olhar ingênuo, mas perspicaz da criança. Nesta perspectiva, a aventura autêntica é aquela que se abre aos mistérios da existência, comum sobretudo na infância. Diferente do jovem aventureiro, que se lança à aventura em busca de reviver uma sensação já antes experimentada, a criança se move na aventura aberta ao encontro do desconhecido, instigada pela imaginação e fantasia. Com o último ensaio, a obra se encerra com um convite para refletir sobre as dimensões da aventura e sua relação com a experiência, com a morte e com a devoção do pensar.

Submetido: 31 de janeiro de 2023

Aceito: 08 de julho de 2023

## RESENHA



## CHIURAZZI, Gaetano. *A experiência da verdade*. Jundiaí: Paco Editorial, 2019.

Olavo de Salles

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE<sup>1</sup>

Publicado pela Paco Editorial em 2019 e traduzido por Íris Fátima da Silva Uribe e Luis Uribe Miranda, o *A experiência da verdade* do Professor Gaetano Chiurazzi (Universidade de Turim, Itália) é mais um livro incluído na Coleção Filosofia Italiana da editora, a qual empreita a aproximação da produção filosófica atual italiana com o cenário de filosofia brasileiro. Nessa obra o autor desenvolve uma importante discussão temática em torno da essencial *questão da verdade* à medida que busca reavaliar seu lugar e sentido nos tempos hodiernos. Mais do que simplesmente reconstruir e contrapor teses filosóficas atuais ou pregressas em torno dessa questão, o professor Chiurazzi intenta propriamente reabilitar o conteúdo significativo daquilo que compreendemos como “verdadeiro”. Ao longo de sete capítulos, o autor, apoiado no chão da hermenêutica filosófica, demora-se em múltiplos aspectos da tese segundo a qual unicamente na experiência há verdade – há aqui em princípio uma abordagem

---

<sup>1</sup> E-mail: [olavo.salles144@gmail.com](mailto:olavo.salles144@gmail.com).

RESENHA

CHIURAZZI, Gaetano. *A experiência da verdade*.

hermenêutica a ser desenvolvida. Chiurazzi pretende reabilitar o conteúdo significativo da verdade remetendo-a ao terreno da experiência, pois defende que essa é decisiva no que há de se significar por verdade. Nesse contexto compreende-se filosoficamente por verdade algo essencialmente distinto daquilo contido em seu tradicional conceito objetivo-adequativo (*adaequatio intellectus et rei*). A tese da verdade da experiência, contida na aqui defendida posição do *realismo experiencial*, pressupõe uma acepção originária de verdade, na qual a cada vez reponta o fato de que somos nós mesmos *quem* temos de assumir o caráter de verdadeiro da verdade. Por isso Chiurazzi defende não só que não há verdade fora da experiência, mas exatamente por isso, afirma de igual modo que toda verdade é temporal, finita e contingente.

Essa empresa se perfaz em *sete capítulos*, sendo dois deles inéditos, exclusivos à obra em questão, e cinco deles republicações, e constituem retomadas e reavaliações de teses e argumentos publicados previamente em outras revistas e livros.

Em seu *primeiro capítulo*, intitulado *Antes do juízo*<sup>2</sup>, Chiurazzi evidencia a proposta heideggeriana de inversão na definição tradicional de verdade: o juízo (= enunciado, proposição) não é o lugar da verdade, pois é a verdade o lugar do juízo. A história da filosofia imputa a Aristóteles a definição tradicional de verdade como adequação do intelecto à coisa, e conseqüentemente, a tese de que o juízo é o lugar da verdade. Mas se "verdade" é compreendida em seu sentido originário (*alétheia*), então temos: é falso que a enunciação seria onde primeiramente é possível algo como verdade, mas é certo que porque verdade "se dá", isto é, porque o ser-aí do homem "está" na verdade, algo como juízo é primeiramente possível. No fundo dessa "inversão" de prioridade entre verdade e juízo, está o esforço de Heidegger pela *recordação* do sentido grego da palavra *alétheia*, e com ela a reavaliação do papel da correção ou adequação como um *modo fundado* de verdade.

No entanto, Chiurazzi toma uma via alternativa a um procedimento desconstrutivo do conceito clássico de verdade que mostraria seu caráter de fundado. Ao invés disso, o autor recorre a uma interpretação direta de uma passagem central à doutrina aristotélica, encontrada no *De interpretatione*. Lá o estagirita articula verdade e juízo com o verbo "*hypárchein*", compreendido tradicionalmente no sentido de "inerir", "predicar". No entanto, nosso autor ressalta que esse termo verbal antes tem "[...] uma conotação temporal de antecedência, o sentido de um 'ser antes', com um princípio" (p. 26), em suma *ser* o princípio (*archê*), predominar. Ora, de acordo com isso, verdade e falsidade não são predicados ou acidentes que podem vez ou outra inerir no juízo mostrador, mas constituem mesmo a condição sem a qual o juízo não tem lugar, porque ele pressupõe a verdade e a falsidade, isto é, o descobrir e o cobrir como seu princípio (p. 22). Ora, se "verdade" é compreendida como "*desvelamento*", então sim ela é aquilo com base no que um comportamento enunciativo-mostrador pode ter lugar. E só depois disso se pode falar de verdade enquanto correção ou adequação de juízo à coisa. Conseqüência disso é que a verdade não cessa de ser, caso

<sup>2</sup> Publicado em 2007 como ensaio em alemão com o título de *Die Antezedens der Wahrheit. Heidegger und die Aristotelische Definition der apophantischen Rede*, em: Existencia. Melethai Sophias: *International Journal of Philosophy*, v. XVII, p. 1-17, 2007.

não haja algum discurso, e isso implica que são possíveis outros modos de verdade que não o discursivo. Reside aqui a indicação a “uma verdade” pré-predicativa, pré-enunciativa e pré-lógica, isto é, ao nosso modo de ser enquanto ser-no-mundo. Fenômeno que adiante será interpretado como nossa experiência mesma.

Ainda com o objetivo de reabilitar o significado experiencial da verdade, no *segundo capítulo*<sup>3</sup>, *Verbum consignificat tempus*, Chiurazzi desenvolve a tese de que toda expressão é verbal (implícita ou explicitamente) e toda expressão verbal é temporal. Portanto, no limite, toda verdade é temporal. E isso significa mais exatamente que toda expressão de verdade pressupõe uma noção temporal, isto é, uma estruturação ou sentido temporal de fundo que torna tal expressão compreensível em primeiro lugar.

