

entremundos

Liber Amicorum para
Irene Borges-Duarte

entremundos

Liber Amicorum para
Irene Borges-Duarte

ORGANIZAÇÃO DE

Ângelo Milhano, Fernanda Henriques,
Laiz Chohfi e Luís Gabriel Provinciatto



Edições Colibri

Biblioteca Nacional de Portugal – Catalogação na Publicação

ENTRE MUNDOS

Entre mundos : liber amicorum para Irene Borges Duarte / org. Ângelo Milhano... [et al.].

– 1.^a ed. – (Extra-colecção)

ISBN 978-989-566-197-8

I – MILHANO, Ângelo, 1984-

CDU 1

Esta publicação teve os seguintes apoios:

- Universidade de Évora
- Praxis – Centro de Filosofia, Política e Cultura (Ref.^a UIDB/05451/2020)
- FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia
- CHAIA – Centro de História da Arte e Investigação Artística (Ref.^a UIDB/00112/2020/Base)

Título: entremundos – Liber Amicorum para Irene Borges-Duarte

Organização: Ângelo Milhano, Fernanda Henriques, Laiz Chohfi e Luís Gabriel Provinciatto

Editor: Fernando Mão de Ferro

Capa e paginação: *oficina grotesca* – manuel quadros e costa

Depósito legal n.º 500 872/22

Lisboa, 15 de novembro de 2022

ÍNDICE

Apresentação 13

Publicações de Irene Borges-Duarte 17

Tabula Gratulatoria 29

Díálogos interrompidos

Zum Geleit 37
— *Friedrich-Wilhelm von Herrmann*

Entre Heidegger e seus caminhos

Heidegger e a questão da transcendência 41
— *Mafalda Faria Blanc*

O “Aí” como horizonte temporal 59
— *Antônio de Castro Caeiro*

Irene Borges-Duarte – Estudiosa de Heidegger 73
— *Constança Marcondes César*

A “saudade da ligação” como recordação do que nunca aconteceu 79
— *Alexandre de Oliveira Ferreira*

Un Heidegger atemperado 89
— *Montserrat Galceran*

Do aí sempre em... Interpretação do “ser-em” em *Ser e tempo* 101
— *Roberto S. Kahlmeyer-Mertens*

Da existencialidade como “essência” do ser-aí humano 115
— *Renato Kirchner*

Heidegger en el debate sobre la especificidad de lo humano 133
— *Francisco de Lara*

La trivialización del Ser 143
— *Arturo Leyte*

A Retórica no Curso de Verão de 1924
e seu esquecimento posterior por Heidegger 159
— *Edgar Lyra*

O que é a filosofia? O que é o homem? Heidegger a partir de
Husserl, Dilthey e Jaspers, em conversa consigo mesmo 173
— *Emanuele Mariani*

“Encontrar-se”: uma análise do §29 de *Ser e tempo* 183
— *Carlos Morujão*

“Palavra, flor da boca” Arte, espaço, ritmo em Heidegger 195
— *Dominique Mortiaux*

La refutación del Nihilismo en *Tiempo y Ser*:
Heidegger repensando a Parménides 205
— *Teresa Oñate*

El aburrimiento como experiencia del tiempo 217
— *Ramón Rodríguez*

Heidegger e o Estado hegeliano no contexto da *Machtergreifung* 237
— *Alexandre Franco de Sá*

Entre temas e autores

Spinoza ante Schelling o la libertad algebraica.....	251
— <i>Gabriel Albiac</i>	
Lições orteguianas sobre a missão da Filosofia.....	261
— <i>Margarida I. Almeida Amoedo</i>	
A vueltas con el principio de identidad (Freud, Hegel, Heidegger).....	271
— <i>Félix Duque</i>	
A palavra de Kant aos educadores do século XXI	289
— <i>Sônia Barreto Freire</i>	
Heidegger, Nietzsche e o fim da metafísica: reflexões sobre vontade de poder.....	299
— <i>Oswaldo Giacoia Junior</i>	
Pensar a teologia e a religião em movimento do “pensar”. Narrativa filosófica da minha experiência do encontro com Irene Borges-Duarte	321
— <i>Paulo Sérgio Lopes Gonçalves</i>	
Mística, Poesia e Cuidado	337
— <i>Ceci M. C. B. Mariani</i>	
Uma sala de espelhos infinitos: a filosofia como experiência pessoal.....	347
— <i>Jelson Oliveira</i>	
Eros e Melancolia em Byung-Chul Han.....	359
— <i>Maria Adelaide Neto de Mascarenhas Pacheco</i>	
A motivação originária da filosofia: Heidegger, Jaspers e Lévinas	369
— <i>Chiara Pasqualin</i>	
Espinosa e a alegria de viver.....	383
— <i>Maria Luísa Ribeiro Ferreira</i>	
O estranho da vida	397
— <i>Róbson Ramos dos Reis</i>	
Reler Heraclito	411
— <i>Maria José Vaz Pinto</i>	

Entre Filosofia e Psicologia

A situação hermenêutica e a clínica psicológica	421
— <i>Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto</i>	
Heidegger et la psychanalyse: quel dialogue ?	429
— <i>Phillippe Cabestan</i>	
Cuidado psicológico de inspiração fenomenológico-existencial: promoção preventiva na primazia das emoções.	445
— <i>Danielle de Gois Santos Caldeira</i>	
Daseinsanalyse: a compreensão dos fenômenos sadios e patológicos com base no pensamento heideggeriano.	457
— <i>Ida Elizabeth Cardinalli</i>	
“Um livro pode valer pelo que nele não deveu caber”: possibilidades metodológicas para a pesquisa em psicologia a partir da fenomenologia hermenêutica	467
— <i>Laiz Maria Silva Chohfi</i>	
O lugar do estômago como afeição: uma leitura antropofágica da afectividade no pensamento de Martin Heidegger.	479
— <i>Maíra Mendes Clini</i>	
Existência e pós-pandemia: pensando possibilidades do amanhã	497
— <i>Elza Dutra</i>	
Ser-o-aí como Nostridade: contributo de Binswanger à Daseinsanalyse	507
— <i>Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo e Myriam Moreira Protasio</i>	
As condições sociais e culturais como extensão do setting analítico: uma hipótese considerada à luz da psicanálise winnicotiana e da recente pandemia	519
— <i>Moisés Ferreira</i>	
Sobre o “pôr-se-em-obra” na clínica Daseinsanalítica	529
— <i>Danielle Pisani de Freitas</i>	
Tonalidades afetivas, sofrimento e clínica psicoterápica	543
— <i>Cristine Monteiro Mattar</i>	
Gadamer na pesquisa em psicologia? Entre experiência e filosofia prática	557
— <i>Henriette T. P. Morato</i>	
Winnicott na psicanálise em Portugal	575
— <i>José Carlos Coelho Rosa e Joana Espírito Santo</i>	
A obra de arte e o brincar da criança segundo referencial heideggeriano	581
— <i>Marcela Astolphi de Souza</i>	
Angústia, desamparo e experiência do tempo em contexto psicopatológico	593
— <i>Bernhard Sylla</i>	
Afectividade e cuidado na psicoterapia	609
— <i>André Toso</i>	

Entre Técnica e Cultura Tecnológica

El espíritu de la técnica en la perspectiva de José Ortega y Gasset	617
— <i>Jesús Conill</i>	
Une possible technique sceptique – Quelques notes sur une phénoménologie de la technique chez Blumenberg	629
— <i>Olivier Feron</i>	
A tecnologia como supernatureza segundo García Bacca	635
— <i>João Ribeiro Mendes</i>	
Tecnologia e cuidado: uma breve reflexão acerca das tecnologias afectivas	649
— <i>Ângelo Milhano</i>	
O “Heidegger da Irene” e a economia da técnica	659
— <i>Antônio José Nascimento</i>	
Heidegger e sua leitura da τέχνη antes da Ge-stell	665
— <i>Luís Gabriel Provinciatto</i>	
Morte e técnica em Álvaro de Campos	677
— <i>Glória Maria Ferreira Ribeiro</i>	
Emaginary or why the essence of (digital) technology is by no means entirely technological	689
— <i>Alberto Romele</i>	
<i>Eppur si muove</i> : biotecnologia e natureza humana	709
— <i>Luís Sebastião</i>	

Entre a Linguagem e os seus usos

Elogio da errância	721
— <i>André Barata</i>	
Escrita, escuta e criação em <i>Água Viva</i>	731
— <i>Paula Renata de Campos Alves Carné</i>	
Traduzir: Linguagem e Filosofia	743
— <i>Joaquim Cerqueira Gonçalves</i>	
Maria de Lourdes Pintasilgo e o mundo da linguagem	755
— <i>Fernanda Henriques</i>	
O mapa de uma viagem no vazio – David Bowie abençoado por Atena ou por Hemera?	765
— <i>Helena Lebre</i>	
A mundaneidade do mundo e as encenações de naturalidade – Michel Fried sobre <i>art photography</i>	777
— <i>Sofia Miguens</i>	
“Perguntas” e dívidas	787
— <i>Maria Filomena Molder</i>	
Zugvögel landen immer	801
— <i>Lúsa Monteiro</i>	
The strange and the familiar – inquiry around phenomenology’s limits and possibilities	805
— <i>Ângela Lacerda-Nobre</i>	
Andar, narrar, recordar – el sentido de la unión y del <i>entre</i>	815
— <i>Ana María Rabe</i>	
O que a Irene nos instiga: porque deve um historiador da arte ler Arte e Técnica em Heidegger	827
— <i>Paulo Simões Rodrigues</i>	
Uma visita guiada. As salas de Filosofia da Universidade de Évora	835
— <i>Maria Teresa Santos</i>	
Décrire l’indescriptible — le problème de l’en-soi chez Sartre et les ressources littéraires de la phénoménologie	843
— <i>Claude Vishnu Spaak</i>	

Entre Ética e Política

Vulnerabilidade, hospitalidade e cuidado	859
— <i>João Maria André</i>	
Resgatar o ethos humano: a leitura de Leonardo Boff do cuidado heideggeriano	877
— <i>Marília Rosado Carrilho</i>	
A Condição Migrante.	887
— <i>António J. Caselas</i>	
O estranho mundo dos neoliberais.	897
— <i>José Caselas e Luís Carvalho</i>	
Valores éticos en tiempos de sindemia	909
— <i>Adela Cortina</i>	
Observações sobre a normatividade da razão comunicacional – a interpretação habermasiana do paradigma clássico kantiano	919
— <i>António Marques</i>	
Notas sobre três emoções políticas: compaixão, amizade e ódio	931
— <i>José Manuel Santos</i>	
Sentimiento moral y respeto . Una distinción fundamental en la teoría kantiana de la motivación moral	941
— <i>Alejandro G. Vigo</i>	

Apresentação

Apresentar *Entre mundos* não é tarefa simples.

E o desafio não é apenas por esta apresentação ser escrita a muitas mãos e cabeças, o que, por si só, exige disciplina, organização e um tanto de sintonia, mas sobretudo, em função da amplitude dos textos aqui contemplados, tão amplos quanto o contacto, o olhar e a dedicação da homenageada à filosofia, seus autores, disciplinas e interfaces. Por assim dizer, esse é o “mundo de Irene” – um mundo próprio, muitas vezes um mundo-entre – mundo que não é igual ao meu ou ao seu, mas que, em algum momento, se encontrou com um e outro.

Sendo mundo, mundificou-se. Veio a ser. Abriu-se. Criou-se. Tornou-se habitável, igual a uma casa em seus muitos cómodos. Uma casa, porém, não se ergue sobre um nada. Ela precisa de um fundo, um fundamento posto sobre a terra: alicerces, colunas e vigas que se erguem, sustentam o que da casa se vê, mas que, em si, ironicamente, não se mostram. E numa casa não apenas se mora. Vive-se. Às vezes, vive-se mais aqui que ali, mas, de facto, sempre familiarizado com tudo o que há nela: a disposição dos móveis, as cores das cortinas e tapetes, a organização dos livros, a rotina do gato, o lugar mais quente no inverno e o mais fresco no verão. Tanto é assim que, quem nela vive, com o tempo, da casa em si já nem se apercebe. Da casa, então, podemos dizer que ela é quem nela vive.

Mas quem aí vive também pode vir a espantar-se com a casa, quando, por exemplo, se nota algo que antes nela não havia: um pequeno vazamento, o

aparecimento de um bolor e, talvez o mais significativo de tudo, o surgimento de fendas. E por que “fendas” seriam causa de espanto? São fendas onde se vive! Não bastaria uma simples reparação para a casa voltar a ser como era? Não, pois, antes de tudo, tais fendas não pertencem à arquitetura da casa. Fendas são indícios. Para entendê-las, é preciso não apenas olhar para o lugar pontual onde elas aparecem, mas ir em direção à sua origem: a fundação da casa. Por meio das fendas, volta-se a perceber a casa ou até mesmo se passa a percebê-la pela primeira vez enquanto tal. E essa não é qualquer percepção, pois se percebe, de repente, que há um fundamento e que, de certa forma, ele foi abalado.

Diante disso, quem aí vive pode continuar a viver segura, tranquila e sossegadamente? Não é essa uma situação de eminente inquietude, insegurança e desassossego? De facto. Contudo, conforme ensina a própria homenageada:

A experiência do sossego só se faz, então, quando o desassossego do intramundano é vencido no gozo do momento, em que o ser-no-mundo se manifesta em plenitude temporal, quando o presente tem profundidade e perspectiva, sem estar na dependência das coisas. No sereno entregar-se ao *ser-o-aí do ser* de tudo quanto nos vem (quanto nos veio) ao encontro, abre-se-nos o que poderá estar a caminho... (Borges-Duarte, 2018: 46)

Completar 70 anos é viver o “gozo do momento”. Por outro lado, também é fenda: possibilidade de re-conhecer a própria casa (ou a própria existência?), em seus fundamentos e estrutura. Como se construiu essa casa até aqui? Possibilidade insegura, uma vez que não se sabe o que será da casa e como seguirão seus habitantes. Seguirá o gato com a mesma rotina?

Entre mundos evidencia parte das fendas, na medida em que dá a ver encontros que aconteceram ao longo da construção e que se apresentam enquanto marcas pela casa, evidências de que esta se edificou no mundo com outros.

E outros muito diversos, mas que foram, contudo, encontros significativos de vários pontos de vista: institucional, acadêmico e pessoal. Daí a diversidade dos textos que compõem este livro de homenagem. Uns explorando o próprio pensamento que Irene Borges-Duarte foi construindo ao longo da sua vida, enquanto eminente especialista de Heidegger, mas também de Filosofia Hermenêutica e de Fenomenologia. Outros explorando os mesmos temas com que ela se ocupou, desde os muitos caminhos heideggerianos até às fronteiras que a filosofia pode entretecer com outros campos teóricos, como a psicologia ou como a literatura. Finalmente, outros que, estando mais afastados dos seus interesses filosóficos mais diretos, representam contribuições de colegas para quem o encontro com a Irene Borges-Duarte foi tão significativo que quiseram integrar esta homenagem, advindo, embora, de outras zonas de especialização

filosófica. Os textos inscritos neste livro permitem perceber a relevância do caminho de Irene Borges-Duarte na Filosofia – relevância a que a informação bibliográfica que abre a publicação dá visibilidade – na medida em que, na sua grande maioria, eles são compostos em diálogo direto com aquilo que ela foi escrevendo e publicando e, também, com aquilo que a sua atividade docente foi deixando no percurso e na motivação de quem com ela se encontrou.

Entre mundos dá também a ver um *entre* enquanto *ponte*. Ponte entre países, continentes, instituições, línguas e gerações, evidenciando a capacidade institucional e humana da homenageada para congregar pessoas e levar a cabo realizações ao serviço da Filosofia e do aprofundamento do seu valor institucional.

A organização dos textos também assumiu o *entre* como desígnio, mantendo-o no título dos diferentes capítulos. Sob o signo do *entre*, criámos 6 secções – *Entre Heidegger e seus Caminhos*; *Entre Temas e Autores*; *Entre Filosofia e Psicologia*; *Entre Técnica e Cultura Tecnológica*; *Entre a Linguagem e os seus Usos*; *Entre Ética e Política* – para acolher um total de 75 textos. Nem sempre foi fácil a arrumação e alguns textos há que poderiam ter ficado bem em mais do que uma secção. Contudo, foi preciso decidir e corremos o risco inerente a qualquer escolha, com esperança de que ninguém se sinta desconfortável com a escolha feita.

A anteceder as seis secções que compõem o livro, inseriu-se um momento prévio que designámos Diálogos interrompidos em que se evocam três pessoas – o Professor Coimbra de Matos, a Professora Filomena Barros e o Professor Friedrich Wilhelm von Herrmann – que faleceram durante o desenvolvimento deste projeto e, por isso, não puderam participar, como tinham demonstrado desejo. Do Professor Friedrich Wilhelm von Herrmann, no entanto, acrescentamos em *Diálogos interrompidos* um texto inédito, escrito por ele no início dos anos 2000, que figuraria como Prólogo de um livro não publicado pela homenageada.

Cumpre fazer três observações em relação aos textos: (1) os textos em português seguem as orientações ortográficas de cada autor ou autora; (2) embora se tenha procurado fazer uma formatação uniforme em relação às citações ou referências bibliográficas, tal não foi possível com alguns – poucos – textos cuja lógica estrutural obrigaria a uma reescrita total, situação que não foi possível resolver e (3) as informações curriculares de autoras e autores seguem as indicações recebidas.

As palavras finais desta apresentação são de agradecimento.

Em primeiro lugar a todas as pessoas que quiseram participar nesta homenagem quer com a escrita de um texto quer através da *tabula gratulatoria*. No mesmo plano de gratidão estão as pessoas e entidades que viabilizaram a

edição da publicação: o Chaia – Centro de História da Arte e Investigação Artística, na pessoa do seu diretor, o Professor Paulo Rodrigues; o PRAXIS – Centro de Filosofia, política e Cultura, Núcleo da Universidade de Évora, na pessoa do seu coordenador o Professor Olivier Feron; o Departamento de Filosofia da Universidade de Évora.

Um agradecimento final ao Manuel Quadros e Costa que criou a capa do livro e formatou o seu miolo, ao Pedro Rocha que fotografou a Irene e ao Fernando Mão de Ferro que, desde o primeiro contacto, quis associar a sua Editora Colibri a esta publicação.

Referência Bibliográfica

BORGES-DUARTE, Irene. Sossego e desassossego: o paradoxo do tempo vivido. *Phainomenon*, 28, 2018, p. 46.

Publicações de Irene Borges-Duarte

Em livro

Autoria

- 2021, *Cuidado e afectividade em Heidegger e na Análise Existencial Fenomenológica*. Lisboa/Rio de Janeiro: Documenta/Nau/UERJ, 279 pp.
- 2019, *Arte e Técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 236 p. Ed. brasileira revista e aumentada.
- 2014, *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 239 pp.
- 2006, *A Natureza das Coisas e as Coisas da Natureza. Um estudo da Crítica da Razão Pura*. Lisboa: C.F.U.L., 197 pág.
- 2001, *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein-Transcendencia-Verdad*. (Tesis doctoral, 1994) Madrid. Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense – CERSA, 424 pp.