Com isso em vista, Chiurazzi com efeito continua seus estudos em torno da teoria do juízo em Aristóteles, e mostra agora como o grego compreendia que o verbo em seu significado copular (sintético, conjuntivo) implica necessariamente um significado temporal. Fortalecendo essa tese, ele mostra a partir de outros estudos linguísticos como “A ausência de cópula seria índice de uma verdade sem tempo que no seu conteúdo se reduz a uma afirmação de identidade absoluta [...]” e que, por outro lado, “[...] a presença de cópula contextualizaria temporalmente o conteúdo veritativo do juízo.” (p. 43). Chiurazzi pretende mostrar com isso que “temporal” não é pura e simplesmente aquilo *sobre o que* se enuncia, mas o próprio ato de ajuizar, a enunciação enquanto “comportamento”. E se “enunciar” é um comportamento veritativo do humano, então isso significa, em última instância, que toda verdade é temporal, porque pressupõe, *necessita de* um “quem” que enuncia em um “onde” e em um “quando”. De tal forma que “[...] a temporalidade significada pela cópula consiste mais em situar o enunciado em relação ao falante, para cuja situação ele se refere.” (p, 43). Em outras palavras, depende de um *existente* cuja maneira de ser mesma é “temporalizar”, porque só com base nessa temporalização é possível uma comportamento em geral.

No *terceiro capítulo*, *A experiência da verdade como experiência do tempo*, Chiurazzi elabora uma interpretação da afirmação heideggeriana de que verdade enquanto *alétheia* tem sentido *originário*. Ele aclara que essa concepção é originária no sentido que insere o problema do ser no problema da temporalidade.

Em um primeiro momento o autor mostra que a acepção originária de verdade guarda algo como uma condição *formal* de possibilidade de verdade e falsidade (do juízo). Essa condição equivale à existência de um *enunciante* e concomitantemente o fato de que o *ser* desse enunciante pertence a um contexto temporal. E por isso o fato de que se deem “verdades eternas” não constitui uma objeção, dado que isso refere-se à condição *material* dos juízos. Justamente isso significa que todo enunciado tem uma função elíptica e dêitica: um contexto é pressuposto a toda compreensão de um enunciado. Estabelecido isso, Chiurazzi mostra agora mais enfaticamente que o sentido heideggeriano de verdade (*veritas qua aletheia*) remete ao acontecimento de

---

<sup>3</sup> Publicado em 2008 com o título *Verbum consignificat tempus: Sulla dimensione verbale dela verità*, em: Vila-Chã, João J. (org.). *Filosofia e Espiritualidade: A contribuição da Idade Média. Revista Portuguesa de Filosofia*, 64, n. 1, p. 577-594, 2008.

uma *temporalização*, isto é, pressupõe a existência um ente temporal, o *Dasein*. Nesse sentido que se diz: o ente “é”, isto é, a verdade do ser “se dá”, à medida que perdura, dura no tempo (p. 79). No entanto, as condições temporais desse “perdurar” não dependem em última instância dos entes manifestos. Para clarificar essa tese, Chiurazzi insere esse problema de reavaliação da essência da verdade por Heidegger em uma interpretação que o filósofo alemão empreende do *Teeteto* de Platão. Segundo essa interpretação, já no filósofo grego há um testemunho e ao mesmo tempo uma preparação de que há algo “a mais” do que o mero ente percebido (*aisthesis*) e justamente esse “a mais” precisa se referir a algo de não-atual, não-presente, não-objetivo. Esse *excedente* tem de ser compreendido em uma referência ao tempo, como acontecimento que antecipa-se como *possibilidade de* toda atualização, presencialidade e objetividade; ele não se liga com a sensação (*aisthesis*), pois vincula-se com a capacidade de “síntese” da Alma (*psyché*), que se apoia a cada vez na capacidade de temporalização (memória, atualização, projeto). Reside nisso uma clara referência à *Ontologia fundamental* empreendida em *Ser e tempo*.

É nesse sentido que Chiurazzi pode afirmar que há em Heidegger uma *ontologia do possível*, na qual entra em jogo centralmente essa noção de verdade enquanto *alétheia*. E aqui isso significa: a ontologia que traz como fundo algo de não-atual, mas não na forma do “não poder ser” enquanto impossível, pelo contrário, não-atual tem forma de *poder não ser*, isto é, trata-se da ontologia da mudança e *contingência*. A concepção, e, portanto, experiência originária da verdade, guarda a diferença temporal entre presente e ausente, “antes” e “depois”, e assim, guarda a *possibilidade* de mudança, de vir-a-ser. E isso, de acordo com Chiurazzi (p. 87), mostra justamente como nós mesmos a cada vez experienciamos a verdade: como a experiência do “passar”, do alternar-se do dia e noite, do nascer e morrer – *a experiência mesma do tempo*. Por sua vez, a experiência originária da verdade remete, por isso, à dinâmica *histórica* mesma de nosso ser-aí, falar de verdade implica falar da significatividade histórica, e só é possível falar de verdade a partir do acontecimento temporal do ente *historial*. Isso é mais aprofundado adiante no capítulo cinco, na discussão sobre o conceito hermenêutico de verdade.

No *quarto capítulo*<sup>4</sup>, *Verdade e transformação*, Chiurazzi segue tematizando a experiência da verdade, agora especialmente em uma discussão em torno da “efetividade” da verdade na experiência - nesse momento a pergunta é “o que a verdade faz?”. A tese *hermenêutica-pragmática* que o autor defende nesse capítulo é de que, se algo é “verdadeiro”, então é capaz de *transformar* a experiência, ou seja, de *fazer diferença* na experiência, no entanto, isso não implica numa *substancialização* da essência da verdade.

Chiurazzi defende uma posição com uma “dose sóbria” de pragmatismo: ele vai longe a afirmar que a verdade tem um “valor” transformacional, pois ela não é uma palavra meramente vazia, que perdeu seu significado depois da “crise da razão”, mas

<sup>4</sup> Publicado em 2008 com o título *Per una concezione trasformazionale della verità: ermeneutica e pragmatismo*, em: *Pensare l'attualità, cambiare il mondo. Confronto con Giani Viattimo*. G. Chiurazzi, Milão, Bruno Mondadori (org.), p. 97-111, 2008.

ele não vai *tão* longe a afirmar que a transformação operada pela verdade pode ser *verificável* em termos comportamentalistas e observacionais. O autor não condiz com o pragmatista que torna equivalente “verdade” e “efetividade”, que em princípio afirma que só o *real* pode ser efetivo. Para mostrar isso, entra em jogo a estratégia hermenêutica filosófica, para considerar “a possibilidade de uma diferença que faz diferença sem ser real” (p. 99). Para esse fim, o autor traz como exemplo Heidegger e sua “diferença ontológica”.

O filósofo alemão compreende por “diferença ontológica” a diferença de ser e ente. Ela não é uma diferença *comparativa* entre dois entes reais, antes ela é diferença *incomparável*. É a partir dela que o real (*o diferente*) é possível, de modo que sem ela não seria possível nem diferença nem identidade entre entes. A diferença ontológica é aquela diferença a partir da qual é possível comparar entes distintos, isso é, é aquela diferença que *produz* diferenças reais. Isso no sentido de que ela faz e deixa algo ser real sem ser ela mesma real, porque ela é *pura possibilidade de realidade*. Com isso, Chiurazzi consegue indicar que a experiência verdadeira, uma vez pertencente ao âmbito do acontecimento da diferença ontológica, pode ser formulada como a *verdadeira experiência*, isto é, uma experiência que *transforma*, pois, acontecida desde o *possível*, é a experiência livre *para* novas experiências (p. 108).

É no seio dessa problemática, da diferença entre o possível e o real, que adiante Chiurazzi introduz o tema do conceito hermenêutico de verdade no *quinto capítulo*<sup>5</sup>, *Mais do que real*. Ele tematiza sobretudo *Verdade e método* de H. G. Gadamer, como meio para demonstrar o caráter *próprio* da verdade da experiência humana.

O autor primeiramente estabelece o *polêmico* ou a questão mesma de *Verdade e método*: a verdade não pode exclusivamente ser entendida no sentido metódico, ou seja, a verdade não deve ser apenas aquela que se deixa verificar *experimentalmente*. Ele relembra como Gadamer recorre à experiência da arte e ao conceito de jogo como fios condutores para considerar uma experiência que foge do controle metódico da verdade. A redução da experiência da verdade à experiência metódica da verdade equivale a possibilidade de experienciar o real *somente* como algo do qual o sujeito tem domínio. Indo *contra* essa posição reducionista, a questão de *Verdade e método* consiste na tese de que não se pode reduzir ao subjetivismo e a racionalidade metódica toda experiência de verdade. E isso implica, por sua vez, na elaboração de um outro conceito de *objetividade*, um sentido de *efetividade* que, no entanto, não está assentado na *objetualidade* verificável. Ganha palco aqui todo acontecimento histórico, que embora *efetivo*, de modo algum é verificável, dominável ou reproduzível por meio de métodos. A tese gadameriana de fundo que Chiurazzi enfatiza é a de *que verdade é algo a mais do que real*, ele se refere ao conceito gadameriano de “incremento de ser” (*Zuwachs an Sein*).

O autor defende que na ideia de “incremento de ser” reside um traço da superação do limite da ontologia substancialista grega. Pressuposto a essa superação

---

<sup>5</sup> Apresentada como conferência de título *Truth is More than Reality*, no Congresso Internacional *Wozu Hermeneutik? 50 Years since “Truth and Method”*, em Seattle, 2010, e depois publicada em *Research in Phenomenology*, v. 41, n. 1, p. 60-71, 2011.

está uma *ontologia modal*, isto é, uma ontologia que coloca antes do real o possível e o modo - essa ontologia modal ancora-se no conceito heideggeriano de existência. O ente manifesto como subsistente, coisa, real (*res*), está compreendido assim em grau e modo determinado, que é *um entre outros*, especificamente, aquele no qual o ente é visto em sua pura coisalidade, destituída daquela modalidade significativa. Essa experiência significativa da verdade pressupõe justamente a ideia da verdade como um *excedente* do real e concomitantemente a cisão entre verdade e realidade. Uma pintura artística destituída de seu contexto significativo é ainda assim real, ela não é, no entanto, verdadeira, no sentido de que ela não se apresenta assim em *sua* verdade, e isso porque sua verdade *não é* o mesmo que sua realidade, isto é, sua mera presencialidade e tudo que se pode nela verificar. E o fato de que não se pode experienciar a verdade da arte por meio de verificações baseadas em métodos, não é um indicativo de uma falha ou insuficiência do método, mas justamente da *inadequação* do *modo de acesso* ao objeto artístico. A verdade da arte é algo "a mais do que o real" que nela se constata, de modo que é aquilo que se pode *reforçar, incrementar, aumentar* no próprio ser da arte e de todo fenômeno propriamente humano, repetindo-a e representando-a. A verdade própria do acontecimento humano reside nesse "a mais", a partir do qual Chiurazzi faz notar que quando Gadamer fala de *formação e cultura*, temos de notar que se trata essencialmente daquele processo no qual o homem *inclui* em suas experiências *outras* experiências, isto é, ele é livre para experienciar "a mais" a própria verdade mesma.

147

Já no *sexto capítulo*<sup>6</sup>, *O sentido da verdade*, Chiurazzi empreende uma discussão em torno do tema da verdade no pensamento nietzscheano. Em um primeiro momento, associa-se em Nietzsche a verdade com o niilismo, cuja concepção diz que afirmar ou admitir a verdade significa inclinar-se para um "além-mundo" metafísico que nega a vida. Chiurazzi tenta mostrar uma possibilidade de pensar em Nietzsche a verdade como uma maneira de afirmar a vida.

Em primeiro lugar, o autor estabelece 1) que a discussão temática em torno da verdade em Nietzsche é indissociável do problema das *forças* e 2) servindo-se da interpretação deleuziana de Nietzsche, mostra como força para Nietzsche significa exatamente o sentido de qualquer fenômeno. Em Nietzsche, compreender o sentido "das coisas" significaria descobrir a força na origem de seus valores; esse é o significado de seu método *genealógico*. Em segundo lugar, o autor estabelece que força em Nietzsche tem um significado essencialmente *crítico*. Não significa nada sobre o conteúdo daquilo que é afirmado, apenas sua forma, o "como" daquilo que é expresso. A força de uma ação significa seu modo de ser mesmo, e daí a ideia de uma dimensão adverbial. No seio desse contexto, o autor pergunta: será mesmo que em Nietzsche verdade só tem possibilidade enquanto afirmação da metafísica e negação da vida? Não há possibilidade para pensar em Nietzsche a verdade em um sentido vivo, isto é, a verdade em um modo que afirme a vida, a verdade sobre uma força que afirme a vida? Existe um sentido não niilista de verdade?

<sup>6</sup> Publicada em 2007 com o título em italiano *Il senso della verità: critica e nichilismo*, em: Arenas-Dolz, F; Giancristofaro, L; Stellino, P. (org.). *Nietzsche y la hermenêutica*. v. II, p. 831-839, 2007.