Organização e edição de obras colectivas

- 2018, *Fios de Memória. Liber Amicorum para Fernanda Henriques*. Org., Apresentação (11-13), Bibliografia (27-33). Vila Nova de Famalicão: Húmus, 438 pag

- 2017, *Intencionalidade e Cuidado. Herança e repercussão da Fenomenologia*. Atas do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia – III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia. Org. e apresentação de Sylla & Borges-Duarte. Vila Nova de Famalicão: Húmus, 392 pp.
- 2017, *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e Cuidado*. Ed. e Apresentação: Borges-Duarte, Sylla & Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 364 pp.
- 2014, *Fenomenologia e Ciência. Actas do IV.º Congresso Internacional da AFFEN – III Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. Org.: Borges-Duarte & Pardelha. AFFEN online, 361 pp.
- 2008, *A Morte e a Origem. Em torno a Heidegger e a Freud*. Coordenação da ed. e Apresentação. Lisboa: C.F.U.L., 322 pág.
- 2004, *Heidegger, Linguagem, Tradução. Actas do Colóquio Internacional. Março 2002*. Lisboa: C.F.U.L., 550 pp. Ed. Borges-Duarte, Henriques & Matos Dias.
- 2000, *Texto, Leitura e Escrita. Antologia*. Porto: Porto Editora, 254 pp. Org. Borges-Duarte, Henriques & Matos Dias. Textos de: M. Scherner, J. Labarrière, P. Ricoeur, J. Derrida, J.-L. Galay, H.-G. Gadamer, F. Duque, F. Molder, S. IJsseling, J. Cerqueira Gonçalves, M. Zambrano e M. L. Lepecki.
- 1998, *Luís de Molina regressa a Évora. Actas das Jornadas 13-14 de Junho de 1997*. Évora, Fundação Luís de Molina, 1998, 228 pág. Prefácio e coordenação da edição.

Capítulos de livro, em obras colectivas

- 2021, “L’aventure comme ouverture affective de l’à-venir: une approche phénoménologique”. In Barata, A. & Santos, J.M., *Forms of Life, Economy and Society*. Covilhã: UBI/Ta pragmata, 2021, 255-306.
- 2021, “O primado do relacional em Winnicott. A leitura de André Green.”, in Vasconcelos, C. & Santos, Eder (Ed.), *Winnicott e a Filosofia*. São Paulo: DWWe, 2021, 25-40
- 2020, “Heidegger, Martin. A técnica como Ge-stell. De facto antropológico a paradigma cultural da modernidade tardia.” In: Oliveira, J. (Org.), *Filosofia da Tecnologia, seus autores e seus problemas*. Caxias do Sul: EDUCS, 161-170.
- 2020, “Dúvida e provação como experiência de crise. (Hegel para psicólogos)”, in Dutra, E. (Org.), *Sufrimento, Existência e Liberdade em Tempos de Crise*. Rio de Janeiro: IFEN, 79-102.
- 2019, “O tédio como fenômeno cultural: aspectos do mal-estar do homem moderno”, in Passos, M.C. & Sampaio, M.A. (Org.), *Psicologia clínica nas Fronteiras Saúde, Educação e Cultura*. Curitiba, Editora CRV, 2019, 43-62. Co-autoria: Borges-Duarte, I.; Pó, G.

- 2019: “O peso da pura presença. A fenomenologia heideggeriana do *taedium vitae*”. In: Falabretti, E. & Oliveira, J. (Org.), *Fenomenologia da Vida*. Caxias do Sul: EDUCS, 43-69.
- 2019, “Imagen e imaginación en la fundación de lo nuevo. Heidegger y Vilém Flusser”. In: López Sáenz, M.C. & Trilles Calvo, K. (Ed.), *A las imágenes mismas. Fenomenología y los nuevos medios*. Madrid: Ápeiron, 175-198.
- 2019, “Prática e teoria do cuidado. Polissemia de um conceito esquecido”, in Folque, A., Magalhães, D. & Vaz Velho, C.: *O Cuidado nas profissões dedicadas ao bem-estar e desenvolvimento humano*. Évora: CIEP/UE, 2019, 12-24.
- 2019, “A nostridade como «aí» do ser. O Dasein para Binswanger”. In: A. Feijóo & M.^a B. Lessa (Org.), *Daseinsanálise Hoje*. Rio de Janeiro: IFEN, 15-48.
- 2018, “Banalidade e existencia inautêntica. Uma reflexão a propósito de Hannah Arendt”, in Borges-Duarte (Org.): *Fios de Memória. Liber Amicorum para Fernanda Henriques*. Vila Nova de Famalicão: Humus, 265-272.
- 2018, “A ontologia fenomenológica ante o desafio clínico”. *Ontologia e Psicanálise: diálogos possíveis*. In: C. Vasconcelos (Org.), São Paulo: DWWe, 2018, 9-24.
- 2018, “Sossego e desassossego: o paradoxo do tempo vivido”. In: Dutra, E. (Org.), *O desassossego humano na Contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 213-234.
- 2017, “Cuidado e Pobreza em Heidegger”. In: Borges-Duarte, I.; Sylla, B. & Casanova, M.A. (Ed.), *Fenomenologia Hoje VI: Intencionalidade e cuidado*. Rio de Janeiro: Via Verita, 9-35.
- 2016, “A auto-interpretação de Husserl em 1930-31: o *Nachwort* às *Ideen* como escrito polémico”, in Silva, Neto & Kahlmeier-Mertens (Eds.), *Festschrift aos 20 anos do Simpósio de Filosofia Moderna e Contemporânea da Unioeste*. Cascavel: Edunioeste, 85-106.
- 2014, “O maestro e o artesão. Duas notas a propósito de Heidegger.” In: Mesquita, A.P. e.a. (Org.): *A Paixão da razão. Homenagem a Maria Luisa Ribeiro Ferreira*. Lisboa: CFUL, 471-476
- 2014, “Gestell e Gestalt. Fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger.” In: Borges-Duarte, I. & Pardelha, I. (Org.): *Fenomenologia e Ciência. Actas do IV.º Congresso Internacional da AFFEN – III.º Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. AFFEN: Covilhã, 111-124.
- 2014, “O Pai devorador de seus filhos. Do mito de Saturno à interpretação fenomenológica e analítica do tempo.” In Rosa, C.D. (Org.): *E o Pai? Uma abordagem winnicottiana*. São Paulo: DWWe, 191-213.
- 2013, “O Tempo do cuidado e o Tempo do mundo na Análise existencial heideggeriana”, in Casanova, M.A. & Melo, R. (org). *Fenomenologia hoje 4*. Rio de Janeiro: Via Verita, 163-189.

- 2013, “Ortega y Gasset – O cerco de Jericó. A questão do método da Filosofia”. In: Vaz Pinto, M.^a J. & M.^a L. Ribeiro Ferreira (Org.), *Ensinar filosofia? O que dizem os filósofos*, Lisboa: CFUL, 207-216.
- 2013, “Heidegger – O ensino da Filosofia”. In: Vaz Pinto, M.^a J. & M.^a L. Ribeiro Ferreira (Org.), *Ensinar filosofia? O que dizem os filósofos*, Lisboa: CFUL, 222-236.
- 2011, “El asedio como metáfora metodológica en Ortega y Gasset” In: Xolocotzi, A. et alii (Coord.), *La aventura de interpretar. Los impulsos filosóficos de Franco Volpi*. Méjico: Ed. Eon, 109-123.
- 2011, “Fragmentariamente. Fenomenologia de uma modalidade da existência.” In: P. Petrov & M. Oliveira (Org.), *A primazia do texto. Ensaio em Homenagem a Maria Lúcia Lepecki*. Lisboa: Esfera do Caos, 473-483.
- 2011, “O monismo da imaginação. Sobre as *Bemerkungen* de Cassirer ao *Kantbuch* de Heidegger”. In: O.Feron (Org.), *Figuras da Racionalidade. Neokantismo e Fenomenologia*. Lisboa: C.F.U.L., 85-102.
- 2010, “Realidade e Senso Comum em Kant”. In: L.R. dos Santos et alii (Org.): *Was ist der Mensch?/ O que é o Homem? Antropologia, Estética e Teleologia em Kant*. Lisboa: C.F.U.L., 219-231.
- 2010, “Realidade e Senso Comum. Kant e os limites da mente humana”. In: R.R. Reis, A. Faggion (orgs.). *Um Filósofo e a Multiplicidade de Dizeres*. Homenagem a Z. Loparic. Campinas: CLE, 167-177.
- 2009, “O tempo do cuidado e o tempo do mundo. Um núcleo conceptual heideggeriano.” In: *Razão e liberdade. Homenagem ao Prof. Carmo Ferreira*, Lisboa: C.F.U.L., 1391-1405.
- 2009, “El idioma de la interpretación. Kant en los *Beiträge*. In: Mejía, E. , Schüssler, I. (Hg.), *Heideggers „Beiträge zur Philosophie“*. Akten des Internationalen Kolloquiums vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne. Frankfurt: V. Klostermann, 153-169.
- 2009, “O Homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas”, in: Soeiro, R.G. (org.), *O Pensamento Tornado Dança. Estudos em Torno de George Steiner*. Lisboa: Roma Editora, 59-82.
- 2008, “A Morte e a Origem. A propósito de um duplo aniversário”. In Borges-Duarte, I. (Org.), *A Morte e a Origem. Em torno a Heidegger e a Freud*. Lisboa, C.F.U.L., 11-15.
- 2007, “O cerco de Jericó. Ortega e a questão do método da Filosofia”. In: Amoedo, I.; Dias, J.M.B. & Saez Delgado, A. (Org.), *J. Ortega y Gasset. Leituras críticas no cinquentenário da morte do autor*, Évora: Secção de Filosofia do D.P.E., 67-79.
- 2007, “A realidade do *Ens realissimum*. A Ontoteologia Kantiana no Argumento dos Possíveis”. In: Ribeiro dos Santos, L. (Org.), *Kant em Portugal: 1974-2004*. Lisboa: C.F.U.L., 59-92.

- 2006, “A Imaginação na Montanha mágica. Kant em Davos, 1929.” In: Ribeiro dos Santos, L. (Coord.), *Kant: Actualidade e Posteridade*. Lisboa: C.F.U.L., 557-568.
- 2006, “Pode adiar-se a Ontologia? Uma homenagem crítica a Paul Ricoeur.” In: Henriques, F. (Org.), *A Filosofia de Paul Ricoeur. Temas e percursos*. Coimbra: Ariadne, 115-121.
- 2006, “O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana”. In: Cantista, M.J. (Org.), *Subjectividade e Racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 297-323.
- 2006, “Kant nos *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger”. In: Pimentel, M.; Morujão, C. Gil, M.S. (Org.), *Congresso Internacional Immanuel Kant nos 200 anos da sua morte*. Lisboa: U.C.P., 229-241.
- 2005, “Cómo es ontológicamente posible la intencionalidad misma? Heidegger y su historia fenomenológica de la Fenomenología.” In: *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de Fenomenología. Actas del V Congreso Internacional de Fenomenología*. Sevilla, SEFE/Universidad de Sevilla, 427-435.
- 2005, “O templo e o portal. Heidegger entre Paestum e Klee.” In: Matos Dias, I. (Org.), *Estéticas e Artes. Controvérsias para o século XXI. Coloquio Internacional, Maio 2003*. Lisboa: C.F.U.L., 91-104.
- 2004, “A tradução como fenomenologia: o caso Heidegger”. In: Borges-Duarte, I.; Henriques, F. & Matos Dias, I., *Heidegger, Linguagem, Tradução*, Lisboa: C.F.U.L., 445-457.
- 2003, “A experiência patológica do tempo. Para uma fenomenologia da forma temporal.” In: J.M. Santos, P. Alves, A. Barata (Org.), *A Fenomenologia Hoje. Actas do Primeiro Congresso Internacional da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica*. Lisboa: C.F.U.L., 365-381.
- 2001, “Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las *Contribuciones a la Filosofía*”. *Sileno* (Madrid), vol. 11 (Dic. 2001, Número monográfico sobre Heidegger), 43-53 a 2 col.
- 2001, “A arquitectónica do puro dar-se do ser. Heidegger e os *Beiträge*.” In: *Poiética do Mundo*. (Homenagem ao Prof. Joaquim Cerqueira Gonçalves), Lisboa: Colibri, 415-434
- 1998, “Descartes e a Modernidade na hermenêutica heideggeriana”. In: *Descartes, Leibniz e a Modernidade. Actas do Colóquio*. Lisboa: Colibri, 507-524.

Prólogos e outros escritos

- 2021, “A música da existência – O livro do Beto Machado”. In MACHADO, P.R.R.: *A intimidade como método clínico*. Rio de Janeiro: Via Verita, 15-17.

- 2020, “A ponte entre duas escolas: Winnicott entre Lisboa e São Paulo. Prólogo ao novo livro de Maria do Rosário Belo.” In BELO, M.^a Rosário, *Estudos Winnicotianos*. Oeiras: Coisas de Ler, 11-13.
- 2019, “O gesto fenomenológico, em forma de Prólogo”. In FEIJOO, A.M. & LESSA, B. (Ed.): *O gesto fenomenológico. Corpo, afeto e discurso na clínica*. Rio de Janeiro: IFEN, 19-35.
- 2016, “Afim de que se fala quando se fala de amor? Uma perspectiva filosófica”. In: MESQUITA, I. (Ed.): *Atas do colóquio encontro com (o) amor – percursos expressões e desenvolvimento*. Universidade de Évora, Departamento de Psicologia, 5-14.
- 2011, “Apresentação” in GONÇALVES, P.S., *Ontologia hermenêutica e Teologia*. Aparecida/SP, Santuário, 11-13.
- 2011, “Responsabilidade: Fundamento ético da Democracia.” In: GRÁCIO, F. (Org.), *Cuidar a Democracia Cuidar o Futuro*. Lisboa: Fundação Cuidar o Futuro, 37-44.
- 2001, “Ler o mundo. Dimensões epistemológicas em Paulo Freire.” *Actas do Congresso internacional Um olhar sobre Paulo Freire*. Évora: Universidade de Évora, Ed. em CDRom.

Em revistas

Organização de volumes monográficos

- 2021, Dossier *Filosofia e fenomenologia da Técnica*. *Trans/Form/Ação* (Marília/UNESP), vol. 44, 288 p. Org. e Apresentação (7-15): Milhano, A.; Borges-Duarte, I. & Alves, M.A.
- 2021, *Heidegger in Conversation With Heidegger*. *Phainomenon – Journal of Phenomenological Philosophy*, vol. 31, 167 pp. Org. e Apresentação: Mariani, E. & Borges-Duarte, I.
- 2012, *Caderno Monográfico Heidegger*. *Phainomenon – Revista de fenomenologia* (Lisboa), vol. 24, 234 pág. Org. e Apresentação.
- 1996, *Martin Heidegger en el XX aniversario de su muerte*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), vol. 13, 9-93. Org. e trad. de um texto de Heidegger.

Artigos

- 2021, “Amor y pensar como Ereignis”. *Anuario Heidegger*, n.º 1/2021, 237-265.
- 2021, “O caminho e a conversa. Heidegger auto-interpretativo.” *The path and the Conversation. Self-interpreting Heidegger*. *Phainomenon*, v. 31 (1), 2021, 17-40

- 2021, “Pensar como resposta ao desafio tecnológico? A escola heideggeriana.”, *Transformação*, v. 44, 2021, 17-39.
- 2021, “Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da *Heiterkeit*.” *Studia Heideggeriana*, v. X, 2021, 211-224.
- 2021, “O habitar em Ruy Belo: poética da alegria em fuga”. *Revista Colóquio Letras*, n.º 206, Janeiro 2021, 213-220.
- 2020, “Adventure as a affective opening of the to-come. A phenomenological approach.”, *Filosofia Unisinos. Unisinos Journal of Philosophy*, vol. 21, n.2, (2020), 199-208 a 2 col.
- 2019, “À força de padecer. Considerações sobre a dor como experiência ontológica.” *Natureza Humana* (São Paulo), v. 21, n. 2 (2019), 112-129.
- 2019, “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. *Natureza Humana* (São Paulo), vol. 21 n.º 1, 2019 (Dossier Heidegger), 34-53.
- 2019, “Sossego e desassossego: o paradoxo do tempo vivido”. *Phainomenon* (Lisboa), vol. 28/2018, 29-48
- 2019, “Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger”. Introdução, tradução e considerações complementares a uma recensão de O.F. Bollnow. *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* (Toledo, UniOeste), n.º 3, vol. 1, (2019), 238-254
- 2017, “Vida e Mundo na Ontologia cerqueiriana”, *Itinerarium* (Lisboa), LXII, n.º 215/216, 2017, 549-562.
- 2017, “Mesura e desmesura em Heidegger. O ponto de vista ético”. *Studia Heideggeriana* (Buenos Aires), VI, 2017, 65-102
- 2016, “O afecto na Análise Existencial heideggeriana”, *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias* (Lisboa), 35, 2016, 19-34.
- 2016, “A auto-interpretação de Husserl em 1930-31: o *Nachwort* às *Ideen* como escrito polémico”, *Studia Heideggeriana* (Buenos Aires), vol. V, 2016 (Monogr.: Heidegger–Husserl, Coord. J. Adrián Escudero), 191-220.
- 2015, “Winnicott para André Green: Três detalhes duma homenagem”. *Se..., Não...* Revista da Associação Portuguesa de Psicanálise e Psicoterapia psicanalítica (Lisboa), vol. 5, n.º 2 (2014), 275-285.
- 2015, “A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano”, *Phainomenon – Revista de fenomenologia* (Lisboa), v. 24 (2012), 43-62
- 2014, “Pôr em andamento o filosofar. Heidegger e o método de ensino filosófico”, *Studia Heideggeriana*, III/2014, 161-190. (Monogr.: Heidegger y el método de la filosofía. Ed. A. Bertorello)
- 2012, “Memória e desejo do ponto de vista existencial”, in *Se..., Não...* Revista da Associação Portuguesa de Psicanálise e Psicoterapia psicanalítica (Lisboa), vol. 3, n.º 2/2012, 221-239
- 2010, “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo.” *Ex-Aequo* (Coimbra), 21 (2010), 115-131.