A resposta a essa pergunta, diz Chiurazzi, tem de ser reconduzida a outra, aquela que visa responder quem é aquele a quem a verdade deve ser referida. Qual é o homem para quem a verdade é algo que pode ter sentido e força? Em sentido niilista, a verdade liga-se ao *tipo* do homem *doente*. Para esse a verdade é consoladora e remédio, ela o é útil. Nietzsche vê nesse homem essencialmente um moralismo. Por outro lado, reside a possibilidade de uma força não niilista de verdade naquele homem para quem a verdade é algo desinteressado, aqueles que não esperam consolação na verdade. Nesse sentido haveria uma força livre de relação com a verdade. Que a verdade seja niilista ou não, depende de seu sentido, isto é, de sua força. Para isso, não devemos negar a verdade, mas mudar nossa relação para com ela, em outros termos, *transformar* o sentido da verdade. Mas Chiurazzi vê justamente nisso a indicação em Nietzsche à necessidade de retornar o problema da verdade ao terreno da experiência, pois, afinal de contas, como poderia se dar uma *transformação* ou mudança, se não na experiência? O homem capaz de uma relação livre com a verdade é aquele capaz de retornar à Terra, e não ficar preso em abstrações que colocam a verdade para fora da experiência.

No sétimo e último capítulo, *Uma concepção não alienada de verdade*, Chiurazzi detalha a noção já indicada de que toda referência a algo como verdade pressupõe a existência de alguém que a enuncia. No centro dessa noção encontra-se aquilo que ele chama de *realismo experiencial*, que se opõe radicalmente por exemplo com a posição do realismo metafísico. O problema central desse embate é se "realidade" e "verdade" equivalem.

Chiurazzi resgata em Hilary Putman uma definição de concepção alienada de verdade no realismo metafísico. Essa seria aquela posição segundo a qual as coisas são em si e independentemente de uma consciência que os descrevem. Por conta disso, há *uma* verdade, que é aquela alcançada abstraindo qualquer descrição da realidade. Verdade e realidade significam ambos justamente a independência e o "em-si" do ente. "Verdade" não é, portanto, predicado do juízo, mas predicado das coisas, à medida que são independentemente de nós que ajuizamos sobre elas. É condição necessária para a verdade monádica que não exista *ninguém* descrevendo a realidade. Nesse caso, portanto, a experiência é absolutamente *indiferente* e desnecessária para a concepção do realismo metafísico. Essa concepção se apoia na ideia lógica da verdade como um *predicado monádico*, isto é equivalente a dizer que a realidade é fechada em si e possui todas as propriedades possíveis que precisa, e só se pode alcançar a verdade, isto é, a *realidade monádica*, caso se abstraia dela todo elemento externo. Trata-se, como Putnam coloca, da "visão da verdade de nenhum olho", e do que Chiurazzi descreve como "cortar um pedaço do mundo: o eu, as objetivações ou a realidade externa" (p. 156).

No fundo o realismo metafísico faz equivaler ontologicamente verdade e realidade. A tese lógica da equivalência diz: sendo "P" qualquer ente real, os enunciados "é verdadeiro que P" e "P" tem o mesmo valor ou sentido. Nesse caso, diz Chiurazzi, a verdade não tem nenhuma função, ela não tem nenhum significado nem para P nem para quem experiencia P. Há uma tautologia entre verdade e realidade. Por outro lado, a noção hermenêutica de verdade e o realismo metafísico admitem e pressupõem a diferença entre realidade e verdade. "É verdadeiro que P" não afirma

simplesmente "P", porque afirma algo sobre o *mundo*, isto é, sobre algo extra-real. A verdade *do* real é aquele algo a mais do que o real.

A concepção *não alienada* de verdade do *realismo experiencial*, pelo contrário, diz que a experiência do real pressupõe a verdade, e isso significa que toda verdade implica experiência. Para essa tese hermenêutica, a experiência do real é condição necessária da verdade, ou seja, uma descrição verdadeira depende da condição de que exista lugar para pelo menos alguém experienciar o real. E se realidade e verdade são cindidos, então não se segue disso que a verdade é somente "para alguém", mas que o real *tem de poder* ser verdadeiro para alguém. Existir um "quem" é a condição sem a qual não há verdade nem realidade, mas não é condição *suficiente* para que um enunciado seja verdadeiro.

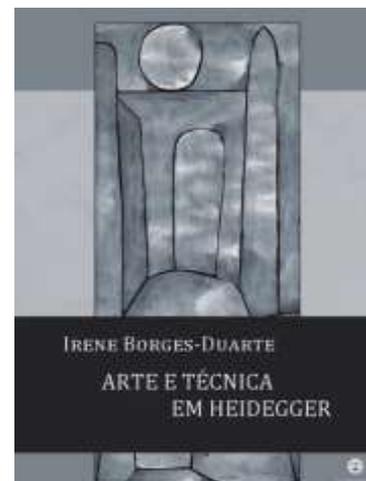
E como Chiurazzi nos fez ver nos capítulos antecedentes, a experiência da verdade, essa que não equivale verdade e realidade, traz consigo uma dimensão temporal. É o tempo que torna possível distinguir mesmo a diferença entre real e verdadeiro. Como diz Chiurazzi, ele é que marca o "abismo entre ideal e real, essencial e existencial, realidade e atualidade" (p. 164), pois o pressuposto fundamental da equivalência entre realidade e verdade está no fato de que essa equivalência só é possível se a verdade for atemporal. E justamente agora podemos inserir a noção de *tempo da verdade*, que podemos indicar da seguinte maneira: se toda experiência *veritativa* pressupõe temporalidade, então toda experiência da verdade é experiência do tempo. E com isso salta aos olhos a centralidade da *experiência*. Chiurazzi não usa a expressão "experiência da verdade" sem mais nem menos, muito pelo contrário, com isso ele quer dizer enfaticamente que a estrutura formal da verdade é a estrutura *da* própria experiência, que não é outra senão a estrutura *temporalizante* de nosso existir. E isso implica em última instância que somos nós mesmos que devemos guardar a verdade a cada vez *contingente*.

Nesse livro, o professor Chiurazzi é capaz de levantar indícios filosóficos que sustentam a possibilidade de reabilitar a fala autêntica e segura sobre a verdade. Ele mostra que essa possibilidade nos é dada se compreendermos que "verdade" não diz respeito exclusivamente e nem originariamente ao terreno da lógica, das abstrações, em suma, do "além-vida" dito por Nietzsche. Com essas indicações, ao falar sobre verdade, podemos começar a ultrapassar a dicotomia entre absolutismo e relativismo, objetivismo e subjetivismo. E ao mesmo tempo aprendemos que não se pode falar da verdade remetendo a um conteúdo fechado, mas justo o contrário, uma vez que nela reside a essencial e livre *experiência* humana da *abertura*. Por sua vez, isso é dizer que somos nós mesmos que temos de reconhecer, apropriar e assumir o que a cada vez nos é dado *pela* verdade.