- 2008, “A experiência do tempo nos *Zollikoner Seminare* de Heidegger”. *Phainomenon – Revista de Fenomenologia* (Lisboa), n.º 16/17 (2008), 261-276.
- 2005, “O homem como fim em si? De Kant a Heidegger e Jonas.” *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 61/ 2005, Fasc. 3-4 (N.º monográfico: *Herança de Kant*, II), 841-868
- 2003, “O espelho equívoco. O núcleo filosófico da *Spiegel-Interview* a Martin Heidegger.” *Homenagem a João Paisana. Phainomenon*. (Lisboa), n.º 5/6, 2002/2003, 167-181
- 2003, “Nome próprio: Caroline. Um contributo feminino para a revista *Athenaeum*”. *Ex-Aequo* (Coimbra) n.º 9, 2003, 37-44.
- 2003, “O melão, o remoinho e o tempo. Descartes e o sonho de uma noite de outono.” *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga) 59, 2003, (Fasc. 3, N.º monográfico: *Filosofia e Psicandlise*) 315-337.
- 2003, “Husserl e a fenomenologia heideggeriana da Fenomenologia”, *Phainomenon – Revista de fenomenologia* (Lisboa) n.º 7, 2003, 85-101.
- 1999, “La realidad del *ens realissimum*. La ontoteología kantiana en el argumento de los posibles.” In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 15 (1999), 149-186.
- 1999, “A recepção de Heidegger em Portugal. Investigação bibliográfica preliminar.” Borges-Duarte, I. & Sá, A.F.; em col. com F. Bernardo, J. Constâncio, H. Lourenço, V. Moura e B. Sylla. *Philosophica* (Lisboa), 13 (1999), 151-167.
- 1998, “O mais inquietante de todos os entes. Ontologia trágica em Sófocles e a sua tradução em Hölderlin e Heidegger.” *Philosophica* (Lisboa), 11 (1998), 111-132
- 1997, “Filosofia e estilo literário em Heidegger e em Platão. Um exemplo.” *Philosophica* (Lisboa), 9 (1997), 33-57
- 1995, “De lo lógico a lo translógico. La cuestión del sentido en el joven Heidegger (1913-1916)”. In: J. A. Nicolás y J. Arana (Ed.), *Saber y Conciencia. Homenaje a Otto Saame*, Granada, Comares, 1995, 71-94.
- 1995, “¿Recepción o interceptación? Aspectos de la mirada heideggeriana sobre Kant.”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 12 (1995), 213-232.
- 1993, “Kant auf Portugiesisch. Materialien zur Kant-Bibliographie.” *Kant-Studien* (Mainz), 84 n.º 2, 1993, 243-254.
- 1993, “La tesis de Heidegger sobre la técnica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 10 (1993), 119-154.
- 1992, “La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger en Atenas.”, *Er-Revista de Filosofía* (Sevilla), 15, 1992, 151-168.
- 1990, “Nota sobre el uso ilustrado del término *transcendental*”, *Meta* (Madrid), n.º 5, 1990, 39-44.

- 1989, “Naturaleza y voluntad en la filosofía ético-política de J.-J. Rousseau”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 7, 1989, 163-194.
- 1989, “Heidegger: a Arte como epifania”, *Filosofia* (Lisboa), III n.º 1-2, 1989, 63-107.
- 1989, “Heidegger em Português. Contribuição para um reportório bibliográfico”, *Filosofia* (Lisboa), III n.º ½, 1989, 173-184.

Recensões

- 1995, Orth, e. W. E. Pfaffert, G. (Hrsg.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 12 (1995), 305-308
- 1995, Baumgartner, H. M. (Hrsg.), *Zeitbegriff und Zeiterfahrung*. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 12 (1995), 299-302.
- 1995, “O Idealismo em discussão. A propósito do Simpósio Internacional 1794: *Inicios del Idealismo Alemán* (Madrid, 1994)”. *Philosophica* (Lisboa), 5 e 6, 1995, pp. 155-162 y 168.
- 1994, Kant, *Os progressos da Metafísica* (tr. pt. de Artur Morão). *Kant-Studien* (Mainz, ISSN 0022-8877), 85 n.º 1, 1994, 122-123.
- 1992, Lambert/Kant, *Correspondência* (Ed. e tr. pt. de M. J do Carmo Ferreira). *Kant-Studien* (Mainz), 83 n.º 1, 1994, 18-20.
- 1991, R. Wisser (Hrsg.), *Martin Heidegger – Unterwegs im Denken*. *Thémata* (Sevilla), 8, 1991, 239-243.
- 1990, M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis*, GA 65 (1989). *Análise* (Lisboa), n1 14, 1990, pág. 161-167 a 2 col.
- 1990, M. Heidegger. Roteiro para uma viagem a 1936”, *Público* (Lisboa/Porto), secção *Leituras* de 26.06.1990, pág. 5 a 2 col. [Sobre os *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 1989].
- 1990, M. Heidegger, *Zollikoner Seminar* (Ed. M. Boss). *Pensamiento* (Madrid) 46, 1990, 115-117.
- 1989, M. Heidegger, *Zollikoner Seminar* (Ed. de M. Boss). *Análise* (Lisboa), 11, 1989, 244-246 a 2 col.

Traduções

De Martin Heidegger

- 2008, *Lógica. A pergunta pela essência da linguagem*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, 263 pp. Coordenação científica da ed. e trad. de M.^a A. Pacheco e H. Hoock Quadrado.

- 2003, *O Conceito de Tempo*. Lisboa, Fim de Século: 2003, 94 pág. Edição bilingue al.-pt., tradução, prefácio, notas e Glossário. Menção Honrosa de Tradução Científica e Técnica em Língua Portuguesa – FCT/União Latina (XI.^a edição, 2003). 2.^a ed. 2008.
- 2002, *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Gulbenkian. XXXIII-453 pág. Coordenação científica da edição e tradução; Prólogo (V-XX) e glossário (XXI-XXXIII). 1.^o prémio *ex-aequo* de Tradução Científica e Técnica em Língua Portuguesa – FCT / União Latina 2002. 2.^a ed. 2012; 3.^a ed. 2014.
- 2002, “A Origem da obra de Arte”, trad. com F. Pedroso, in *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Gulbenkian, 2002, 5-94
- 1996, “Carta al Padre William Richardson”, trad. al.-es., presentación y notas. In: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 13 (1996), 11-18.
- 1992, “La proveniencia del Arte y la determinación del pensamiento”, tr. al.-es. y notas, *Er-Revista de Filosofía* (Sevilla), 15, 1992, 171-187.
- 1991, “Sobre la Madonna Sixtina”. Tr. al.-es., presentación y comentario, *Er-Revista de Filosofía* (Sevilla), 12/13 (1991), 207-223. Versão em português do texto alemão, sem comentários (2009) acessível online em www.lusosofia.net.
- 1989, “Já só um Deus nos pode ainda salvar”. Tr. al.-pt. e anotação da Entrevista concedida a *Der Spiegel* de 1966, *Filosofia*, Lisboa, III n.º 1/2, 1989, 109-135. Versão revista (2009) acessível online em: www.lusosofia.net

De outros autores

- BOLLNOW, Otto Friedrich: “A recensão da obra de Binswanger”, in Borges-Duarte, I.: “Bollnow leitor de Heidegger e de Binswanger”, *Aoristo – International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics* (Toledo, UniOeste), n.º 3, vol. 1, (2019), 243-251.
- DUQUE, Félix: “A pele humana da palavra. Uma visão da Hermenêutica.”, in Borges-Duarte e. a. (Ed.), *Texto. Leitura e Escrita*, Porto: Porto Editora, 2000, 95-106.
- EBERHARD, J. A.: Seleção de textos de *Philosophisches Magazin*. Tr. al.-pt. In: GIL, Fernando (Coord.), *Recepção da Crítica da Razão Pura (1786-1844)*, Lisboa: F. Gulbenkian, 1992, 51-84.
- GADAMER, Hans-Georg: “Texto e interpretação”, in Borges-Duarte e. a. (Ed.), *Texto. Leitura e Escrita*, Porto: Porto Editora, 2000, 63-94.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *A ideia de Fenomenologia em Heidegger e Husserl. Fenomenologia Hermenêutica do al-ser e Fenomenologia Reflexiva da Consciência*. Coordenação científica, anotação e revisão da tradução de P. S. Pignatelli. Separata da revista *Phainomenon* 7. Lisboa, C.F.U.L., Outono de 2003, 157-194.

- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: *La '2.ª mitad' de 'Ser y Tiempo'. Sobre 'Los Problemas fundamentales de la Fenomenología' de Heidegger*. Madrid: Trotta, 1997, 99 pp. Edição em livro (Introdução, notas e glossário) e tr. al.-es.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von: “Lógica y verdad en la Fenomenología de Heidegger y de Husserl”, em *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 13 (1996), 41-57.
- KÖNIGSHAUSEN, Johann Heinrich: “¿Paralelismos entre el ‘Sofista’ de Platón y el Libro Gamma de la ‘Metafísica’ de Aristóteles”, em *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (Madrid), 10 (1993), 157-171
- MARKET, Oswaldo: “A previsibilidade de todo o problema. Contribuições para uma Aporética fundamental”, *Filosofia e Epistemologia* (Lisboa), IV (1982), 103-121.
- REINHOLD, K.L.: Seleção de textos de *Briefe über die kantischen Philosophie* e de *Versuch einer neuer Theorie des menschlichen Vorstellungs Vermögen*. Tr. al.-pt. In: GIL, Fernando (Coord.), *Recepção da Crítica da Razão Pura (1786-1844)*, Lisboa: F. Gulbenkian, 1992, 173-203.

Tabula Gratulatoria

Tabula Gratulatoria

Adelaide Galvão Teles
Adelino Cardoso
Ana Carina Vilares
Ana Costa Freitas
Ana Henriques
Ana Morais Santos
André Duarte
António José Ruivo Loura
António de Lencastre Leitão
António Júlio Rebelo
Armanda Oliveira Luís
Aurora Carapinha
Associação Portuguesa de Psicanálise e
Psicoterapia Psicanalítica
Assunção Folque
Catarina Vaz Velho
Constança Biscaia
Deborah Moreira Guimarães
Diogo Nogueira Protásio
Douglas Ferreira Barros
Edite Salgado
Elsa Dias
Eulália Correia
Fernanda Branco
Fernando Fragozo
Fernando Mão de Ferro
Fátima Grácio
Filomena Cravo
Helena Mateus Jerónimo
Henrique José Praxedes Cahet
Hermínia Vasconcelos Vilar
Inês Pereira Rodrigues
Isabel Matos Dias
Irene Pinto Pardelha
Irene Viparelli
Joaquim Braga
João Evangelista Fernandes
João Príncipe
João Rebalde
Jorge Molder
José Alberto Machado
José António Palma Góis
José Barata-Moura
José Francisco Meirinhos
José Luís Garcia
José Rosa
Laboratório de Estudos em
Fenomenologia Existencial e Prática
em Psicologia (LEFE – USP)
Laboratório de Psicologia
Fenomenológica Existencial e
Psicossocial (LACLIFEP – UNICAP)
Madalena Melo
Marco Casanova
Margit Ruffing
Maria das Dores Correia
Maria do Céu Patrão Neves
Maria do Céu Pires
Maria do Rosário Belo
Marijke de Koning
Marisa Guimarães
Nlandu Matondo Faustino
Olga Magalhães
Paula Reis
Paulo Afonso de Araújo
Pedro Henriques Rocha
Rita Godinho
Roberto Novaes de Sá
Roberto Reimão Machado
Sandro Sena
Sergio Rodero
Silvério Rocha e Cunha
Sociedad Iberoamericana de Estudios
Heideggerianos (SIEH)
Soraya Conturbia
Teresa Filipe
Teresa Alvarez
Teresa Pinto
Zeljko Loparic

Diálogos interrumpidos

Durante o projeto de edição deste livro de homenagem, faleceram três pessoas amigas e interlocutoras da Irene, que se preparavam para participar nele.

Pertencendo, embora, a distintas áreas do saber, tinham manifestado o seu gosto e alegria nessa participação. A morte impediu-as.

Fica aqui a memória do **Professor Coimbra de Matos**
da **Professora Filomena Barros**
e do **Professor Friedrich Wilhelm von Herrmann.**

Zum Geleit

Friedrich-Wilhelm von Herrmann

Prólogo inédito de Friedrich-Wilhelm von Herrmann a

La presencia de Kant en Heidegger

En su investigación “La presencia de Kant en Heidegger”, Irene Borges-Duarte persigue con olfato hermenéutico certero la tesis de que el diálogo de Heidegger con Kant, para él tan estimulante, no sólo estuvo presente en el camino de la *Ontología Fundamental*, sino también en el de la *Historia del acaecimiento propicio*. Si, para la elaboración de la cuestión del ser en la perspectiva de la *Ontología Fundamental*, además de Kant, había sido sobre todo Aristóteles con quien entablara un diálogo decisivo, en el pensar de la *Historia del acaecimiento propicio*, Aristóteles fue preterido en favor del pensamiento de los pre-socráticos, pasando a un segundo plano, mientras que Kant continuó a ser un compañero preferido.

El que la obra de Kant, continúe a ocupar un lugar excepcional en el diálogo con la historia de la tradición lo atestiguan los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, de los que se suele esperar que se distancien de su anterior preferencia por Kant, en la *Ontología Fundamental*. Bien por el contrario, puede leerse en el § 134, que trata del “Nexo del ahí-ser al Ser”, que en Kant se da “una actitud histórica singular”, “en la que, a pesar de todas las diferencias esenciales, ese nexo del ahí-ser al Ser puede por primera vez ser acercado a la actualidad, a partir del pasado”. La interpretación de Kant del *Kantbuch* es, ciertamente, “incorrecta del punto de vista ‘historiográfico’, pero del punto de vista ‘histórico’, es decir, en el sentido de la preparación del pensar del advenir es, esencialmente, una iniciación histórica a algo completamente otro”.

En el terreno histórico del acaecimiento propicio, alcanzado en los *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger vuelve a subrayar, con la vista puesta en la *Crítica de la razón pura*, que Kant sigue siendo “el único, desde los griegos, que estableció un cierto nexo entre la interpretación de la entidad (*ousía*) y el tiempo, convirtiéndose, así, en testigo del oculto imperio de la conexión entre entidad y tiempo”. En el § 19, “Filosofía (a propósito de la cuestión ¿quién somos?)”, Heidegger medita sobre la *Crítica de la razón práctica* y sobre el concepto de persona allí expuesto, del que Kant mismo se dio cuenta que era algo más que el “yo”, puesto que se funda en la autolegislación. Y, finalmente, en lo que se refiere a la actitud de Heidegger hacia la *Crítica del Juicio*, las amplias anotaciones sobre “Juicio estético”, que proceden de la época de elaboración de *El origen del obra de arte* y se prevé sean editadas en el volumen 84 de la *Gesamtausgabe*, muestran bien que Heidegger también vió en la cuestión kantiana de lo estético una señal en el sentido de una superación de lo estético.

Es un mérito extraordinario del estudio de Irene Borges-Duarte el llamar la atención, por primera vez en la literatura internacional sobre la relación Heidegger-Kant, para el que la importancia de Kant perdura en la vía de la Historia del acaecimiento propicio. La tesis defendida en su investigación no sólo hace otra luz sobre la relación de Heidegger con Kant, sino que, a la vez, significa un nuevo incentivo para otra manera, diversa y fructífera, de leer toda la obra de Kant.

Esperemos que este libro, que sirve al pensamiento de Heidegger y de Kant, encuentre muchos lectores, que con las ideas aquí desarrolladas, vean la ocasión de profundizar en el estudio de ambos pensadores europeos.

Entre Heidegger e seus caminhos

Heidegger e a questão da transcendência

Mafalda Faria Blanc

Dedico este estudo à Irene Borges-Duarte em sinal de gratidão pela sua inestimável contribuição para o conhecimento e divulgação do pensamento de Heidegger em Portugal.

O pensar como experiência existencial de participação

Toda a autêntica filosofia começa com a experiência, vive e alimenta-se dela. Arranca da consciência que o homem tem de participar no auto movimento da realidade, que a partir de si o lança na existência e ao ente por inteiro. Um sentimento de espanto e perplexidade, misto de maravilha e temor perante o mistério de haver algo, levou-o a encetar a busca noética pelo fundamento. O avanço dialético do pensar permitiu, depois, que o Fundamento divino da realidade fosse discernido da simbologia compacta do mito, o qual ainda não distinguia suficientemente o ente do ser por ele participado. Foi, assim, possível discernir, no topo do inteligível, a própria Transcendência e que ela viesse a ser definida ora como ser, ora como o uno, de qualquer modo como uma realidade espiritual susceptível de estar na origem do movimento ordenado do mundo e com a qual o homem pode dialogar.

Sendo, já-aí lançado na existência como possibilidade, o homem nunca inicia nada, insere-se já sempre num círculo manifestativo de presença social, histórica, mundana, que o incita à busca pelo fundamento. Os simbolismos que se constituem, primeiro de forma imagética no mito, depois de modo conceptual na filosofia, equivalem-se na sua intencionalidade última, não obstante toda a diferença, enquanto procuram expressar, em modos e graus diversos de compacidade e diferenciação, a idêntica experiência inefável de Transcendência. Situação esta que só se alteraria na modernidade quando, sob a exigência

de certeza prescrita pelo método matemático da nova ciência, aquela tensão noética se vê preterida em favor da auto-consciência pensante, doravante tomada como o fundamento inconcusso do saber.

Já no termo da história da metafísica e no seu refluxo niilista, o pensamento de Heidegger não foge, em nosso entender, a esta sumária caracterização do genuíno filosofar. Pois, também ele obedece, muitas vezes por caminhos tortuosos, à mais persistente busca do fundamento, não sem o risco de, na sua luta contra a objetivação do ser e concomitante esquecimento, se deixar ficar por um “não-fundamento” (Ungrund) ou resvalar, mais além de um fundamento causal, em direcção a um “fundamento abissal” (Abgrund). Pois para ele, preliminar á metafísica está a questão da sua possibilidade, a sua fundamentação noética, o que passa pelo levantamento da pergunta pelo “sentido do ser” (*Sinn des Seins*). Tal requer a elucidação do sentido temporal do ser, subjacente à sua interpretação helénica como “essência/substância” (*ousía*), e que a filosofia não questionou até aqui.

“Ser” significará, então, para Heidegger, a vinda à presença do presente, a eclosão temporal do possível que assiste ao aparecer da realidade. Trata-se de um processo dinâmico de atualização, que se dá de si mesmo e a partir de si mesmo, antes de toda a iniciativa por parte do pensar. O ser determina-se assim, a seu ver, como um acontecimento de sentido em formação que, longe de pressupor uma consciência intencional, se restringir à imanência dos vividos ou aos atos de uma consciência posicional, antes a requer e constitui como um âmbito coadjuvante do seu aparecer e reconhecimento.

A participação existencial do pensar na experiência manifestativa da realidade induz nele disposições, movimentos anímicos conducentes à compreensão hermenêutica do ser, isto é, à sua interpretação. Habitando entre a terra e o Céu, no intervalo cósmico entre a imanência e a Transcendência, o homem escuta o que lhe é revelado, acolhe o movimento da realidade como mensagem que lhe é dirigida e guarda-a na linguagem como medida e norma do seu viver. Só depois tem início o trabalho explicitativo do pensar, a articulação discursiva do compreender, que passa por um esquematizar e um dar forma verbal ao sentido colhido na visão. No entanto, quer a intuição visionária do pensar, quer a palavra luminosa que dela procede e profere a verdade do apreendido, mais não são do que um símbolo, a evocação mediatizada de algo que jamais se deixa apreender e dizer em plenitude. Com efeito, a temporalidade desvelante do homem, onde ocorre a presença significativa de tudo o que é, a própria história, tem como contrapartida, como veremos, o retiro operativo da Fonte de onde ela emana, e que sempre se subtrai sob a sua dádiva. Tal é, pelo menos, o que pretendemos mostrar neste breve estudo acerca da questão da Transcendência em Heidegger, a saber, que o Fundamento divino está lá bem sinalizado, só que apenas de forma indirecta e

apofática, de modo que a teologia só em clave negativa ou revelacional ganha cabal legitimidade.