Submetido: 1 de junho de 2023

Aceito: 31 de junho de 2023

## RESENHA



## BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e Técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019, 238p. 150

Francisco Wiederwild

Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE<sup>1</sup>

Em 2019, foi publicada a primeira edição brasileira de *Arte e Técnica em Heidegger*, resultado de décadas de fecundas e rigorosas pesquisas conduzidas por Irene Borges-Duarte. A obra foi editada originalmente, em 2014, pela editora *Documenta*. Respeitando a edição portuguesa, a presente versão da *Via Verita* aparece revisada e retificada, com uma nova capa ilustrada com a obra *Um Portal*, de Paul Klee. Além disso, a edição brasileira foi especialmente acrescida com um capítulo suplementar, intitulado *Imagem e Imaginação na Fundação do Novum*.

A obra é composta por nove capítulos, sedimentados numa estrutura coesa e sistemática, unificados por uma visão integradora oferecida pela tematização da arte e da técnica no pensamento de Martin Heidegger. O primeiro capítulo é constituído por um roteiro que oferece ao leitor uma visão prévia e resumida do conteúdo do livro, da metodologia e das diferentes formas de abordagem temática empregues pela autora. Junto ao sumário meticuloso, o roteiro facilita o trabalho de pesquisa e o percurso de uma leitura minuciosa.

---

<sup>1</sup> E-mail: [wiederwild@hotmail.com](mailto:wiederwild@hotmail.com)

Borges-Duarte inaugura o seu caminho de pensamento em *Arte e Técnica em Heidegger*, no capítulo 2, intitulado *O Espelho Equívoco*, onde aborda a entrevista concedida por Heidegger à *Der Spiegel*, em 1966. O fato de a autora se ocupar com *Já Só um Deus nos Pode Ainda Salvar* pode, inicialmente, causar certa surpresa no leitor, devido ao suposto caráter exclusivamente biográfico da entrevista. Contudo, Irene adverte que, ao reduzir o conteúdo da entrevista ao interesse meramente biográfico, “[...] pouco se tem atendido ao seu conteúdo eminentemente filosófico” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 15).

A entrevista é dividida em três partes: 1) no início, o diálogo possui caráter biográfico, com Heidegger oferecendo dados sobre acontecimentos até então publicamente desconhecidos; 2) com vagar, a entrevista é conduzida para o âmbito da política, com Rudolph Augstein interrogando Heidegger acerca de sua posição política partidária, quando era reitor da Universidade de Friburgo, em 1933, na época em que ocorreu a ascensão do Nacional Socialismo ao poder; 3) não obstante, as respostas de Heidegger às questões, embora diretas e assertivas, conduzem o diálogo ao cerne de seu pensamento, perfazendo o percurso de um diálogo anti-socrático, numa espécie de maiêutica invertida.

Trata-se, portanto, de uma entrevista de cunho fundamentalmente filosófico cujo alcance de sentido concerne à arte, técnica, política, linguagem e a relação entre a filosofia e o divino. Por isso, Borges-Duarte define a entrevista como *um espelho equívoco* da figura de Heidegger, mas que “transforma-se, pois, pouco a pouco, a princípio equivocadamente, depois decidida e imparavelmente, na resposta do pensar ao desafio ingente da era técnica” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 16). Ao desafio imposto pela essência incógnita da técnica estão subordinadas a filosofia, a ciência, a política e a arte.

Borges-Duarte dedica o terceiro capítulo de seu livro à *Arte como Epifania* e sua relação com a filosofia, ciência e política no interior da obra heideggeriana. Poucos filósofos concederam à arte atenção tão preferente e um lugar tão essencial no cerne de seu pensamento como Heidegger. Suas problematizações sobre a arte se iniciaram nos primórdios da década de 1930, em inúmeras conferências e ensaios, até 1969. Com efeito, “são quase 40 anos de meditação explícita e pública sobre a arte, que revelam até que ponto esta questão é central na sua trajetória filosófica” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 7).

Para Heidegger, a arte não se restringe a um “fenômeno antropológico” digno de questão, pois não se limita a “atividade humana” ou a um “fenômeno cultural”, produto de um indivíduo criativo particular (de um gênio) ou de um coletivo (como fenômeno social). A arte, conforme explica Borges-Duarte, se manifesta como a “erupção de uma verdade e um ser mais originários e profundos que, embora sem dúvida se deem no homem e através dele, não se confinam a este, antes o envolvem” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 35). Em suma, a arte está circunscrita à questão da verdade (*Alétheia*) e, com isso, é um dos modos de desvelamento do ser.

A obra de arte é, sem dúvida, um *feito* do homem, mas excede a atividade humana remetendo-se ao ser. Neste ínterim, a obra de arte oferece o *lugar* (o *ái*) em que

o *ser-aí* (*Dasein*) do homem se mostra mediante dois rostos originários: um de desenho definido e claro; outro oculto e indizível: “[...] o primeiro traduz-se na feitura e conteúdos *humanos* de toda obra de arte. O segundo adivinha-se no simples fato que indica a origem de tudo aquilo que é, distinguindo o ser do não ser” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 39). Na obra de arte, ambas as faces se mostram na sua conjunção como *mundo*.

O Partenon, neste sentido, revela o mundo helênico e, com ele, o ser do homem grego. Ao produzir a obra, o artista produz ser: revela na obra o ser-no-mundo. Assim, na esteira do pensamento heideggeriano, Borges-Duarte caracteriza a arte como *epifania do mundo*. Por isso, sem determinar o fenômeno artístico como fundador de mundo, não é possível compreender a técnica, a ciência e o Estado, que se configura como o *lugar*, por excelência, da realização da tecnocracia moderna. Para demonstrar como a obra de arte configura a custódia e epifania do mundo, a autora analisa a *Madonna Sixtina*, de Rafael Sanzio.

A *Madona Sixtina* foi pintada à óleo, para compor a janela da Igreja São Sisto, de Piacenza, no século XVI. A obra de Sanzio abriga Maria que, com o menino Jesus ao colo, encara os fiéis que participam da eucaristia. A obra não é mera reprodução, uma imagem sensível trivial da eucaristia. A *Sixtina* compõe a janela da Igreja, cujo enquadramento traça os limites da abertura pela qual entra e se aproxima o olhar da Maria na companhia de Cristo. Na imagem, “acontece o aparecer do fazer-se homem de Deus, acontece essa transformação que se dá no altar como a *transubstanciação*, propicia-se aquilo que é mais próprio do sacrifício da missa” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 52).

O contexto em que ocorre o emergir do olhar da *Sixtina* é o altar da Igreja, que pertence à imagem e vice-versa. Distante de seu lugar original, porém, a obra perde o seu contexto e, por fim, o divino se ausenta da obra. A epifania de um mundo só se consoma quando a obra está em seu lugar original. Na Igreja, a obra revela o divino que a edifica como casa de Deus. A instalação do museu aceita o quadro, mas a imagem a rejeita e, conseqüentemente, já não propicia a inauguração do ser como *beleza* no ente (pintura). Em suma, a produção artística ali já não opera como *obra da verdade do ser*, não funda ser no mundo.

A corrupção da beleza da *Sixtina*, que não permite ao olhar da Virgem adentrar o altar com o Deus-Menino, é própria da Modernidade, quando as obras de arte já não traduzem o mundo do homem encerrado no contexto de uma pátria. Na era da técnica, as obras de arte pertencem à universalização da civilização mundial organizada e projetada pela essência incógnita da técnica moderna. Ocorre, então, o desenraizamento do fenômeno artístico do solo de um povo. O homem se torna um mero dente da dentição da imensa engrenagem que processa a interrelação entre o ente humano e o mundo interpretado como algo que “não passa de um enorme armazém de recursos, cujas existências são suscetíveis de ser contabilizadas, guardadas, encomendadas, vendidas, negociadas.” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 74).

Diante disso, poderíamos perguntar: há, na contemporaneidade, lugar para uma arte que ainda revele a verdade do ser no ente, quando as relações humanas com o mundo se tornaram meramente técnicas? Irene Borges-Duarte responde a esta dentre outras perguntas no capítulo 4, intitulado *O Templo e o Portal. De Paestum a Paul Klee*. Perseguindo o caminho da reflexão heideggeriana, a autora sustenta que, entre a obra de Rafael Sanzio e Paul Klee, a arte percorre dois extremos: a primeira consagra a união entre mundo e terra no sagrado; a segunda, por sua vez, diante da ausência (ou da morte) dos deuses, revela o vazio do ser. Em outras palavras, na contemporaneidade, a arte autêntica revela a verdade não como a beleza do sagrado, mas a partir do (e como) vazio do ser. A *Madona Sixtina* e o *Templo de Neptuno*, em Paestum, cada um a sua maneira e em seu contexto histórico, abrigam a figura do divino que fulgura no resplendor da beleza do sagrado. A arte abstrata de Paul Klee, em outro extremo, marcada pela ausência dos deuses, revela “o vazio do ser, de que a morte é o limiar sem figura” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 79). Neste ínterim, Borges-Duarte analisa *Um Portal* de Klee, que Heidegger interpreta como *o portal da morte*, que oferece a antevisão de uma travessia inominável.

A experiência estética proporcionada pela análise metódica de Borges-Duarte se aprofunda de forma notória com as ilustrações de inúmeras pinturas e desenhos de Klee difundidas em todo o capítulo, concedendo cores e formas tangíveis, entremeadas pelo obscuro e pelo vazio, à dinâmica do pensamento heideggeriano. Mas a obra de Paul Klee representa um *marco de chegada*, visando um passo atrás. Por isso, no capítulo 5, *Destro e Sinistro Desassossego. Os Mortais*, a autora empreende a análise interpretativa do retorno de Heidegger ao pensamento trágico grego.

Com o regresso ao pensamento grego, Heidegger não busca o amparo do pensamento de Platão nem de Aristóteles, ainda que os visite. “É na mais pregnante imagem do desgarramento do ser-à-maneira-do-ente-humano, na leitura sofocliana do trágico, que procura apoio para a sua interpretação da essência do homem” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 99). Profundamente inspirado pela poesia e pelas traduções das tragédias do dramaturgo Sófocles realizadas por Friedrich Hölderlin, Heidegger empreende a tradução de um coro da tragédia *Antígona*, a partir do qual determina o ser do homem como *o mais inquietante e terrível* no interior do estranho (o ente na totalidade).

Este capítulo oferece uma rica coletânea de diferentes traduções do coro de *Antígona*, traduzidas para o alemão tanto por Hölderlin quanto por Heidegger. Junto a interpretação rigorosa e pormenorizada de Irene, este amplo material serve de fonte para discussões sobre a atividade de tradução como hermenêutica poética e filosófica do ser, para a comparação entre as peculiares versões das traduções do coro feitas pelo poeta e pelo filósofo. Além disso, proporciona uma base sólida para a compreensão da relação originária entre homem e natureza, da arte como *techne* etc., temas fulcrais na filosofia de Heidegger após a *viragem (Kehre)* de seu pensamento.

No intento de conduzir o leitor no percurso da *viragem* do pensar heideggeriano, Borges-Duarte tematiza no capítulo 6, intitulado *A Arquitetônica do Pensar Propício, “os silêncios de Heidegger”* que representam o acúmulo do pensar no inaudito e que, em

parte, se rompem com o livro *Contribuições à Filosofia*. Esta obra marca uma profunda inflexão em relação aos projetos de *Ser e Tempo*, a partir da noção de *acontecimento apropriador* (*Ereignis*) como horizonte histórico fundador de novas ontologias e que se apropria do *ser-aí* humano, impregnando suas determinações de ser.

Ao sondar o horizonte histórico de onde emergiram as ontologias que constituem o *primeiro início* do pensar, na Antiguidade, Heidegger vislumbra a edificação de um *outro pensar* que, ao construir reiteradamente a questão do esquecimento do ser, elege como tarefa a preparação de um *outro início*. O acesso a este novo horizonte histórico do pensar deve ocorrer necessariamente com a superação da metafísica e, por conseguinte, com a determinação da essência da técnica moderna, que consuma a transição para o *outro início*.

A elaboração do *outro pensar* deve transcorrer necessariamente a construção da pergunta pela essência da técnica. Neste ínterim, Borges-Duarte dedica o capítulo 7 de sua obra a discussão sobre *A Tese de Heidegger Sobre a Técnica*. Na conferência *A Questão da Técnica*, Heidegger sustenta que a essência da técnica repousa da composição (*Gestell*), como um poder que o homem não domina, capaz de determinar a história, e que o provoca a explorar o real como disponibilidade. Contribuir para que se chegue à compreensão da composição é a tarefa final da filosofia, momento histórico em que ela culmina e encerra.

A construção da pergunta pela essência da técnica, longe de objetivar o controle da técnica, visa estabelecer uma *relação livre* com o fenômeno técnico. Pretender dominar a técnica seria corresponder à provocação de domínio e controle do ente, partindo da premissa equivocada de que ela é tão somente instrumento da vontade humana. Heidegger propõe que a técnica é uma forma de desvelamento do ser no ente, “um modo de saber criativo, pelo qual se faz com que algo aconteça e se deixe ver na sua verdade” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 153). Neste sentido, arte e técnica, como modos de desvelamento da verdade do ser, perfazem duas faces de um mesmo fenômeno.