O problema do *a priori* e a questão da possibilidade da metafísica

O nosso autor herda da sua formação escolástica, de cunho escotista, a ideia de que a metafísica é uma ciência transcendental, de extensão universal, porquanto o seu objeto – o conceito de ente enquanto tal – abrange, não apenas a esfera do ser real, mas ainda aquela outra, ideal, das entidades lógicas e dos valores. Não basta, porém, a seu ver reconhecer a transcendentalidade do ser, importa elucidá-la e fundá-la enquanto *verum*, o que passa por uma análise gnosiológica do papel constituinte do sujeito na elaboração do conceito e, para tal, é necessário recorrer aos modernos, visto que os Escolásticos a omitiram. Com efeito, ela é tanto mais necessária quanto o sentido do ser permanece, desde Aristóteles, numa relativa indeterminação e obscuridade como o atesta a diversidade de aceções por que se encontra repartido.

Husserl, com a intuição categorial, deu um passo significativo para a elucidação do problema, ao mostrar que as categorias não são meras funções lógicas do juízo sem alcance ontológico, como pensava Kant, mas estruturas constituintes dos próprios fenómenos. Com efeito, embora elaboradas pelos atos relacionantes da função judicativa, elas podem ser intuitivamente confirmadas a partir da matéria dos respetivos atos fundantes, percepçionantes. De modo que, a categoria de “substância” (*ousía*), primeira e mais fundamental aceção do ser segundo Aristóteles, pode ser acedida por intuição da individualidade ôntica dos fenómenos, o que vai permitir a elucidação do seu sentido, a saber, o de “presença” constante (*parousía*), duração contínua, permanência em e através da mudança.

A aceção principal do ser mostra, assim, uma peculiar conexão com a temporalidade, que importa elucidar, e isso tanto mais que a alternativa entre um racionalismo anistórico e o historicismo não responde de forma satisfatória nem ao problema fundamental de uma história do espírito e da verdade, nem ao do acesso cognitivo de um sujeito histórico ao plano do *a priori*, ou seja, à esfera normativa das ideias. Pois a questão que fica, neste caso, por responder é a de saber como é que, a partir do acto de configurar o concreto do viver segundo motivações e fins relativos a uma situação histórica, se pode alcançar uma significação absoluta? Como atender à finitude temporal e histórica do espírito sem prescindir da validade do conhecimento, conciliar o tempo e a eternidade, o contingente e o necessário? Impunha-se dialogar com Hegel, pois melhor que a filosofia dos valores com a sua pretensão de avaliar a verdade das cosmovisões a partir de uma sistemática *a priori* da razão, mostrara que o sentido e a verdade, mesmo se referidos ao absoluto, só se acedem historicamente através de uma série de interpretações e expressões.

O problema com Hegel, porém, é que ele encontrou na dialéctica uma ferramenta lógica para resolver o problema, o que para o fenomenólogo que Heidegger pretende ser é inaceitável, pois falseia o sentido da experiência. Encontra, por isso, em Dilthey, na sua hermenêutica da vida histórica, um caminho fecundo a trilhar, onde a oposição entre o plano lógico do *a priori* e o da temporalidade se encontra diluída. O importante, a seu ver, é deixar que a vida se revele a si mesma na compreensão e interpretação que faz do seu viver em situação, ver como toda a significação reenvia a um contexto mais amplo de sentido, e este, a motivações e fins que imprimem ao viver uma orientação de sentido normativa. Parece, assim, ser possível mostrar, sem recorrer a um quadro anistórico de valores e pela simples análise da consciência intencional, como é que a vida espiritual pode aceder a conteúdos absolutos. Isto, é claro, na condição de se adoptar o ponto de vista descritivo da acção, da prática, e de se abandonar a postura teorética. Com efeito, a análise estritamente gnosiológica não logra captar o dinamismo que a ordem da acção e da finalidade imprimem na vida intelectual e espiritual, e que constitui o mais firme ponto de apoio da afirmação absoluta do ser por parte do pensar, bem como a condição última da possibilidade do conhecimento. E uma vez que o sujeito absoluto do idealismo não é compatível com a experiência da finitude, resta interpretar a abertura transcendental do espírito ao ser na perspectiva teísta da metafísica medieval.

Num primeiro momento, portanto, Heidegger parece sustentar a Transcendência do ser afirmado no juízo verdadeiro. Só que, a pouco e pouco, a sua posição vai alterar-se, a distinção entre o Ser subsistente e a diferença ontológica (entre o ser e o ente), prevista para a terceira secção do seu Tratado de ontologia, dissolve-se em abono daquela última, o que o vai encerrar num imanentismo de teor idealista, de que teria depois dificuldade em sair. É o que iremos, de seguida, mostrar.

A descoberta da temporalidade originária no proto-cristianismo

Nenhuma filosofia e com maior razão a de Heidegger, é alheia aos acontecimentos do seu tempo. A catástrofe da primeira Grande Guerra disferiu em toda uma geração europeia, especialmente a alemã, um golpe mortal ao que ainda restava de adesão aos ideais universalistas do Iluminismo, que regiam a Universidade alemã. As obras de Kierkegaard e de Nietzsche põem em relevo os limites da razão teórica no âmbito do agir, bem como o poder da liberdade e da decisão na orientação da acção. Ambos os autores relevam, em sentido contrário aliás, que o homem é um ser de possibilidade e que tal decorre da sua natureza temporal e historial. Por seu turno Jaspers, na mesma linha, mostra naquela que seria a primeira obra de filosofia existencial – *A Psicologia das*

Concepções do Mundo, de 1919, que as cosmovisões dependem mais das decisões da vontade tomadas em situações-limite do que de uma argumentação racional.

De 1919 a 1923 Heidegger elabora as categorias da vida fáctica, a que corresponderão mais tarde os existenciais, ao mesmo tempo que, nos seus cursos sobre *Fenomenologia da Vida religiosa*, descobre no proto-cristianismo o sentido original da existência como futurição e projecto, à luz da antecipação do seu ser-para-a-morte. Sentido este, aliás, que cedo viria a ser encoberto por uma conceptualização inadequada, oriunda da interpretação grega do ser como presença e distorcido pela orientação do espírito para valores eternos.

Assim, é a partir de uma vida que se interpreta cineticamente como futurição e projecto, se antecipa como mortal e se escolhe quanto ao seu fim, que Heidegger irá reavaliar a questão da possibilidade da metafísica. O que o vai levar a substituir o conceito de vida pelo de “existência” (*Existenz*) e a demarcar-se da filosofia da vida, pois o que naquela tem primazia não é o viver, mas a consciência da morte, que acarreta consigo o “cuidado” (*Sorge*), a atenção posta no estilo do viver. O filósofo encontra aqui, no fenómeno da morte, o seu novo ponto de apoio para pensar o tempo e a história, estando a consciência antecipativa da finitude dos possíveis sempre presente no horizonte do visar intencional de conteúdos evidentes. Ponto de vista este que Dilthey não alcançou, não obstante a sua percepção correcta da unidade estrutural e temporal da vida, devido à sua orientação teórica para uma epistemologia das “Ciências do Espírito” (*Geisteswissenschaften*), assente num modelo de verdade objectiva. Ora, argumenta o nosso autor, não é preciso sair da história para avaliar da verdade das cosmovisões, pois que ela própria oferece, na forma da tradição, um ponto de apoio universal para a escolha do possível e, portanto, para a elaboração do sentido e verdade daquelas últimas.

Note-se, porém, que da interpretação temporal da vida no proto-cristianismo, Heidegger só retém o momento da morte, deixando cair tudo o resto, ou seja, o *a priori* da fé, o contexto teológico e escatológico que lhe dava sentido. Para São Paulo, com efeito, não é para o nada que abre a antevisão da morte, antes para a esperança da segunda vinda de Cristo, a *parousia*, sem o qual a certeza do fim retira à vida o seu sentido e a leva a cair no niilismo. Já à luz da fé, o tempo existencial é vivido como expectativa do Deus que vem e já aí se anuncia num presente que é acolhido como dom e possibilidade. Trata-se, portanto, de um tempo libertador, renovado a cada momento pelo sopro do Espírito, um tempo eónico de Deus, a meio caminho entre a eternidade e o devir e de onde o homem colhe a força para do seu dinamismo ascensional. Assinalamo-lo aqui, porque nos parece ser a este contexto teológico que o filósofo regressa na sua última abordagem da questão da temporalidade. Deixemos, no entanto, isso para o fim da exposição.

O problema da transcendência à luz da Analítica existencial

O que mais surpreende à leitura de “Ser e Tempo” (*Sein und Zeit*) não é tanto que o autor queira fundar uma nova ontologia geral a partir da descrição e análise de um ente particular, a saber, o “ser-aí” (*Dasein*), esse mesmo que coloca a questão do ser a partir da relação de ser que tem com o seu próprio ser. Afinal, não foi esse o caminho trilhado pelos modernos desde as *Meditationes de Prima Philosophia* de Descartes, de algum modo perguntar-se pelo sentido do “eu sou”? Mas antes, que se encerre num idealismo da constituição que parece fechar as portas a uma fundamentação metafísica, ao menos ao modo tradicional. É certo que as duas secções publicadas do tratado perfazem apenas o primeiro momento, preparatório, de um ulterior tratamento mais cabal da “questão do ser” (*Seinsfrage*), que, aliás, jamais viria a lume pelo menos da forma anunciada. Porém, o que sabemos do publicado é suficiente para concluir que o terceiro momento da diferença, o teológico, previsto para a terceira secção, ficaria sem efeito. A diferença ontológica, constituída pelo ser-aí a partir da temporalização do tempo ekstático, seria, a seu ver, suficiente para constituir o fundamento de uma ontologia geral. De modo que, imanentizado e referido à liberdade, ao poder que o homem tem de se escolher, o ser acaba por se confundir com a “mundaneidade” (*Weltlichkeit*), ou seja, com o horizonte de sentido que o ser-aí se dá a si mesmo como espaço de jogo do existir. À primeira vista, contudo, nada parecia obrigar o filósofo a seguir esta via idealista da constituição, tanto mais que a abertura à verdade, bem como a facticidade da existência pareciam dever reclamar, antes de todo o transcendental, uma incontornável fundamentação metafísica, o que, aliás, a seu modo Heidegger acabaria por reconhecer.

Na *Obra-magna*, o nosso autor começa por definir o ser-aí como um ser de possibilidade, situado num mundo histórico determinado, a ser e a ter de ser de um modo condicionado e finito. Apresenta, depois, a sua estrutura como “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*) e descreve-a a partir da mundanidade, entendida a partir das estruturas existenciais e em função delas, do modo como o ser-aí se projecta numa possibilidade escolhida como finalidade. O mundo não significa, assim, a totalidade dos entes naturais, à maneira da Cosmologia racional da Escolástica latina, antes tem uma acepção existencial, denota um horizonte último de sentido, determinando transcendentalmente o modo como ele existe e se reporta ao ente em totalidade. Livrementemente constituído pelo ser-aí no limite do seu transcender para o possível, ele está egologicamente orientado para si, é em vista do próprio ser-aí, relativo à compreensão que ele colhe de si como mortal e, a essa luz, elege um possível como finalidade.

Estamos, porém, longe de um idealismo clássico da constituição, à maneira de Kant ou mesmo de um Fichte, e isso porque a liberdade aqui em

jogo não é a de uma consciência anistórica e puramente lógica ou a propriedade de um Eu dotado de espontaneidade e do poder de se fundar como *causa sui*. Mas tão só a projeção fáctica e finita de uma existência que, não podendo fundar por decisão a contingência ou facticidade do seu ser, se refugia na projeção do futuro, da possibilidade de si. Por isso, embora o primado na compreensão pertença à futurição, ao projecto, todo o saber releva já sempre de uma pré-compreensão, com os seus pressupostos, que dependem da possibilidade escolhida, mas também da situação ou do mundo histórico (a cultura, a língua), em que o ser-aí está lançado.

O homem dispõe de duas formas básicas de se dar apoio ou consistência face à “condição do seu ser-para-a-morte” (*Sein-zum-Tode*): na primeira, o mito, onde se inclui a cosmovisão, ele busca apoio e proteção na sobre potência do ente; na segunda, a mais autêntica, procura fundar-se a si mesmo pela livre escolha dos seus fins, assumindo-se nas suas possibilidades fácticas. O essencial é agora o *Selbst* e o modo de o realizar. É neste contexto que surge o questionar do ser como possibilidade próprio do filosofar. Porque se funda em si mesmo e não no ente exterior, o homem, na sua autonomia, torna-se capaz de enfrentar livremente o ente para o dominar, para tal desenvolvendo a ciência, a técnica e o próprio filosofar, que são formas diversas de projectar o ser e estender ao todo da realidade – a natureza, a sociedade, o si mesmo – uma determinada legalidade. A filosofia como tematização da transcendência do ser-aí só tem de despertar cada um para si mesmo, para o poder de se fundar, convidá-lo a olhar criticamente para a sua postura na existência, o seu *ethos*, mas não pode responder por ele, decidir do seu modo de lidar com o ente.

Este idealismo prático da constituição vai buscar a Kant, à síntese *a priori* da imaginação, a peça chave da sua articulação. Pois assim como para ele aquela faculdade é o operador da aplicação das categorias aos fenómenos da sensibilidade e da subsunção destes àquelas, possibilitando, assim, o conhecimento, também para o nosso filósofo a compreensão, projectando o ser como possibilidade, constitui o horizonte, a partir do qual o ente se manifesta no seu todo, permitindo, desse modo, a pertença do separado e distinto a uma mesma conjuntura de sentido. O segredo desta arte da imaginação é, como viu Kant, o esquematismo da temporalidade, porquanto traduz em relações temporais (permanência, sucessividade e simultaneidade) as categorias (as formas lógicas do juízo) e assim lhes dá visibilidade. De forma análoga, também a estrutura hermenêutica da compreensão elabora discursivamente o sentido temporal projectado pela compreensão, estatuinto as regras do aparecer do ente enquanto tal e tal. E fá-lo, já não a partir de um conceito físico de tempo como sucessividade, como fizera Kant, mas da temporalidade original, a existencial. Com efeito, lançando o projectante para o seu fim possível e dele para o seu passado, a temporalidade, na sua dinâmica de futurição, unifica a

dispersão ekstática do tempo, levando o ser-aí a escolher-se, a preferir uma possibilidade e o que ela requer para ser efectuada. A temporalidade perfaz, assim, a acção original possibilitadora da síntese *a priori* e da estrutura hermenêutica do “enquanto” (*Als-Struktur*), que eleva o mundo circundante à inteireza de uma totalidade e subjaz, depois, à síntese predicativa. Ela perfaz, assim, a luz *a priori* que ilumina o pensar e lhe dá acesso à visão das essências, ou seja, àquilo que os entes são, permitindo vê-los, já não como ideias ou formas estáticas, ao modo metafísico, mas antes dinamicamente, como processos em vias de actualização. Tudo se passa, então como se o tempo fosse o próprio *actus essendi* da realidade, a alavanca e o motor do seu dinamismo criador – ideia esta que o nosso filósofo não cessaria de aprofundar.

Heidegger reconhece que, com a noção de transcendência para o mundo, ainda não abordou a questão de uma possível relação do homem com Deus, relação que Kant explicitamente estabelece, reconduzindo a ideia conclusiva de mundo àquela que é para ele uma ideia necessária, enquanto perfaz o fundamento incondicionado da esfera total da existência. Para o filósofo de Königsberg, com efeito, o Ideal transcendental, mesmo se não demonstrável, constitui o termo assintótico e não tematizável do dinamismo racional, indispensável como norma e orientação da faculdade de julgar, sobretudo no campo prático. Pois ele assegura a legislação da razão, impedindo-a de vacilar ao arbítrio do interesse ou de circunstâncias particulares. Já para o nosso autor, o que importa é libertar a ontologia do jugo da lógica, responsável pela objectivação e esquecimento do ser. E para isso, há que desobrigar a transcendência própria do poder-ser humano de toda a imposição exterior, entregá-la ao jogo temporal da liberdade com as suas decisões, que não se deixa regimentar por normas fixas e transcendentais, pois é ele próprio, no seu jogar, o instituinte das regras do agir.

A “viragem” (*Kehre*): o primado da verdade do ser e a via onto-historial

A análise da existência era apenas um caminho, entre outros possíveis, para colocar em toda a sua universalidade a questão do ser. Deixava, no entanto, em aberto a questão da facticidade, ou seja, do ente em totalidade, o que vai levar o filósofo a abordar o problema do mundo, polo objectivo da síntese *a priori* da temporalidade, que a Analítica tratara anteriormente do ponto de vista das estruturas existenciais enquanto “mundanidade”. E é nesse contexto que a diferença ontológica, – a distinção transcendental entre o ser e o ente, o possível e o factual – vem a lume como a condição possibilitante da configuração do mundo a partir da estrutura interpretativa do “enquanto”. Neste registo de análise, o ser-aí já não é tomado como uma existência factual e concreta, mas como uma estrutura asubjectiva e neutra – a livre projecção de um triplo acto de fundar, a partir da temporalização do tempo ekstático.

Nos anos ulteriores à publicação de “Ser e Tempo”, no chamado período de Marburgo, a questão que salta para primeiro plano é a de saber em que medida uma *metafísica do ser-aí*, simplesmente fundada na transcendência do compreender, pode constituir-se como o fundamento de uma ontologia universal e demais ontologias regionais. E é nesse contexto que o princípio de razão, que rege desde Aristóteles o filosofar no seu confronto cognitivo com o ente, vem a lume sob a forma, já não da pergunta pela causa, mas daquela outra pelo “porquê” da transcendência, ou seja, o porquê da possibilidade que somos e que nos leva a questionar, a fazer ciência e filosofia.

E é assim que, no ensaio “Da Essência do Fundamento” (*Vom Wesen des Grundes*), de 1929, a propósito da “questão fundamental da metafísica” (*Gundfrage der Metaphysik*) – “porquê o ente e não o nada?”, já afluída anteriormente na conferência, do mesmo ano, “O que é a Metafísica?” (*Was ist der Metaphysik*), o filósofo começa por afirmar que o mundo, tomado na acepção transcendental e existencial, nunca “é”, ou seja, não denota uma realidade objectiva, antes se “mundaniza” e configura numa cosmovisão, ao sabor do grande jogo temporal da vida. E tal sucede, adianta, segundo três modos do fundar: o “instaurar ou instituir” (*Stiften*), o “enraizar ou tomar solo” (*Bodennehmen*) numa determinada tradição, e o “legitimar ou justificar” (*Begründen*) alegando razões. São expressões igualmente originárias da liberdade do ser-ai enquanto “cuidado” (*Sorge*) e apresentam uma ordem temporal: o instaurar abre e projecta um campo de possibilidade, e aqui o discurso excede o mero enunciar, desdobra-se hermenêutica e poeticamente ao modo de um esquematizar, de um metaforizar; o enraizamento é uma expressão de privação e, portanto, de não domínio absoluto da situação em que se está lançado face à vastidão do possível; e a legitimação coloca, por fim, a questão do “porquê” a propósito da facticidade do ente em face. O ser-aí apresenta-se, a esta luz, como uma instanciação do poder originário da essência (possível), uma liberdade de fundar, mas que, contudo, traz em si a possibilidade interior de uma dispersão factual numa história, numa espacialidade, e isso porque é um ser-lançado, um projecto jectado.

O ensaio “Da essência da Verdade” (*Vom Wesen der Wahrheit*), do ano seguinte, que assinala a “viragem” (*Kehre*) do ponto de vista de “ser e tempo” para o de “tempo e ser”, resume com clareza, do ponto de vista da fundamentação da verdade, o resultado a que se chegou na investigação precedente: a saber, que a verdade, o poder, de que o ser-aí disfruta, para desvelar o ente como tal e no seu todo, tem como contrapartida o velamento. E isso a dois títulos: não só porque o desvelamento do ente particular implica o velamento do ente em totalidade e, em consequência disso, a errância (a agitação e dispersão do quotidiano em redor do ente), mas também porque supõe o velamento do próprio ser, contrapartida inevitável da sua manifestação. Contudo, a errância pode ser evitada e o ser tematizado, caso o homem se dê conta do mistério,

reconheça a eclosão do ente como tal e no seu todo e se pergunte pelo seu “fundamento abissal” (*Abgrund*).

A facticidade toma, assim, com a “viragem” (*Kehre*), a primazia sobre a liberdade do acto de fundar e o pensar descobre-se dependente de um lance mais originário, que é da iniciativa do próprio “Ser” (*Seyn*), o que conduz à transformação da pergunta pelo “sentido” (*Sinn*) naquela, outra, da verdade do ser e da sua história. O ponto de vista transcendental dá agora lugar ao onto-historial, uma vez que a fundamentação da verdade depende mais da possibilidade aberta pelo próprio Ser do que da iniciativa do ser-aí. E porque é a própria verdade do ser que sempre primeiro abre a região, – uma “clareira” (*Lichtung*) de “espácio-temporalização” (*Zeit-Raum*) – onde se encontram os caminhos para ir ao alcance do que se manifesta e dá a pensar, o círculo hermenêutico aprofunda-se: todo o questionar estando já guiado por um prévio apelo e pela compreensão disso que começou por escutar, e por que só depois se pergunta.

As “Contribuições à Filosofia” (*Beiträge zur Philosophie*), obra póstuma redigida entre os anos 36 e 37, numa altura em que Heidegger se debatia com Nietzsche, inaugura a via onto-historial da questão do ser. Procurando levar a cabo a “passagem” (*Übergang*) da metafísica para um outro pensar, descobre em Hölderlin um novo começo possível para o pensar ocidental através do desenvolvimento de virtualidades contidas na linguagem e na arte. O plano surge por volta dos anos trinta, quando o filósofo estava a escrever o ensaio sobre a essência da verdade e resume no essencial o percurso desde então efectuado. O ponto de vista transcendental é preterido em prol do primado da temporalidade do Ser como tal, o que obriga a pensar a Origem, a perspectivar a verdade, a abertura projectante, a partir da sua fonte. A essa luz, o ser já não é visto como essência/*parousía*, num plano transcendental separado do ente, mas como uma ocorrência temporal, um fluxo de “essenciação” (*Wesung*), um acto/acção imanente que, a partir de um “evento” (*Ereignis*), de um acontecimento originário, põe e abre em projecto a verdade do ente para que o homem dela se aproprie, a institua e realize. Ora, o “evento”, que funda o ser-aí abrindo um “espaço-tempo” (*Zeit-Raum*) de verdade e liberdade, a que aquele logre corresponder, contem múltiplas outras possibilidades de ocorrência que aquelas consignadas no pensamento ocidental e que, agora, no termo do seu esgotamento importa investigar. Elas dizem respeito ao modo de guardar na linguagem a verdade manifestada e que concerne o mundo, a sua configuração e estrutura. O pensar hermenêutico transforma-se, então, numa “Topologia do Ser” (*Topologie des Seins*), quer dizer, numa interpretação dos “lugares/clareiras”, em que aquele se manifesta e que são em primeiro lugar de teor poético. Trata-se de um pensar finito, limitado pelo não-ser da morte, cindido entre o passado e o futuro por vir.

O problema da transcendência face ao novo conceito de mundo: a poética do “quadripartido” (*Geviert*)

Com a “viragem”, o primado da verdade do ser sobre a iniciativa humana de constituição, o conceito de mundo sofre uma significativa alteração, perde a anterior conotação transcendental e existencial para ganhar um cunho cosmológico e poético, o que acarreta uma correspondente transformação do conceito de transcendência. Com efeito, como clareira aberta de espaço tempo, o mundo define-se agora como um traço do “Ser” (*Seyn*), a estrutura que este aparenta na dinâmica da sua manifestação temporal e a que o homem pertence, não porque o projecte a partir de uma finalidade livremente escolhida, mas porque é querido e aberto pelo próprio Ser como um elemento coadjuvante do seu aparecer. No seu dinamismo temporal, ele estrutura-se como um conjunto, uma totalidade ordenada a partir de dois eixos principais, o espacial da Terra e do Céu, e o temporal do Divino e dos mortais, perfazendo uma “quadratura” (*Geviert*) de regiões.

O evento da temporalização do tempo, presentificando o mundo, aproxima o Divino, mas também abre o intervalo que separa deuses e homens, aqueles porque não conhecem a morte, estes porque, antecipando o possível, vivem sob a sua ameaça e a angústia do nada. Porém, o Divino ainda não é o Deus, apenas a região em que ele se pode manifestar. É que Este último precisa do “evento”, do espaço de encontro da “quadratura”, para se revelar ao homem, embora em si mesmo não se confunda com ele, nem dele dependa. Todo o panteísmo, que confunde Deus com o mundo, fica assim excluído, mas também a possibilidade de uma teologia racional, como veremos mais adiante. Assim, o mais que o pensar humano logra fazer concerne a verdade do ser, ou seja, empenhar-se na reabilitação desse âmbito sacral da essenciação do ser que nos dá existência e salvaguarda, desse modo, preparando o terreno para uma eventual revelação.

Postado na verdade do ser, no intervalo aberto pela temporalização do tempo entre as alturas vertiginosas do Celestial e a profundidade abissal do telúrico, e assumindo-se como mortal o homem converte, então, a sua essência dita “animal” em “o-aí” (*Da*) do Ser, instância e guarida da sua verdade. Habilita-se, assim, a poder conhecer a “medida” que lhe venha a ser atribuída para a sua morada nesta terra e que engloba todas as relações essenciais da sua existência. É à poesia autêntica, a saber, aquela que acolhe a eclosão do ser a partir da sua fonte de possibilitação e de que Hölderlin perfaz a figura maior, que o nosso filósofo atribui a missão maior de acolher e inscrever na linguagem a notícia de cada vez enviada.

O homem assume, deste modo, uma insigne vocação poética, mas não, decerto, à maneira da moderna demiurgia da subjectividade que, autofundan-

do-se, se erige numa vontade de se querer a si mesma e a tudo o mais como instrumento dos seus fins. Antes, ao modo do “*poein*” (produzir, criar) e da “*poiesis*” grega, referidos à “*alétheia*”, ao desvelamento, enquanto acolhimento do que se presentifica e sua cabal efectivação como ser, o que só a linguagem logra fazer com a multiplicidade de relações que a sua estrutura interpretativa é capaz de desdobrar e explicitar. Com efeito, se com a antecipação compreensiva do ser como possibilidade se abre a estrutura hermenêutica do “enquanto” (*Als-Struktur*) e, com ela, aparece o discurso, dá-se o desvelamento do ente por inteiro, contudo, é só no poetizar que a linguagem está mais perto do seu poder apofântico ou manifestativo, porquanto diz o mundo no seu eclodir, no seu estar-a-ser, em vez de coisificar o ente, convertê-lo num suporte de predicados. Acolhe, assim, o que aparece, o fenómeno, na sua polissemia, como o modo diferenciado do ser se manifestar – o múltiplo sinalizar de algo que, em si mesmo, nunca se presentifica. Há, por isso, que reconhecer – e Heidegger não hesita em fazê-lo agora, que a melhor forma de superar o esvaziamento de sentido e a perda de finalidade, não é o enfrentamento heroico e decisionista da morte, mas a sua serena aceitação como condição de uma vocação poética-pensante.

Porém, este novo modo de encarar a questão da finitude não teria sido possível sem a longa discussão que o filósofo empreendeu com Nietzsche, de 1936 aos anos 40, e de que os seus cursos nos dão conta. A afirmação heroica da vontade, que procura assegurar o seu domínio, a sua soberania, não apenas sobre o ente como ainda sobre o próprio ser, pela afirmação da eterna repetição do mesmo, aparece-lhe agora como a mais extrema e desesperada expressão de niilismo, de revolta contra o poder aniquilador do tempo. Já o poeta, pelo contrário, aceitando o passar do tempo, recordando e pressentindo, sintonizando-se com o ritmo de temporalização da “*fúsis*” (natureza), o seu abrir-se em mundo a partir das quatro regiões, liberta as relações fundamentais que estruturam a vida humana do seu nascimento até à morte. Funda, assim, na linguagem o campo no interior do qual o homem, colocado na proximidade do Divino, pode ser alvo de uma interpelação e, desse modo, conhecer qual a norma de seu viver. Cuida, assim, do ser da habitação, da morada do homem sobre a terra, lançando as bases de um mundo, a sua arquitectónica, ou seja, explicitando o conjunto das vias e relações possíveis no interior do qual a vida histórica de uma determinada comunidade deve ocorrer, para ter sentido e um destino a cumprir.

De Regresso a Platão: o apofatismo de Heidegger

Traçando os contornos da habitação original, o poeta sinaliza a região de uma possível teofania, a qual, no entanto, a suceder, sempre o faz envolta de

mistério. Com efeito, não podendo Deus aparecer senão como o “Desconhecido”, essa é a primeira das medidas com a qual o homem tem de se medir na sua relação terrestre à Transcendência. E nesse sentido, nenhuma teologia filosófica se afigura plausível, tão só a explicitação das condições de uma teofania possível e que são, já o sabemos, a essenciação temporal do ser e do próprio mundo que com ela se desvela.

Por detrás deste apofatismo, esconde-se o vulto de mestre Eckhart, interlocutor privilegiado de Heidegger desde a juventude. Fiel à Escolástica latina, o Dominicano começa por professar, com São Tomás, a doutrina da analogia, identificando Deus com o próprio ser, tomado na sua absolutidade. Depressa, porém, vai mais além, o seu pendor místico aproximando-o de Santo Agostinho e do neo-platonismo. Larga, então, mão do conceito de ser, apenas extensível ao âmbito da criação, e retoma de Dionísio aquele outro de “Divindade” (*Gottheit*), mais apropriado para referir a essência sem fundo e insondável (mas cujo influxo a alma humana pode ressentir, se despojada de tudo), de onde provém a eclosão originária e a difusão das Pessoas trinitárias.

Mais aquém do neo-platonismo, porém, é ao próprio Platão, à sua noção de Bem (*agathón*) que, a nosso ver, remonta a reflexão heideggeriana acerca da Transcendência, desde a aceção existencial do “por mor de último” à teológica e apofática, enquanto retração e velamento, passando pela, mediadora de verdade do ser. Com efeito, não é o Bem em toda a sua ambiguidade, quer como “ideia” e no topo do inteligível, quer para “além dela” (*epékeina*) e engendrando-a, a fonte que ilumina o pensar e permite a visão do que as coisas são? O fundador da Academia apresenta-se, assim, ao nosso filósofo, sob uma dupla face. Por um lado, pelo seu idealismo, como o iniciador da metafísica, da objetivação do ser e do seu gradual esquecimento, por outro, pelo seu apofatismo, como o depositário da mais antiga sabedoria helénica, a que diz respeito ao mistério da *A-létheia* e que há hoje que recordar ao abrir caminho para um outro pensar.

Com efeito, Platão viu bem que o conhecimento do ente só era possível à luz de uma visão antecipada do ser, podendo a esse título ser considerado como o fundador da ontologia. Porém, na sua luta contra a não-verdade, o relativismo sofístico, excluiu não apenas a aparência e a falsidade, mas também o velado – quer o que já foi, quer o que ainda não foi desvelado – e que são parte constituinte da manifestação. E ao fazê-lo, não só eternizou a verdade imobilizando-a na evidência da “ideia” (*idéa*), como omitiu a dimensão de doação que lhe está subjacente. O que fez com que, doravante, ser, verdade e presença passassem a constituir aspectos diversos da mesma equação, o âmbito do enunciável, que pode ser explicitado como categoria. A dimensão da possibilidade, bem como a sua ocorrência temporal desaparecem, só fica a falsidade, o que vai facilitar o

domínio do homem sobre o ente, o humanismo, de que a época do “dispositivo técnico” (*Gestell*) constitui hoje a expressão mais eloquente.

O autor da “*República*” também acertou quando reconheceu que a visão da ideia, a intuição do ente no seu ser, pressupõe que o espírito seja previamente iluminado e que essa luz tem de provir de uma fonte situada “mais acima da essência” (*epékeina tes ousías*), a saber, “o Bem” (*tó Agathón*). Ele é o poder primeiro e último, garante do acordo do pensar e da ideia, a “potência capacitante” (*dúnamis*) que, vigorando antes do mais, concede ao ser e à verdade o poder de serem o que são. Não elucidou, porém, o que com tal designação pretendia significar e que é, para Heidegger, o eclodir da temporalidade originária, que abre a correlação noético-noemática. Em vez disso, entificou-o como ideia suprema e causa, abrindo desse modo caminho à ontoteologia.

Mas onde Platão esteve realmente melhor, a ponto de se exceder e superar – mas o nosso autor não o confessa, pelo menos ao nosso conhecimento – foi na sua crítica ao imobilismo de Parménides, no diálogo com o mesmo nome. Com efeito, ao absolutizar o ser sem interrogar a doação que o produz, o Eleata permitiu que aquele viesse a ser pensado a partir do ente e conceptualizado como “essência” (*ousía*), o que de facto ocorreu com o discípulo de Sócrates. Mas agora, questionando o antecessor à luz do heracliteísmo, é a si mesmo que Platão questiona, à sua primeira teoria das ideias, o que o vai levar a admitir a necessidade de ter em conta a mudança dos contrários bem como a génese do tempo. É assim levado a concluir que, para viabilizar o discurso ontológico, importa admitir a mudança, a alteridade, o ser do não-ser – ou seja, a possibilidade –, analisar a sua função constitutiva, e isso, aos mais diversos níveis. O conjunto da obra, porém, conserva a matriz original do eleatismo, a saber, o primado da henologia sobre a ontologia. Trata-se, com efeito, de mostrar que o Bem – o *théos* de Platão, causa e fim de tudo, embora não possa ser afirmado como ser devido à sua condição de uno, é um suporte necessário da ontologia e isso porque constitui o princípio anipotético do saber – ponto de partida e de chegada de toda a dialéctica do ser, do devir e da aparência –, causa da medida de cada ente e do mundo no seu conjunto. Para o que aqui nos concerne, a saber, o platonismo secreto de Heidegger, o que sobretudo importa é a terceira hipótese pela proximidade do uno “instantâneo” (*tó exaíphnes*), nela referido, ao “evento”, ambos constituindo o ponto de eclosão do tempo e o seu termo, de onde os contrários emanam (o ser e o não-ser, o futuro e o passado, o possível e o actual, ...) e reciprocam entre si.

O filósofo grego começa por admitir, na esteira de Parménides, a unidade absoluta do ser para logo concluir pela sua esterilidade, uma vez que, proibindo toda a predicação, acaba por lhe negar o ser e inviabilizar o discurso. A fim de sair do impasse, passa à consideração da hipótese contrária (142 b-155 e), a que afirma o ser do uno e é de novo levado a concluir pelo não-ser do uno. Com

efeito, sendo, ele é tudo, difunde-se numa infinita pluralidade, contrai o tempo e o espaço e tudo lhe é atribuível, uma coisa e o seu contrário, o que faz com que seja “tudo e nada ao mesmo tempo” (160 b). Regressa-se, assim, ao ponto de partida, ao não ser do uno e, portanto, de tudo o mais. Importa, por isso, procurar ir mais longe, superar a antinomia, reconciliar os pontos de vista de Parménides e de Heraclito e tal é o propósito da nova hipótese (155 e-157 b): encontrar uma ponte de passagem do uno para o múltiplo, do eterno para o devir, de molde a poder lançar as bases do discurso ontológico.

Recapitulando as anteriores, a terceira hipótese reúne-as na unidade de uma contradição, afirmando positiva e negativamente, que o uno é e não é – tudo e nada, e nem tudo nem nada, em simultâneo. Mas como tal só é possível, nas condições lógicas do discurso racional, em momentos sucessivos do tempo e o que aqui está em jogo é uma condição de simultaneidade, há que supor, então, como condição possibilitante do “discurso” (*logos*) um ponto sem espessura e fora do tempo, onde a passagem de um estado a outro, de um extremo ao outro dos contrários, possa ocorrer – é o uno-instantâneo. Ele não se confunde com o instante fluente e sucessivo do “agora” (*nún*) temporal, não é uma parte real do tempo, pois nenhum momento poderia suportar a coexistência dos contrários. Antes perfaz “uma estranha coisa” (*tó atópon tó ónto*) (156 d) entre a eternidade e o tempo, “(...) algo como o ponto de partida de uma mudança nas duas direcções” (156 d), uma instância neutra, de onde irrompem os extremos que a alma só sucessiva e alternadamente pode conhecer. O que Platão parece querer sugerir-nos aqui, como bem viu Plotino, é que o espírito tem uma porta de saída para ir mais além do tempo, que o inteligível, a própria racionalidade, se inscrevem num fundo de infabilidade, e que a alma, pela sua tensão coesiva entre contrários, habita o intervalo da participação, constituindo-se, por isso, como a mediadora do universo.

Ora, à semelhança do “uno-instantâneo”, também o “evento” assinala, para Heidegger, o instante da súbita deflagração conjunta de tempo e ser, o acontecimento originário do eclodir do “espaço de jogo do tempo” (*Spiel Zeit-Raum*) e do constituir-se da livre extensão, a abertura do intervalo para o encontro entre os mortais e o Divino. Com efeito, temporalizando o tempo na distensão triplamente ekstática do presente, do passado que se retém e do futuro que se reserva, o evento dá espaço ao ser, à clareira onde o ser-aí pode aparecer e, acolhendo-o, dar-lhe a forma de um habitar. E a analogia com Platão prossegue no que diz respeito ao “discurso” (*logos*), pois também o “evento” excede os parâmetros do pensar explicitativo ou apofântico/proposicional, pois não perfaz uma interpretação ou determinação do ser (antes sucede o contrário). Tudo o que a seu respeito é possível dizer resume-se na afirmação tautológica do “dar-se” (*geben*) conjunto de tempo e ser, da sua ocorrência factual. Ela remete para a mais antiga sabedoria do pensamento ocidental, recolhida

no termo grego *A-létheia* – a relação de todas as relações, que re-liga todo o pensar à sua fonte e o interpela a pensar.