Ora, se técnica e arte caracterizam as duas faces de uma mesma dinâmica ontológica, haveria a possibilidade de estabelecer uma relação livre com o fenômeno técnico moderno mediante a produção artística? No capítulo 8, *Imagem e Imaginação na Fundação do Novum*, Borges-Duarte guia o leitor num passeio pelo “jardim das imagens”, num diálogo com Vilém Flusser como interlocutor fundamental para a tematização da imaginação. O que é imaginação? Para Heidegger, trata-se de produção ontológica de imagens que fundam o “aí” do ser. Assim, quando Hölderlin evoca a palavra, ele *deixa ver* algo no verso; quando Sanzio pinta a janela da Igreja São Sisto, permite que algo chegue à visibilidade na pintura. Tanto o poeta quanto o pintor *deixam ver* o ser em imagens, são produtores de sentidos que compõem o mundo fundado na obra.

Essa forma de *fundação de mundo* decididamente não corresponde à reprodução do visível, mas, sim, a dar à luz, como revelação do ser a partir da ocultação originária, em última análise, a “criar” ser. Na contemporaneidade, porém, onde impera a

triunfante maquinação tecnológica do mundo, o homem é provocado a *reproduzir* incessantemente artefatos, sem, contudo, *criar*. Não obstante, Irene exorta que existem exceções à regra, como o Paul Klee. Em *Um Portal*, o pintor tematiza a morte, mas a sua figura não aparece no portal: a imagem da morte é apenas aludida “como o sem-figura, o não aparente” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 200).

Borges-Duarte encerra o seu caminho de pensamento, em *Arte e Técnica em Heidegger*, com o capítulo 9: *O Olhar da Deusa Atena*. Prolongando o *passo atrás* heideggeriano na história do pensamento, a autora conduz o leitor rumo à deusa Atena. Segundo o mito grego, Atena é a deusa dos *saberes produtivos*, caracterizando o olhar sapiente, “o ver de antemão [d]aquilo que ainda não é e que apenas mediante o fazer obra (*poiésis*) chegará a ser” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 210). O olhar cintilante da deusa ilumina o caminho para a revelação da obra, seja de arte, seja o discurso poético, político ou filosófico. Em suma, Atena é a deusa que concede ao homem o dom de ver o mistério daquilo que está oculto e revelá-lo na obra.

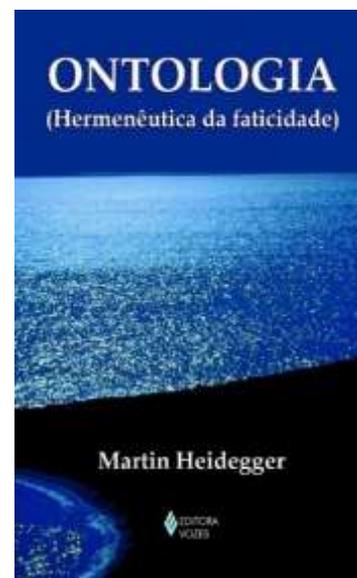
Entretanto, ao aludir com Heidegger o mito de Atena, não se trata, aqui, de recuperar o culto aos deuses da Antiguidade. Trata-se, por outro lado, de distanciando-se da esfera de sentido em que a composição tecnológica nos provoca a estabelecer relações técnicas com o mundo, “pôr em andamento um outro pensar, saudoso e agradecido, capaz de recuperar, isto é, salvar um saber, um sentir e um fazer perdidos” (BORGES-DUARTE, 2019, p. 210). Este *outro pensar* vindouro guarda o vínculo com a origem do pensamento ocidental, na Antiguidade, que prenuncia o *outro início*.

Na entrevista à *Der Spiegel*, Heidegger assevera que a derradeira tarefa da filosofia consiste em *preparar uma relação livre* com a técnica moderna, mediante a apropriação da origem grega do pensar. Com sua obra, além de produzir um dos mais importantes livros sobre este tema em língua portuguesa, Borges-Duarte oferece condição para realizar a preparação dessa relação livre com a essência da técnica. Ajuda-nos, com isso, na realização da tarefa de pensar as origens da composição tecnológica do mundo contemporâneo, as nossas relações com ele e, portanto, nos faculta compreendermos mais profundamente a nós mesmos, ouvindo os ecos do pensamento primordial e o prenuncio de uma nova aurora do pensar.

Submetido: 18 de fevereiro de 2023

Aceito: 16 de março de 2023

RESENHA



Revisitando 1923, a hermenêutica da facticidade e uma  
antevisão da analítica existencial

HEIDEGGER, Martín. *Ontologia – Hermenêutica da  
facticidade*. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes,  
2021.

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens<sup>1</sup>  
Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE

A resenha informa sobre a segunda edição da tradução brasileira de *Ontologia - Hermenêutica da facticidade*. Objetiva-se um perfil dessa obra que lança olhar compreensivo sobre a assim chamada “vida fática” (*faktische Leben*), que tem sua determinação na “facticidade” (*Faktizität*). A tradução documenta o curso friburguense

<sup>1</sup> E-mail: [kahlmeyermertens@gmail.com](mailto:kahlmeyermertens@gmail.com), Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8572-8302>

de verão de 1923 e o presente comentário busca grifar como a hermenêutica da facticidade presente na obra é útil à elucidação da gênese de *Ser e Tempo*, obra maior de Martin Heidegger (1889-1976).

Hoje mais conhecida do que em outrora, a ponto de, no Brasil, – no ano em que esta completa o centenário de sua apresentação – já se identificar pesquisas desenvolvidas sobre seus temas, temos um trabalho crucial à compreensão da primeira fase da filosofia heideggeriana. Parte considerável de sua importância está no fato de clarificar pontos relacionados àquilo que posteriormente veremos nomeado como analítica existencial e, de modo mais específico, ao fenômeno no foco desta análise fenomenológica: o *ser-aí*.

Registro de uma das primeiras preleções didáticas de Heidegger, *Ontologia – Hermenêutica da facticidade* é a última proferida em Friburgo, antes de o filósofo seguir a Marburgo para assumir o posto de Professor Titular Efetivo. Nessas lições, se identificam temas desenvolvidos desde 1919, período em que Heidegger ainda se ocupa da noção de fato (*Faktum*) em diálogo com neokantianos como Emil Lask e mesmo Heinrich Rickert. Ainda que com o acento da provisoriedade (já que o tema da *facticidade*, do *dar-se* (*Es-gibt*) e a própria noção de *ser-aí* (*Dasein*) seriam mais bem desenvolvidos em 1927), temos aqui resultados parciais das investigações que desembocariam na ontologia existencial de *Ser e Tempo*. Uma tal avaliação, no entanto, só pode ser feita com olhar retroativo, uma vez que, embora documento período de intensa produção filosófica de Heidegger, integra conjunto de escritos só publicados na década de 1980.