Recordá-la passa por reconhecer, com Heraclito, que o desvelamento do ser – para o qual somos convocados e pelo qual realizamos a nossa humanidade – tem como contrapartida o velamento. Por outras palavras, que toda a doação de presença se funda numa mais profunda ausência que, aliás, corresponde à mais alta “presença”. E é aqui que a analogia com Platão é maior, pois também para ele o uno, ao pôr-se, se nega, sendo tudo e nada ao mesmo tempo, o que leva a admitir uma instância intermédia entre o uno-puro e o uno-ser (o múltiplo). Trata-se do uno-instantâneo, em que os contrários coexistem, passam um no outro sem se anularem: o ser e o não-ser, o repouso e o movimento, o velamento e o desvelamento. E tal sucede porque o evento, observa Heidegger, subtrai o que tem de mais próprio ao desvelamento sem limite e que, portanto, a “des-apropriação” (*Ent-eignung*) inerente ao dar-se do evento– e que faz advir o homem ao seu próprio como aquele que compreende o ser enquanto habita no coração do tempo – não implica um abandono, antes a salvaguarda. Disso que está na origem do dom.

Assim, ao mesmo tempo que liberta um espaço de jogo de tempo finito em que o ente pode aparecer – uma clareira em que presença e ausência, luz e sombra, apropriação e des-apropriação fazem a prova da sua co-pertença –, o evento preserva num abrigo sem fundo a Fonte de toda a doação. Um retiro providencial, pois permite também a nós, homens, exercer o que temos de mais próprio: a liberdade de decidir pela nossa pertença ao ser, de corresponder-lhe pelo pensar e, desse modo, aceder a uma proximidade maior ao que mais importa pensar. O futuro já não refere agora a vinda a si do ser-aí no seu poder de findar, antes anuncia o advento do ser ao homem. Vindo ao seu encontro, ele espera por este ser acolhido, deixando vir a si como futuro o que, no fundo, desde que algo se manifesta (e não o nada), jamais cessou de ser.

Mafalda Blanc é Professora Associada no Departamento de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa desde 1980. Fez o mestrado com uma tese sobre Heidegger na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. É doutorada pela Universidade de Lisboa, com uma tese sobre Malebranche. Principais áreas de investigação: Metafísica, Hermenêutica, Filosofia da Linguagem, a filosofia de Heidegger.

Referências bibliográficas

Nota *Em virtude do teor interpretativo deste estudo, de carácter geral e envolvendo o conjunto das obras do autor, considerámos dispensável toda a citação pontual, muitas vezes arbitrária e descontextualizada, até porque as referências principais foram sendo dadas ao longo do texto. Para um estudo e análise mais detalhados dos vários temas abordados, remetemos, entre outros, para os nossos próprios trabalhos.*

Do autor

— *Gesamtausgabe (Obras Completas)*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main, V. Klostermann, desde 1975. Trad. Franc.: *Oeuvres de M. Heidegger*, Paris, ed. Gallimard; Bibliothèque de Philosophie.

Outros

- BLANC, M. de Faria. *O Fundamento em Heidegger*, Lisboa, Inst. Piaget, 1998; *Estudos sobre o Ser*, vols. I e II, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1998 e 2001; *Estudos sobre Heidegger*, Lisboa, ed. Guerra e paz, 2018.
- BOUTOT, A. *Heidegger et Platon*, Paris, P.U.F., 1987.
- BRITO, E. *Heidegger et l'Hymne du Sacré*, Louvaina, Presses Universitaires, 1999.
- CAPELLE, Ph. *Philosophie et Théologie dans la Pensée de Heidegger*, Paris, ed. du Cerf, 2001.
- DASTUR, F. *Heidegger et la Question du Temps*, Paris, P.U.F., 1987.
- FRANCK, D. *Heidegger et le Christianisme. L'Explication silencieuse*, Paris, P.U.F., 2004.
- GRONDIN, J. *Le Tournant dans la Pensée de Heidegger*, Paris, P.U.F., 1987.
- KELKEL, A. L. *La Légende de l'Être. Langage et Poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980.
- KEARNY, R. e O'LEARY, J. (ed.), *Heidegger et la Question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.
- MATTEÍ, J.-Fr. *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, P.U.F., "Epiméthée", 2001.
- SCHNELL, A., *De l'Existence ouverte au Monde fini. Heidegger 1925-31*, Paris, ed. Vrin, 2005.
- VATTIMO, G., *Essere, Storia e Linguaggio in Heidegger*, Torino, ed. di Filosofia, 1963.

O “Aí” como horizonte temporal

António de Castro Caeiro

No §29 de *SuZ*, Heidegger expõe o campo aberto em que de cada vez e sempre cada um de nós se encontra (*Faktizität, Befindlichkeit*). Há uma indiciação disposicional (*Stimmung*) que nos “diz” como cada um de nós se encontra. A compreensão do modo como nos sentimos pode “dar-se” apenas no futuro.⁽¹⁾ Heidegger interpreta este fenómeno de forma radical. Dá-lhe uma dimensão existencial. Não se trata da descoberta de uma novidade filosófica, que sempre esteve presente de forma satélite e até como dano colateral contra o primado do acesso teórico e cognitivo à realidade. A detonação da disposição na sua proto-estrutura ontológica corresponde à possibilidade de “compreensão” do horizonte do ser universal. Cada ser humano é portador deste horizonte, de outro modo inexistente a olhos nus. O redimensionamento do fenómeno da facticidade *qua* disposicional obriga a uma revisão do pensamento ocidental. Abre o processo que culmina com “o fim da história da filosofia”. A filosofia confunde-se com a vida. Viver e filosofar comungam do mesmo ser. Obviamente, tal não quer dizer que cada ser humano é um autor de livros de filosofia. Mas cada ser humano relaciona-se intrinsecamente com a sua vida no seu todo, só dele,

(1) Não há sempre uma declaração disposicional do modo como cada um se encontra no momento presente. A tradução por disposição, embora alicerçada na melhor tradição (cf. Arist. *Metaph. V, xix-xx*: “*diáthesis*” e “*hexis*”) é melhor do que *estado de espírito* ou *estado de alma*, mas não verte efectivamente o que o alemão diz. O processo, e não estado, disposicional aqui indicado é uma cadência melódica, uma vibração, uma onda da própria vida que encontramos “cá”.

desde que nasceu até morrer. O primeiro instante da vida lúcida de cada um de nós é aberto numa disposição e, mal acontece, é arremessado até ao limite da nossa própria existência. O princípio está à nossa espera na hora da nossa morte. Por outro lado, o dealbar da vida, a “datação” que refere as vivências como sendo primeiras, organiza-as em vista da compreensão tácita da nossa vida como cronicamente finita.

O “aí” de que cada pessoa, cada ser humano, é portador tem de ser “aberto”. O seu “forro”, o seu limite, é disposicional. A vida humana tem a forma tubular, não é apenas semicircular. Vivemos no horizonte estrutural que corresponde a um tubo ou a um túnel temporal, existencial. A disposição abre aqui, na Lua, em Marte, no vasto e infinito cosmos, como no interior da terra.

Mas de que tipo de abertura estamos nós a falar? Qual é a estrutura horizontal, tubular, sempre a deslocar-se e a sofrer mutações, de que o ser humano é portador?

A expressão latina que define a essência do humano como “*animal rationale*”⁽²⁾ traduz a fórmula aristotélica “*zôon lógon échon*”.⁽³⁾ O humano (*anthrôpos*) “existe” com *logos*. Estas fórmulas são diferentes da que Heidegger emprega: o humano é portador do *Dasein* universal. A interpretação da relação entre *humanitas*, *animalitas* e *rationalitas* ou entre o ente que é *zôon*, o *logos*, e a possibilidade de ter e de não ter *logos*, tem a sua chave na abertura do horizonte que Heidegger exprime como o advérbio de lugar “aí”. Qualquer interpretação das fórmulas antigas é sempre dada a partir da “experiência” que se faz do “aí” que cada um de nós pode “pôr” ao ser o ser que é. Importa perceber esta possibilidade do humano ser capaz de ter *logos*. Qual é o sentido deste “ter” (*ekhein*)? Como definir este comportamento e relação do humano, como ser vivo, com a palavra?

O *logos* pode ser traduzido por “*ratio*” o que daria sentido ao adjetivo *rationale*. A *ratio* é, no entanto, uma palavra que tem na família o verbo calcular (*reor, reris, reri, ratus sum*). Calcular é uma possibilidade de nos relacionarmos com o futuro. É a capacidade que temos de computar, antecipar racional

(2) Cf. Sen., Ep. 41, 7-9: “*da + Lauda in illo, quod nec eripi potest nec dari, quod proprium hominis est. Quaeris, quid sit? Animus et ratio in animo perfecta. Rationale enim animal est homo.*” (Louva nele o que não pode ser arrancado nem lhe pode ser dado, mas que é o próprio do humano. Interrogas: “o que é?” O ânimo e a razão perfeita no ânimo. Pois o humano é um ser vivo dotado de razão).

(3) Cf.: Arist. Pol. 1253^a8-9: “*lógon de monon anthrôpos ekhei tôn zôon*” (O *logos*, porém, apenas o humano entre os seres vivos é capaz de ter.)

e formalmente futuro. Para o animal, interpretado ontologicamente, o que acontece num instante, é como se fosse para todo o sempre. Enquanto animais, o ser humano não produz um conceito que isole o que perturba. A *animalitas* que encerra o instinto, o impulso, o ímpeto: faz soltar forças de perseguição e fuga consoante o que de cada vez acontece em cada situação. Nesse sentido, o animal é acção sem reflexão ou antes qualquer reflexão, a haver, coincide com um comportamento. Ora o animal que é capaz de usar a palavra e falar ou de dizer em silêncio como é consigo pode compreender o que é “alogon” o que o invade e controla. Não usamos a palavra irracional. O *alogon* é a incapacidade momentânea ou permanente de dizer como é consigo numa dada situação. O que acontece é que mesmo nesta situação os humanos são “movidos” ou “comovidos”.⁽⁴⁾ A abertura compreensiva ao aí universal de que cada um de nós é portador permite “compreender” como é conosco, como é consigo, como é comigo em particular. O que é “alogon” não é absolutamente incalculável. Nós podemos ver no que é que vai dar uma determinada linha de acção, apesar de todo o “som e fúria” do terror e da loucura do desejo.

O que é desprovido de *logos* (*alogon*) não é, por isso, desprovido de sentido, não é uma afecção cega. O *logos* puro do cálculo teórico e cognitivo também não existe sem uma relação com o afecto. A hipótese interpretativa do aí permite compreender os limites *logon ekhon-alogon* que definiram há séculos o ser humano. Esses limites estão aquém da abertura: aí-não aí, presente-ausente, lá (longe)-não lá (cá) em que cada um de nós se encontra a ser. É indiferente assim o projecto de supressão da animalidade e promoção da racionalidade como a essência do ser humano, porque também a animalidade e a racionalidade têm vistas curtas para o horizonte que aqui está em causa. O aí pode ser “animal” como pode ser “racional”, ainda que fique por perceber a “mistura”. Uma coisa é certa nem a racionalidade é tão fria que não sente, nem o sentimento é tão cego que não vê.

Nessa medida na análise da relação entre *logon ekhon* e *alogon* está em causa perceber como é possível domesticar a animalidade e promover a razão, o controlo. Também a ética se encontra no interior destes dois operadores formais no interior dos quais se pode compreender que há controlo e domínio ou perda de controlo e falta de domínio. As disposições são reduzidas ao princípio do prazer e do sofrimento. O prazer (*hêdonê*) e o sofrimento (*lupê*) simplificam o âmbito disposicional. Mas a sua análise não pode ser apenas cognitiva ou estática. Quando vislumbramos prazer no horizonte, não estamos numa atitude epistemológica, como se nada estivesse a acontecer ou nós “como se não quiséssemos a coisa”. Ficamos tomados pelo desejo de prazer. Esboça-se na

(4) “*Ex-moveo*” de onde vem emoção exprime a acção “ir” de dentro para fora, não apenas de um sítio para outro mas também sentimentalmente.

nossa vida uma mutação (*kinêsis*) que resulta de uma intenção que se estica em direcção ao que quer obter (*orexis*). Passamos a viver numa perseguição (*diôxis*) no momento ou de não no imediato. Voltamo-nos para isso que perseguimos, cegos para o que não é isso que perseguimos. Só há isso para o qual estamos imbicados. Passamos a viver, em simultâneo, contra tudo o que não é isso, contra tudo o que perturba e concorre com isso. O mesmo se passa quando o nosso horizonte é acometido por sofrimento. Nunca há uma mera contemplação do conteúdo de sofrimento. Somos tão afectados com o sofrimento, que o procuramos evitar, procuramos escapar para fugir a qualquer conteúdo de sofrimento. Há uma fuga (*phygê*). Tal não quer dizer que não seja possível inverter a ordem (perseguir o sofrimento e fugir do prazer), mas a ocorrer, é uma inversão patológica.⁽⁵⁾

Na fenomenologia hermenêutica do *Dasein* põe-se o problema da ininteligibilidade da relação entre o humano e o *logos*. Isto é, procura levantar-se a questão acerca do sentido deste “ter” (a dimensão do ter ou ser compreendido, calcular ou ser calculado). O sentido do ser deste *echein* (ter) não foi nunca interrogado. Ora é o sentido do ser deste ter que *a priori* projecta como um todo e não como um somatório o aí do *Dasein* no humano. Nesse sentido a análise das disposições não procura privilegiar as emoções ou afecções (*pathê*) em detrimento da lógica ou da ética, procura, antes, pôr o problema do que é o humano no seu aí aquém de toda a decisão teórica quanto ao que é.

Husserl submete também o sentimento a uma análise intencional. Vejamos como nos podemos aproximar do redimensionamento por que passa o fenómeno disposicional na analítica existencial temporal do *Dasein*. Husserl acentua o carácter de realidade efectiva⁽⁶⁾ do sentimento e ao mesmo tempo o da sua irrealidade coisal.⁽⁷⁾ Assim, um sentimento faz-se sentir. É inegável. Mas em que é que consiste a sua qualidade real? O carácter efectivo ou inefectivo

(5) É isto que é articulado pelos estóicos pela sua maquinaria conceptual. O enquadramento das disciplinas filosóficas levada a cabo pelos estóicos pressupõe a definição do humano como *animal rationale*. Sextus Empiricus, em *Adversus Mathematicus* VII, §16, diz: “o mais perfeito acerca daqueles que falam da filosofia é dizerem haver investigações da natureza física, ética e científica”. Ainda em Kant é esta a ideia organizadora da sua filosofia crítica (“*Die alte griechische Philosophie teilte sich in drei Wissenschaften ab: die Physik, die Ethik, und die Logik. Diese Einteilung ist der Natur der Sache vollkommen angemessen, und man hat an ihr nichts zu verbessern, als etwa nur das Prinzip derselben hinzu zu tun, um sich auf solche Art teils ihrer Vollständigkeit zu versichern, teils die notwendigen Unterabteilungen richtig bestimmen zu können*”, GdMds BA III. sm.)

(6) *Wirklichkeit*.

(7) *Realität*.

de um sentimento transcende a realidade do seu acontecer, de tal sorte que mesmo irreal surte efeito. O que é irreal, isto é, o que não tem componentes reais (químicas, físicas, etc.) não deixa de ser efectivo, de constituir presença. Pode até ser tanto mais eficaz que a minha vida pode estar cheia de “fantasmas” e o próprio projecto existencial ser uma fantasia.⁽⁸⁾

O ser do sentimento, a sua eficácia e ineficácia, presença ou ausência, não corresponde ao ser real ou irreal do conteúdo e objecto desse sentimento. Mesmo irreal, um conteúdo pode ser a fonte e a origem de um sentimento. A sua eficácia pode ser muito mais poderosa do que a própria realidade. Nesse sentido sentimentos não são apenas o prazer ou o sofrimento nos seus mais diversos matizes, e que consigo identificar bastante bem. Aqui, na análise intencional, é o próprio sentimento que se faz sentir e que é activo. É na sua dependência que existe o próprio conteúdo sentimental. O sentimento que se faz sentir transforma toda a nossa vida. Não é só onde estamos, mas o mundo inteiro fica engolido por um sentimento que se faz sentir. Na alegria ou na tristeza, somos à escala mundial. Melhor, existimos à escala universal. Um sentimento pode inundar o nosso quarto, todas as divisões da casa, todos os apartamentos do bairro, todos os prédios ao lado, a cidade de Lisboa inteira, todas as cidades, o planeta Terra. Tudo fica afectado. É em todo o sítio que assim é. A disposição é tão intencional que o mundo é isso mesmo que eu estou a ser, sentindo-o assim.

Husserl evita ao máximo usar a relação causal para explicar o que aqui acontece. A tristeza não é exterior nem interior, embora haja estórias e pessoas tristes como lembranças e personalidades. Estar triste e ser triste são diferentes, mas quando estou triste, tudo está tingido e é alagado pela tristeza. Se eu for triste, toda a minha vida é uma tristeza. O mesmo se passa com a alegria: estar e ser alegre transtorna tudo, põe tudo fora do lugar, em êxtase. E há momentos de alegria que nos alegram e nós podemos alegrar os outros. E, ainda assim, a alegria não é nem uma substância, nem um conteúdo, é um sentimento que se faz sentir e tem sob sua dependência todos os seres, pelo menos nesses instantes de alegria. Os verbos que Husserl emprega são “sugerir”, “provocar”, “suscitar”.

(8) Quando, por exemplo, dizemos a alguém: “fazia-te no estrangeiro”, percebemos que o sentido deste “fazer” corresponde à produção da efectividade, a uma impressão deixada de que alguém terá partido para o estrangeiro e por lá se encontra. Não tem nada que ver com a realidade de alguém, como é, quanto mede, etnia, idade, sexo, etc., etc. Na verdade, “fazer” alguém no estrangeiro “põe” a ser, “faz” ser o que realmente não está a ser. Nesse sentido, a análise dos sentimentos em vista da sua intencionalidade procura aferir da sua posição modal de ser. Eu posso ter sentimentos vigorosos por pessoas que já morreram. Posso também não nutrir nenhum sentimento por pessoas reais.

Pois o objecto intencional, que é captado como o objecto “efectuante”, apenas pode ser questionado como objecto intencional, mas não como um ente que existe efectivamente fora de mim e que determina psico-física e realmente a minha vida psíquica; “suscita”, enquanto tal “provoca”, “desperta” sentimentos.⁽⁹⁾

A presença de um sentimento não resulta sem mais de nenhum objecto específico. E se resultar, modifica-me de tal modo que eu sou isso. “Sentimento” tem na sua raiz uma relação com senso, sensação, sentir, sentença. O humano é portador do mega-sensor que eu de cada vez sou, ao sentir o que de cada vez se faz sentir: dentro e fora, próximo e distante, presente e ausente, no passado e no futuro. O sentimento é uma forma de acesso à realidade como a percepção.⁽¹⁰⁾ Saber se o sentimento está “montado” sobre uma percepção ou a percepção depende de um sentimento é um problema difícil de responder, mas que altera convulsivamente a filosofia de Husserl a partir do ponto de vista de Heidegger.