Apesar de a palavra *Ontologia* dar título ao curso, é caso em que o subtítulo melhor expressa o teor da obra. Käte Bröcker-Oltmanns (organizadora do volume 63 das *Gesamtausgabe*, no qual a obra se encontra) informa que o título seria formalidade universitária a qual o filósofo precisou cumprir para vincular o curso à programação daquele semestre letivo (Heidegger pretendia o nome “Lógica”, mas, outro professor mais antigo na universidade já o tinha escolhido). Ainda que as circunstâncias de adoção do título tenham sido casuais, o jovem filósofo soube servir-se da ocasião para oferecer conceituação do que seja a ontologia e como isso estaria relacionado a sua tematização. Para Heidegger: “Somente com a fenomenologia surge um conceito adequado para a investigação ontológica” (p.8). O autor compreende que o termo ontologia atingirá questionamentos e ganhos compreensivos de conceitos que tornariam possíveis um olhar sobre o caráter ontológico do fenômeno, a partir daí, se reposiciona: “Em última instância, o título que corresponde melhor ao tema e à maneira de tratá-lo seria: *Hermenêutica da facticidade*” (p.9).

O novo título nomeia o esforço de determinação de um solo em que filosofar tem lugar sem, no entanto, assumir indesejavelmente concepções preestabelecidas na ocasionalidade de nossa própria situação fática. Heidegger acredita que para uma conquista fenomenológica desse solo devemos voltar-nos à matéria de nossa vida, tomando em nossas próprias mãos o estofado significativo de nossa facticidade. Isso, na certa, não se refere a uma vida naturalizada ou psicologizada, mas à vida fática,

expressiva de nossa determinação mais própria em cada situação e designativa do caráter ontológico de nosso ser-aí mais próprio.

Na sequência, Heidegger caracteriza a facticidade no fulcro de sua investigação. Para ele, facticidade é indicativa do modo de ser de nosso poder-ser, este expresso sempre e a cada vez aí, na ocasionalidade (*Jeweiligkeit*) de nosso mundo. Percebamos o quanto a ideia de fático é influente na cunhagem e aplicação do termo *ser-aí* (*Dasein*), indicando na essência do humano justamente a ocasionalidade expressa no prefixo *-aí* (*Da-*). Passa a ser uma exigência, portanto, que uma hermenêutica do *aí* seja explicitada em seus termos e propósitos. Assim, na *Primeira Parte* o que temos é a introdução ao conceito de hermenêutica por meio da reconstrução de sua compreensão tradicional baseada em sua tão rica quanto erudita história; logo em seguida, sua aplicação pontual sobre a facticidade. Apenas após esses passos Heidegger pode nos dizer que:

A hermenêutica tem como tarefa tornar acessível o ser-aí próprio em cada ocasião em seu caráter ontológico do ser-aí mesmo, de comunicá-lo, tem como tarefa aclarar essa alienação de si mesmo que o ser-aí é atingido. Na hermenêutica configura-se ao ser-aí como uma possibilidade de vir a compreender-se e de ser essa compreensão. (p.21)

Assim, hermenêutica do ser-aí (único ente que pode compreender a si mesmo) avança também com a reconstituição da noção de facticidade na tradição teológica e filosófica. É o que se tem no Segundo Capítulo com o §4. O conceito de “homem” na tradição bíblica; §5. O conceito teológico e o conceito de “animal rationale” e §6. A facticidade como ser-aí em sua ocasionalidade. Entre esses, os dois últimos merecem mais nossa atenção pelas indicações dos estímulos que pensadores, como Kierkegaard, teriam dado a tal projeto filosófico.

Mais decisiva que a primeira, a *Parte II de Ontologia – Hermenêutica da facticidade*, traça o caminho fenomenológico que tal esforço compreensivo deveria trilhar. Com uma caracterização de fenomenologia reservado à conceptualização prévia do método fenomenológico naquela investigação. Em 1923, no entanto, Heidegger busca circunstanciar a fenomenologia em seu contexto histórico, confrontando-a com as questões que ela disputaria com as ciências humanas (em especial a psicologia) e as ciências naturais. De uma espécie de apanhado geral dos principais interlocutores (Dilthey, Rickert e mesmo Windelband), Heidegger chega à fenomenologia de Husserl. Apresentação marcada por preocupação didática da fenomenologia husserliana é o que temos no §14, esta associada à indicação de como sua própria fenomenologia difere da de seu mestre.<sup>2</sup>

Os próximos passos delimitam temática medular da obra já que apontam mais propriamente à interpretação da facticidade. A tematização das noções de indicação

---

<sup>2</sup> Cf. KAHLMEYER-MERTENS, R. S. “Hermenêutica da facticidade: contraprojeto à fenomenologia transcendental?” In: *A Filosofia Transcendental e a sua Crítica: Idealismo – Fenomenologia – Hermenêutica*. (Org.) Diogo Ferrer et al. Coimbra: Coimbra University Press, 2015, p. 235-257.

formal (*Formale anziege*) e de posição prévia (*Vorstand*) precede a introdução de elementos “metódicos” da referida hermenêutica, tanto quanto o modo de visar a cotidianidade que domina o tópico seguinte, esse que faculta compreender a facticidade cotidiana como marcada pela atitude natural; com isso, depreende-se, também, que mesmo as ocupações possíveis desde a cotidianidade carecem da orientação de um ver fenomenológico que permite compreensão do caráter ontológico da facticidade.

Um ensaio para as muitas descrições fenomenológicas da cotidianidade (ressalte-se a habilidade do filósofo nas descrições dos utensílios e do modo cotidiano de ocupação no âmbito do § 20.) será ponto de partida para a caracterização do ser-aí em *Ser e tempo*. O tópico também traz sua contribuição para tornar compreensível a gênese fática das significações, outro tema que se impõe à analítica existencial.

Reeditado pela Vozes, casa publicadora que tem o mérito de majoritariamente publicar as obras de Heidegger no Brasil, a nova edição não apresenta alterações de grande monta em relação à primeira, datada de 2012. A tradução de R. Kirchner (que acompanha as opções de tradução de J. Aspiunza<sup>3</sup> ao castelhano), continua a constituir boa ferramenta para a leitura e estudos desse período do pensamento heideggeriano. *Ontologia – Hermenêutica da facticidade*, no entanto, já se encontra, em 2023, escassa nas livrarias, o que faz com que se espere com anseio, tão logo quanto possível, nova tiragem do livro.

159

Submetido: 1 de junho de 2023

Aceito: 31 de junho de 2023

---

<sup>3</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ontologia – Hermenêutica de la facticidad*. Trad. Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2008.