A apercepção é um excesso que consiste na vivência, no seu conteúdo descritivo e que se contrapõe à existência bruta de uma sensação. Trata-se do carácter de acto que anima uma sensação, que faz, de acordo com a sua essência, que nós percepcionemos este ou aqueloutro objecto.⁽¹¹⁾

Para Heidegger, a análise da disposição sentimental não é uma análise regional, mas corresponde ao próprio projecto da filosofia. Fazer filosofia, filosofar, é um acontecimento do ser-o-aí. A sua eclosão acontece como metamorfose ou transformação (*Verwandlung*) do humano no seu aí, à escala mundial. Só há filosofar se ficarmos configurados por uma disposição. Deste modo, nunca *temos* uma disposição, mas, antes, estamos *numa* disposição. No limite a disposição “tem-nos” a nós. Nós existimos dispostos numa disposição que faz vibrar em nós as cadências complexas, os ritmos e as melodias que a caracterizam. Cada um de nós é peculiarmente especial porque existe ao seu modo de ser. Cada um de nós existe sob acção e dependência da sua própria disposição.

Do ponto de vista da existência, cada um de nós não é um puro perante com uma tez desta cor, com uma determinada idade, peso, altura, características psicológicas, mentalidade, feitio. Não é também apenas um funcionário competente ou não, um utente, um ponto de aplicação da utilização alheia. Existencialmente,

(9) Husserl: LU II/1, (391): “Denn das intentionale Objekt, das als “bewirkendes” aufgefaßt ist, kommt dabei nur als das intentionale in Frage, nicht aber als außer mir wirklich seiendes und mein Seelenleben real, psychophysisch bestimmendes”; “erregt”; “als solche ‘fordert’, ‘weckt’ Gefühle”).

(10) Husserl. LU II/1 (385).

(11) Para uma análise paralela, cf.: *Ideen I*, §§ 121-122.

cada um de nós é o ambiente que cria, a sua própria atmosfera que exporta, os mais diversos climas que elevam ou afundam. O fenómeno da disposição permite ver como do ponto de vista da existência somos primariamente uma cadência, uma vibração, uma melodia.

[O] acontecimento da Stimmung tem desde sempre de estar aí. Poderia acontecer que para o apuramento de uma disposição não fosse suficiente a observação [forma de acesso teórico], mas antes para o apuramento de uma disposição é necessário que nós lhe correspondamos.⁽¹²⁾

Nós ficamos modificados pela presença da disposição. A disposição está o mais das vezes adormecida, mas aí, “O que está adormecido tem de ser desperto”. Tem de haver um tornar desperto do que está adormecido. O que vai acontecer pela provocação é um acordar daquilo que desde sempre está aí mas adormecido. Com esse acordar desatrela-se um acontecimento incontável que toma conta de nós, nos invade e ocupa a existência. O que acontece no chamamento da disposição adormecida é que ela não é acordada para que fique isolada e assim estudada. Não podemos estar a salvo da disposição. O que sucede é mesmo que a sua análise depende uma margem de manobra, um distanciamento, para podermos perceber o que nos aconteceu, porque no momento da aflição, temos de sobreviver. Não há tempo para “teorias”.

Só há análise da disposição quando ela acordada nos contamina tudo no seu todo. Mas, por outro lado, se assim for, ao tomar conta de nós, nos invadir, como é ainda possível analisar qualquer coisa relativamente à qual não há folga? O que acontece quando a disposição é reconduzida à sua raiz (ao tédio profundo, à melancolia, à angústia) é que compreendemos a essência do humano como portador do seu “aí”. O aí é a vida. Somos isso. Tudo é do tamanho disso.

A análise da disposição é paradoxal porque tem de soltar-se para poder ser perfilada. A disposição é um acontecimento que, ao soltar-se, não apenas atinge o horizonte de percepção, mas toda a nossa vida, galáxias, o infinitamente pequeno – tudo é perpassado por esse “no seu todo”. A disposição acontece. É aquilo para que nos dá. Este aquilo para que nos foi dar: faz-nos estar virados para..., abre para.... Ficar-se voltado para o que a disposição abre é abrir-se ao campo fundamental de sentido em que desde sempre nos encontramos. Quando a disposição acontece, vinda da profundidade da existência, é o próprio ser que vibra com ela. A disposição é a indicação que nos revela o ser da vida. É o próprio ser que se revela, que me dá indicações de si, faz-me voltar para si. É esse ser que me elabora disposicionalmente, que me conforma a si.

(12) GPdM (90).

Nesse sentido o próprio fenómeno do *philosophiein*, enquanto reacção compulsiva a uma obsessão, funda-se no nosso próprio acontecer. Acontece-nos ser. O *philosophiein* acontece quando por metamorfoses disposicionais somos configurados/desfigurados pela situação que de cada vez é a nossa. Modifica-se o campo da existência de modo que o primordial passa a ser o que nos abre ou fecha ao mundo, sendo que essa abertura ou fechamento não coincidem com nenhuma operação teórica. Isto é, quando por exemplo a nossa disposição nos fecha na cadência da tristeza, quando queremos ser deixados em sossego, o que nos acontece é que não há percepção, por mais aguda que seja, que nos abra – e aquilo que nos abre, que escancara horizontes não é visto nem nunca poderia ser visto pela percepção. Jamais haverá uma percepção que dê conta da disposição em que se dá o acontecer silencioso de qualquer um dos outros.

Não se sabe o que cala o coração dos outros com todas as suas alegrias e misérias, derrotas e vitórias. Mas há algo que cala a disposição de cada um de nós. A disposição mais violenta pode irromper nas circunstâncias mais anódinas. O núcleo do ser é disposicional. Percebemos, contudo, só os seus efeitos, sem perceber bem qual a causa que motiva cada instante cada vida. “A cadência e vibração disposicionais estão aí e simultaneamente não estão aí.”⁽¹³⁾

O acontecimento disposicional é decisivo no próprio encaminhamento da analítica existencial-temporal do ser-o-aí, na medida em que permite revelar o ser. O ser faz-se sentir e é dado a sentir no aí desde sempre. Cada um de nós encontra-se a si na própria situação de se encontrar.⁽¹⁴⁾ O ser das disposições é interpretado já no interior do próprio ser, do viver do aí. A tarefa da analítica resulta do esforço activo de compreensão disposicional do projecto com que desde sempre nos encontramos. A sua forma de acontecer revela-nos a nós *a priori* como de cada vez e desde sempre é connosco.

As disposições não são assim fenómenos psíquicos, emocionais, afectivos, mas precisamente o acontecer fundamental da existência humana. O ser das disposições indica-nos este facto de desde sempre nos encontrarmos numa aproximação ou afastamento de si. Embora, o mais das vezes, nos encontremos num afastamento que nos faz estar virados de costas para este fenómeno. É, contudo, a disposição como cadência, como melodia específica, que desde sempre é o nosso tom ou afinação, que em certo sentido constitui a atmosfera monádica, singular, peculiar que desde sempre nos tinge, dá o mote, nos faz ser quem somos.

O acontecer fundamental *a priori* da disposição é o nosso horizonte específico, o qual desde sempre nos antecipou, ultrapassa e assim nos encontra.

(13) op. cit., (99).

(14) *Sich befinden, Befindlichkeit.*

Como se experimenta este encontrar-se a si? À pergunta como temos passado ou como nos encontramos respondemos: bem ou mal. Vamos indo. Dá a sensação que vamos de encontro ao nosso modo de estar, de ser. Isso, porém, só é possível porque estamos já no resultado de uma abertura dessa natureza. Somos a abertura. Por isso, abrimo-nos e fechamo-nos. Só se encontra e perde quem é constituído disposicionalmente. O sentido do modo como temos passado abre-se a partir de uma compreensão do ser que se projecta disposicionalmente através de nós. O sentido faz-se sentir através de sentimentos. Sente-se o modo como estamos e somos. Estar bem ou mal, quando respectivamente estamos a atravessar um bom momento ou um mau momento é compreendido pela abertura do sentimento que nos dispõe em maneiras de estar e modos de ser. Pode acontecer que nem nos dêmos bem conta de como nos encontramos. Essa opacidade é, porém, compreendida porque desde sempre nos encontramos já numa abertura sentimental a nós próprios. Cada um de nós é quem é também como resultado das forças de bloqueio ou de pressão que disposicionalmente o constituem.

A lucidez não é a abertura teórica ou meramente cognitiva para o fenómeno da disposição. Antes, a abertura teórica é possibilitada ou impossibilitada pela natureza essencial, incontornável do modo como desde sempre, desde as primeiras vezes, em que entramos em contacto com a nossa vida.⁽¹⁵⁾ Simplesmente existimos a encontrar-nos. Ou a desencontrar-nos. Mas a percepção do desencontro, de que não “éramos” nós, de que não estamos em nós, é possível apenas por sermos a abertura, o acesso, ao universo de possibilidades. Não quer dizer que a análise de como nos encontramos não dependa de um esforço teórico, cognitivo, que visa estabelecer oscilações de humor, estados em que caímos, criamos, como se assim se pudesse redigir uma biografia disposicional.

O que importa é surpreender a disposição detonada pela primeira abertura ao mundo, quando damos conta de nós, como se fosse a impressão digital do Ser, da qual nos afastamos ou esquecemos. *A priori* quer dizer antes de termos acordado e ficado despertos para o mundo aí. É com a disposição que nos é dada a possibilidade de nos reconhecermos. E elaboração analítica existencial procura elucidar não apenas a “verdade” desse sentimento, compreender

(15) Cf.: SZ (138): “Aber auch die reinste theôria hat nicht alle Stimmung hinter sich gelassen; auch ihrem Hinsehen zeigt sich das nur noch Vorhandene in seinem puren Aussehen lediglich dann, wenn sie es im ruhigen Verweilen bei... in der rhastônê und diagôgê auf sich zukommen lassen kann. (Mas nem sequer a *theôria* mais pura deixou de lado todas as disposições; também ao seu olhar se revela o apenas ainda perante [*das Vorhandene*] na sua mera consideração, quando a teoria o faz aparecer num permanecer descansada junto do puro perante, o que acontece quando a vida é fácil e para passar o tempo). Heidegger cita aqui Aristóteles. *Metaph.* A 2, 982b22 e sg.

as condições de possibilidade do acontecimento da existência lúcida, como também transformar o próprio coração da existência. Compreender-se a ser é sentir o arremesso do próprio lance no tempo em que de cada vez nos encontramos com a ilusão contínua de que nada muda e tudo fica na mesma. Quando é exactamente o contrário que se passa. Estamos em contínua mutação. Perceber o escondimento desse acontecer a ser é um dos problemas fulcrais da analítica existencial temporal do Dasein. Quando acordamos e ficamos abertos para o mundo, não são os materiais perceptivos o que primeiramente encontramos. Encontramo-nos numa disposição que nos tira do fechamento, da opacidade da totalidade do passado em que fomos e nos entrega a uma abertura. Fomos deixados a sós com outros no mundo.

O movimento radical do não-ser para o ser é operado pelo abrir dos olhos da disposição que nos encontra. A lucidez é desperta pela mutação (*kinêsis*) em direcção à própria vida para ser. A disposição revela, escancara, a abertura para o ser da vida no tempo. A análise existencial procura a condição de possibilidade desse emergir, da efervescência, do movimento de criação absoluta que o ser opera através de nós. Faz-nos ir do nada para o ser. E nada será como era antes.

Os momentos de inauguração da nossa vida são aqueles que foram tão decisivos que marcam a importância do primeiro momento. São estreias mundiais para todo o sempre. Acordar para a vida significa ser captado por esse sentimento. É a mudança provocada pela erupção que nos desloca da latência total para a luz. Dá-se assim o desembargo do ser para ser, a sua libertação total. Toda a nossa vida está aí projectada por esse momento inaugural, não no sentido ôntico datado e medido temporalmente pelo relógio, mas ontologicamente. A situação em que de cada vez já e sempre nos encontramos é co-constituída pela variadíssima gama de sentimentos e disposições que nos caracterizam, abrem e fecham possibilidades. A disposição é o que nos encontra. Marca a distância absoluta entre não ser e termos vindo a nós.

A natureza desta estrutura é caracterizada não como *passado*,⁽¹⁶⁾ mas como *haver sido*,⁽¹⁷⁾ ter ou ser sido. O haver sido configura-nos desde sempre. Desde sempre, na infância mais longínqua, temos a percepção de ter havido passado, de onde nos chegam, pais e avós, a cidade inteira que já havia, etc., etc. Tudo o que acontece, pelo simples facto de ter acontecido, mesmo num lapso de tempo que dura um ápice, ultrapassa-nos sempre. E tanto assim é que

(16) *Vergangenheit*.

(17) *Gewesenheit*.

o quer que tenha acontecido, estando nós cientes disso ou não, tendo-o nós presenciado ou não, está à nossa espera a cada instante agora e na hora da nossa morte. A nossa vida nunca será como se o que foi não tivesse acontecido, porque a própria estrutura temporal do aí assim está constituída. O passado não está morto e enterrado. Nada se desintegra de nós de tal maneira que deixa de ter sido vivido por nós. Podemos estar bem resolvidos com o nosso passado, mas isso é um aspecto diferente da nossa relação com o que nos tem acontecido. A condição de possibilidade de nos encontramos e de compreendermos a disposição sentimental.⁽¹⁸⁾ Por outro lado, a disposição exprime no próprio acto de ser a maneira como vivemos e como nos relacionamos com qualquer situação que se constitua. E é assim desde que irrompemos na existência. Temos, por ocasião das primeiras vezes em que estabelecemos contacto com a realidade de chegarmos onde já havia outros, onde já havia mundo. E para nos encontrarmos o “eu” em nós encontra-se com o si como possibilidade possibilitante.

Havia já mundo, outros, tempo. A análise de Heidegger procura corrigir a nossa tese moderna de que nos descobrimos por uma reflexão sobre nós. A dinâmica da descoberta da verdade estrutura-se num encontrar-se a si não numa reflexão sobre o eu. E essa possibilidade está dada a qualquer hora do dia. O *a priori* do encontrar-se qualquer que sejam as circunstâncias permite-nos compreender que cada um de nós é a abertura, somos a abriremos, a fechar-nos, a encontrarmo-nos e a desencontrarmo-nos, porque desde sempre já existimos numa antecipação de totalidade para todo o nosso ser. A antecipação de totalidade ultrapassa toda a nossa esperança de vida, mesmo nas melhores expectativas. Antecipamos o limite qualitativo da eternidade. De algum modo, sentimos ser para sempre, tanto assim é que, na pior das expectativas quanto à “esperança de vida”, compreendemos que com a morte tudo continuará para sempre, só que sem nós por cá. Deixaremos de viver, mas para sempre. O nosso encontro com a vida é ao mesmo tempo um encontro com o passado eterno do que sempre já foi e com o futuro eterno do que haverá de ser. Existimos distendidos entre eternidades ou configurados por uma eternidade dinâmica. Em cada instante está comprimido de forma maciça e incompreensível a própria eternidade. Estamos desde sempre já a ser lançados para um mundo com outros, entregues a nós próprios, para todo o sempre. Somos

(18) A *Befindlichkeit* lança disposições. Cada disposição tem a sua inteligibilidade. Compreendemos as disposições não para compreendermos intelectual e virtualmente o que quer que seja, mas para sermos. Sou o que sinto, à maneira de como sinto o que sinto. Por outro lado, a minha apercepção de mim próprio nunca é exclusivamente teórica. Não me vejo de fora assim como se me fosse indiferente. Sinto até com horror a possibilidade de olhar para mim como se eu fosse pouco mais do que um sócia de mim próprio ou se o verdadeiro “mim” fosse a minha imagem reflectida no espelho. O acesso de cada ser a si próprio é sentimental.

num lance já lançado. Experimentamos desde sempre esse facto de sermos entregues.⁽¹⁹⁾ Nós não sabemos quem entrega. Tudo é sempre já depois de tudo e também sempre já tarde demais.

A tomada de consciência da vida, nos seus momentos inaugurais, é a tomada de consciência do “aí”. Esta passagem põe-nos simplesmente em relação com tudo, ainda que possa ser apenas o sol a entrar pela janela no quarto dos pais, na infância, a luz, o céu azul. Nessas primeiras percepções da realidade, estará já implícito, ainda que de forma latente, o tempo inexoravelmente irreversível, irrepitível, inultrapassável do ser para a morte? Já “[a] interpretação vulgar do tempo determina o fluxo temporal como uma sequência irreversível”.⁽²⁰⁾ O “sermos entregues”, não se sabe por quem, e o “estarmos lançados” tem uma direcção e uma dimensão temporal. É-se desde sempre e para todo o sempre no tempo a acabar, a caminho da morte. O facto de haver uma primeira vez a constituir datação dos acontecimentos deixa reconhecer a passagem do tempo e a sua irrepitibilidade irreversível absoluta. Agora é para todo o sempre e não volta nunca mais. É o que está a ser reconhecido pela analítica desta entrega. A sequência que detectamos teoricamente é reversível, repetível, ultrapassável. Mas a disposição vinda do fundo do ser revela-nos no seu manifestar-se como sequência finita do fim para o princípio. Cada um de nós é travessia, passagem. O *a priori* do sentido da passagem está constituído no esboroamento total da nossa vida.

Todos os momentos da vida são configurados por esse lance que nos arremessa desde sempre temporalmente. A experiência primordial da disposição é o fardo.⁽²¹⁾ A vida é um fardo não apenas porque pesa (maça, “chateia”, aborrece), nem porque causa stress, oprime e deprime, obriga a oferecer resistência contra o tempo, a perda de oportunidades, o medo que se sente, o tédio, a angústia. Mas também pela promessa de gozo e prazer que nos leva à loucura, na fuga para a frente, como se não houvesse amanhã. Normalmente, achamos que fugimos ao bater em retirada, mas também se pode fugir para a frente como um Kamikaze.

A nossa experiência ao arrostar com o problema ontológico é de fuga. Não “dá jeito” pensar no facto não anulável do ser no tempo, condicionado pelo

(19) *Überantwortet*. Cf., por exemplo, SZ 148: “Der Entwurf des eigensten Seinkönnens ist dem Faktum der Geworfenheit in das Da überantwortet. (O projecto do poder ser mais próprio que há está entregue ao facto da situação de estar-se lançado para o aí.)”

(20) SZ 426: “Die vulgäre Auslegung bestimmt den Zeitfluß als ein nichtumkehrbares Nacheinander.”

(21) SZ 134: “Das Sein ist als Last offenbar geworden. Warum, weiß man nicht. (O ser é tornado manifesto como fardo. Porquê não se sabe.)”

tempo. A experiência que fazemos em face de situações limite é de fuga e desvio.⁽²²⁾ O gozo e o prazer são manobras de diversão da vida para se dessensibilizar ou anestesiar do facto de ser no encaminhamento da morte.

No §29 de *SuZ*, Heidegger diz que:

a disposição revela como cada um é e será. E neste “como é com cada um”, o estar disposto traz o ser até ao seu aí. O ser do ser-o-aí é a nudez do facto de sermos e termos de/para ser. O ser-o-aí foge, o mais das vezes, ôntico-existencialmente, ao ser que se abre na disposição. Tal quer dizer, ontológico-existencialmente que o ser-o-aí ao qual aconteceu uma tal disposição se revela o seu aí no seu estar entregue. O ser-o-aí não se volta para uma tal disposição. É no próprio fugir que se abre o seu aí.⁽²³⁾

Qual é, então, a possibilidade de desvendarmos o que simplesmente nos possibilita ser? É na falência do sentido – e no encaminhamento para a morte, no tédio, na má consciência, na culpa, nas diversas formas de inanidade, onde e quando parece apenas haver fecho e cancelamento que simultaneamente se revela a possibilidade que emana dessa impossibilidade. No esvaziamento de sentido, o que acontece não é apenas o colapso, também sentimos que temos de fazer o que quer que seja para resolver o nó da existência, do contra-tempo, do atraso de vida. Nem tudo fica embargado como pode parecer. Da impossibilidade criada pelo apuro e aflição debatemo-nos por encontrar uma solução. Não é uma resolução teórica mas pragmática, porque é a nossa vida que está em causa. Mas demos a palavra a Heidegger que é tão injusta e desadequadamente interpretado.

A ausência de importância do mundo aberta na angústia revela a nulidade do tratar da vida, isto é, revela a impossibilidade do projectar-se sobre algo a fazer primário, fundado no poder-ser da existência.” Isto é, na angústia não apetece ir à vida. “O revelar desta impossibilidade significa contudo um fazer reluzir da possibilidade de um poder-ser autêntico.”⁽²⁴⁾

António de Castro Caeiro é Doutor em Filosofia Antiga pela Universidade Nova de Lisboa. Professor na Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa e membro do IFILNOVA.

(22) *Abkehr*. SZ 136: “Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr. (A encontrabilidade abre o Dasein para a sua situação de estar lançado, primária e o mais das vezes ao modo de um desvio evasivo).”

(23) SZ 134.

(24) SZ 343.

Irene Borges-Duarte – Estudiosa de Heidegger

Constança Marcondes César

Dentre os muitos projetos que Irene Borges-Duarte coordenou, gostaria de destacar o da tradução da obra de Martin Heidegger para a língua portuguesa, com o apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT) e da Fundação Calouste Gulbenkian, e que teve como título *Heidegger em português*, tendo sido sediado no Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. É nesse horizonte que se inscreve sua tradução de *O Conceito de Tempo*, cuja edição bilingue, alemão-português, é editada pela Fim de Século, obra da qual examinarei a 2.^a Edição, de 2008.

A tradução é precedida por um *Prólogo à Edição Portuguesa*, escrito pela Doutora Irene Borges-Duarte, sucedido pelo texto de Heidegger e por um *Epílogo*, escrito pelo editor alemão do texto heideggeriano, Hartmut Tietjen. A obra contém ainda *Notas*, bem como um *Glossário* de autoria da tradutora. Na contracapa, uma breve biografia de Heidegger situa sua obra máxima, *Ser e Tempo*, de 1927, na qual o filósofo alemão lançaria as bases de uma nova Ontologia, e da qual *O Conceito de Tempo*, conferência proferida para teólogos em Marburgo, em 1924, seria considerada um esboço esquemático da tese central da obra de 1927, que aponta como característica fundamental do ser humano, o fato de ser-no-tempo, descobrindo a sua característica: “a propriedade de fazer a antecipação pensante da própria morte”, como assinala a estudiosa.

No seu *Prólogo* à edição portuguesa, Irene Borges-Duarte assinala que oferece a “leitores de língua portuguesa” uma reconstituição da conferência de Heidegger, em 1924, perante “estudantes e professores da Faculdade de Teologia da Universidade

de Marburg” (Borges-Duarte, 2008: 9). Adianta ainda que o texto foi publicado em 1989 pela primeira vez, por ocasião da celebração, nesse ano, do centenário de nascimento de Heidegger. Grosso modo, trata-se de um texto que reconstitui, a partir de notas, editadas em francês em 1983, a conferência de Heidegger, porque o original da conferência extraviou-se. Em 1979, Heidegger já publicara um resumo dessa conferência; Gadamer mencionará também o conteúdo da conferência, repetidamente, pois ele a tinha assistido e a considerava uma antecipação das teses centrais de *Ser e Tempo*.

Mas quais temas conectam a conferência e *Ser e Tempo*? Irene Borges-Duarte assinala que a conexão é possível e que o próprio Heidegger assinalou que *Ser e Tempo* nasceu das teses apresentadas na conferência de Marburgo sobre o conceito de tempo. A conferência antecipa e prefigura o que vai constituir “o ponto culminante da obra de 1927: a tese do tempo como o ‘horizonte da compreensão do ser’ em geral e ‘resposta concreta à questão do sentido do ser’” (Borges-Duarte, 2008: 11).

A importância de *Ser e Tempo* é enfatizada; a hipótese de Irene Borges-Duarte é que talvez as grandes linhas dessa obra já estivessem formuladas, mas não caberiam no horizonte de uma conferência, que, no entanto, já esboça esquematicamente a problemática da temporalidade e historicidade do *Dasein*. Na conferência, a meditação do filósofo evoca Aristóteles, Santo Agostinho e Kant. Os dois primeiros são citados remetendo-os Heidegger, em sua conferência, à conexão entre as teses desses autores e a teoria de Einstein.

O centro da conferência é a exploração das características do tempo do existir humano, enfatizando o caráter formal do tempo como constituidor do ser do homem. Kant, por sua vez, é focalizado a partir da sua Ética, cujo princípio fundamental é formal. Tem como característica não se poder apreendê-lo diretamente; mas se o acesso a Deus for a fé, a referência a Kant tem caráter de peça chave em *Ser e Tempo*, porque, para Heidegger, Kant teria compreendido o caráter temporal do ser em geral, conforme Irene Borges-Duarte enfatiza (cf. 2008: 14).

Na opinião da estudiosa, *O conceito de tempo*, por suas características, assinalaria, na obra de Heidegger, um momento decisivo de transição, cuja importância também foi reconhecida por Hannah Arendt, assinala a estudiosa portuguesa. Irene Borges Duarte diz ainda: “A *paixão pensante* que move estruturalmente a investigação do *como* do ser-aí, que permite hoje ao leitor, [...] capturar o fio da exposição” (Borges-Duarte, 2008: 15), assim como perceber o surgimento de novos conceitos que serão fulcrais no pensamento maduro de Heidegger⁽¹⁾.

(1) Irene Borges Duarte também assinala a contribuição do Prof. Padre Joaquim Cerqueira Gonçalves, para tornar mais fluente e legível o texto que ela traduziu.

O texto da conferência principia pela indagação: “O que é o tempo?” (Heidegger, 2008: 19). E o pensador alemão diz-nos que se o tempo encontra seu sentido na eternidade, precisamos compreendê-lo a partir da eternidade. O percurso reflexivo estaria então traçado: da eternidade ao tempo. Daí Heidegger dizer que se a eternidade for Deus, a interrogação perde seu sentido, pois não podemos apreendê-Lo; mas se o acesso a Deus for a fé, a filosofia também não poderá pensá-la, e não será possível refletir sobre o tempo.

Heidegger diz que não pretende dar, na sua conferência, “uma determinação sistemática e universalmente válida do tempo” (Heidegger, 2008: 21). Para ele, filosofia e ciência, ao falarem do tempo, falam do ser-aí, do homem e do mundo. Filosofia e Ciência recorrem a conceitos. A meditação de Heidegger principia pela descrição do tempo como o vemos no quotidiano: o tempo da natureza e do mundo. Assinala que, quando focalizados pelas teorias de Einstein, o espaço não é nada em si mesmo, não há espaço absoluto; e o tempo também não é nada, não há tempo absoluto, só existe uma sequência de acontecimentos. São aquilo em que se desenrolam os acontecimentos, como já propunha Aristóteles, como Heidegger já assinalara. O relógio mostra só a repetição de sequências temporais; é o transcorrer de uma sucessão de agoras, que imitam o relógio natural: a sucessão dos dias e das noites, a mudança do dia para a noite (cf. Heidegger, 2008: 31). Remetendo a Santo Agostinho, nas *Confissões*, Livro XI, mostra que o pensador de Hipona indaga nessa obra: será que o espírito não será ele mesmo, o tempo? E Heidegger mostra também na conferência que, no Livro XI das *Confissões*, Santo Agostinho teria dito: “Em ti, espírito meu, meço o tempo [...] O que meço [...], ao medir o tempo, é eu mesmo sentir-me afetado” (cf. Heidegger, 2008: 33). Daí Heidegger assinalar que a seu ver a pergunta sobre o tempo implica a consideração do ser-aí, o ente humano, que em cada momento do seu ser reconhece que é, e assim assinala a característica do ser-aí, do homem.

A meditação de Heidegger visa “tornar compreensíveis as diversas modalidades do ser temporal e também dar visibilidade [...] ao possível nexos daquilo que é no tempo com a temporalidade propriamente dita” (Heidegger, 2008: 35).

Na obra de Heidegger, o tempo natural serviu para a descrição e explicação a propósito do tempo e do homem: executar suas tarefas, como ser temporal. E nosso filósofo indaga: quais são as estruturas que caracterizam o homem? O ser-aí, o homem, se caracteriza como ser no mundo, aquele que ao executar suas tarefas, observa e põe em questão o que vê, comparando. Sua característica é estar ocupado, mas também ser com os outros, distinguindo-se assim dos demais entes, que apenas estão aqui sem ocupar-se com isso.

A característica, a modalidade fundamental do ser humano, é o falar: nela se exprime seu ser-aí, seu ser com os outros, interpretando a atualidade e dialogando com os outros. Ser-aí é ser-no-mundo, apropriar-se de si e do mundo,

ser-com-os-outros. Em cada momento de seu existir, seu ser está em jogo, exige que se autointerprete, assuma a si mesmo. Sabe que está a caminho, que algo no seu existir ainda não se cumpriu, não chegou ao fim. Porque sabe que chegar ao fim é confrontar-se com a própria morte, sem poder apreendê-la totalmente. Sabe que sua vida é um estar em trânsito, em direção ao que nos caracteriza: a consciência da morte – extrema possibilidade de ser, mas também extremo esquecimento de si.

Pensado assim, o ser-aí é ele mesmo o tempo, a maneira pela qual se dá nossa relação com o tempo, fazendo com que o passado se torne o *como* do ser-aí. O ser-aí é ser por vir, ou seja, ele mesmo é o tempo, “dá tempo, configura o presente e faz com que se retome o passado no ‘como’ do seu ter-sido-vivido” (Heidegger, 2008: 51). Por isso, Heidegger afirma que “o fenômeno *fundamental do tempo é o porvir*” (Heidegger, 2008: 53), uma vez que antecipando o “tempo em sentido próprio, [o ser-aí] tem para si, respectivamente-em-cada-momento todo o tempo” (Heidegger, 2008: 53). Heidegger compreende o que significa o tempo: trânsito indeterminado “e, enquanto indeterminado, certo” (Heidegger, 2008: 53). O ser-por-vir, possibilidade do ser-aí, é o tempo. Mas ao calcular o tempo (e não *sendo* o tempo), o ser-aí perde *seu* tempo, trai a si mesmo. E Heidegger diz: “o relógio mostra-nos o agora, mas nunca nenhum relógio mostrou o futuro ou o passado. Todo medir do tempo consiste em fazer do tempo uma quantidade [...] e disso resulta [...] que o passado é irrecuperável e o futuro indeterminado” (Heidegger, 2008: 61). Faz-se dessa forma “a equiparação do tempo ao espaço” e disso resulta, diz o filósofo, que “uma vez definido o tempo como o tempo do relógio, já nunca mais se poderá ter a esperança de alcançar seu sentido originário” (Heidegger, 2008: 63).

O ser-aí refere-se ao tempo como trânsito, como o porvir. O passado é o que já passou e o presente é irrecuperável, puro trânsito. Para o homem, o passado é algo a que o ser humano pode sempre voltar, ou seja, ao que o *ser* histórico significa.

O homem – o ser-aí – é a temporalidade, isto é, seu trânsito, sua capacidade de antecipar esse trânsito.

O tempo é princípio de individuação: manifesta-se no ser-porvir, antecipado pelo ser-aí como experiência da própria morte, isto é, como possibilidade da morte, consciência da morte.

A pergunta “o que é o tempo?” transforma-se, assim, em *quem é o tempo?*, e abre a via da reflexão.

No epílogo escrito pelo editor alemão, a referência à conferência *O conceito de tempo* esclarece que o texto foi editado a partir das duas cópias existentes, apócrifas, porque o manuscrito do próprio Heidegger perdeu-se ou foi destruído por ele quando terminou de escrever um tratado, no mesmo ano e com o mesmo título da conferência manuscrita.

O esclarecimento da temporalidade é, também em 1924, mais amplo; o texto de Heidegger foi depois incorporado em *Ser e Tempo*, em cujo capítulo III Heidegger menciona a conferência de 1924 como parte constitutiva de sua reflexão.

A reflexão de Heidegger é sobre o tema *o que é o tempo?* Se compreendido seu sentido a partir da eternidade, só há um caminho para entendermos o tempo: a partir da eternidade. “E se a eternidade for Deus”, diz nosso filósofo, e se só a fé der acesso a Deus, a filosofia não poderá falar sobre Deus. O teólogo – e não o filósofo – poderá falar sobre o tempo, na sua relação com Deus, a eternidade.

A Filosofia só compreende o tempo a partir do tempo mesmo. Na conferência de Heidegger, as estruturas do tempo são pensadas a partir da estrutura existencial do ser-aí. Na conferência, diz o editor alemão, a temporalidade originária do homem, sobre a qual Heidegger medita, reaparece em duas partes de *Ser e Tempo*, mas cujo esboço já existia desde 1923. Esse esboço talvez fosse a atenção dada ao tema, central em *Ser e Tempo*. A hipótese do editor alemão é que a discussão feita na conferência já apresentaria o esboço da obra *Ser e Tempo*. Na conferência, o esclarecimento da temporalidade e historicidade do ser-aí é apresentada como tema chave da Ontologia Ocidental, que interpreta o ser-aí a partir do tempo. Assim temos:

Se, através da temporalidade, se alcança um conceito mais originário do tempo, temos filosoficamente como resultado a tarefa de reinterpretar o sentido do ser, com base nesse conceito de tempo mais originário e, segundo este fio da meada [temos] de destruir a Ontologia tradicional (Tietjen, in Heidegger, 2008: 83-85).

Por isso, Heidegger, na III secção de *Ser e Tempo*, intitulada *Tempo e Ser*, meditaria sobre uma nova Ontologia, que seria o fulcro de toda sua obra (cf. Tietjen, in Heidegger, 2008: 83-85).

O trabalho de tradução executado por Irene Borges-Duarte apresenta ainda, em 12 notas, um primoroso estudo esclarecedor das fontes a que Heidegger recorreu em seu exame da história do conceito de tempo, principalmente, no que diz respeito à referência de Heidegger a Santo Agostinho e a Paulo de Tarso. Na caracterização do *Dasein*, Irene Borges-Duarte assinala o significado do ser-aí como “ser em jogo”, ser que se joga, sendo quotidianamente no mundo” (Borges-Duarte, 2008: 89, nota 4). Na quinta nota, a meditação sobre a morte como questão central do ser-aí e da própria morte do homem – que não ocorreu ainda, mas que ele sabe que ocorrerá – é posta em relevo (cf. Borges-Duarte, 2008: 89, nota 5). Indica também que Heidegger, em sua tese de habilitação à docência, teria se referido às teses de Duns Scoto e destaca também uma conferência de Heidegger sobre *O conceito de tempo na ciência histórica* (cf. Borges-Duarte, 2008: 91, nota 11). Ou seja: na tradução oferecida da conferência

nota-se nitidamente uma remissão ao esboço das teses que Heidegger apresentará em *Ser e Tempo*, assinalando-se a originalidade da obra heideggeriana.

Trabalho cuidadoso, erudito, de alguém que se debruçou sobre a obra heideggeriana, com extrema atenção, domínio do assunto, e que nos brinda com seu exemplo de busca da perfeição interpretativa, erudita; de alguém que domina a língua e a obra do pensador alemão e faz um primoroso trabalho. Ao findarmos sua leitura, desejamos imediatamente reler, pela sofisticada introdução à filosofia heideggeriana que representa e convida a pensar.

Constança Marcondes César é Doutorada em Filosofia pela PUC-SP. Professora aposentada da Universidade Federal do Sergipe.

Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. Prólogo à edição portuguesa. In: HEIDEGGER. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003, pp. 9-15
- HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.

A “saudade da ligação” como recordação do que nunca aconteceu

Alexandre de Oliveira Ferreira

No reino do que é essencial o não acontecido é mais essencial que o acontecido, pois nunca poderá tornar-se indiferente, encontrando-se sempre e cada vez mais na possibilidade de se tornar necessário e urgente. (Heidegger, GA 45: 123)

Pretendo, na oportunidade e no privilégio que me foram dados de poder participar de um livro em homenagem aos 70 anos de Irene Borges-Duarte, discutir uma passagem de um texto da homenageada que, já há algum tempo, me auxiliou na compreensão do segundo Heidegger e na discussão sobre o “outro começo”. Assim, a expressão “saudade da ligação” foi extraída do artigo “O Espelho Equívoco”(1) o qual mostra a importância da entrevista dada por Heidegger à revista *Der Spiegel* e sugere uma interpretação para a famosa frase do filósofo alemão: “Já só um Deus pode nos salvar”. O que aparentemente parecia ser uma entrevista destinada a saciar uma curiosidade jornalística sobre as escolhas políticas de Heidegger durante o regime nazista passa a ser, devido a uma habilidade dialógica do próprio entrevistado, uma introdução a um dos temas mais caros e centrais do Heidegger tardio: a técnica. Reproduzo aqui a passagem destacada pela autora, na qual Heidegger aponta, de modo bastante sintético, o problema da técnica. Seguindo a sugestão de Irene Borges-Duarte, no artigo acima referido, usarei a citação a seguir como um fio condutor para minha exposição. O trecho que se segue é baseado na tradução da autora, entretanto sigo a versão publicada no tomo 16 da Gesamtausgabe, o qual des- toa um pouco da entrevista originalmente publicada na *Der Spiegel* e traz, na

(1) Borges-Duarte, Irene. O espelho equívoco. O núcleo filosófico da “Spiegel-Interview” a Martin Heidegger. *Phainomenon*, [S.l.], n. 5-6, p. 167-181, apr. 2003.

passagem citada, informações adicionais que não estão presentes na versão publicada na revista alemã⁽²⁾:

Vejo a essência da técnica naquilo a que chamo “*Ge-Stell*” (com-posição). Se pensado corretamente, o nome, à primeira vista facilmente mal compreensível, remete à mais íntima história da metafísica, a qual ainda hoje determina nosso ser-aí (*Dasein*). O imperar da com-posição significa: o homem é (com-)posto, solicitado e provocado por um poder manifesto na essência da técnica. É justamente na experiência desse ser com(posto) do homem, por algo que ele próprio não é e não domina, que se lhe mostra a possibilidade de compreender que o homem é usado pelo ser. Naquilo que constitui o que é mais próprio da técnica moderna se esconde, precisamente, a possibilidade da experiência do ser-usado e do estar-preparado para essas novas possibilidades (*neue Möglichkeiten*). (Heidegger, GA 16: 672).

Com base no trecho acima, dividirei minha exposição em três momentos: 1) A com-posição como indicativo formal da essência da técnica e o fechamento cibernético; 2) A relação entre *Ge-stell* e a “mais íntima história da metafísica” ou o mito do primeiro início da história do ser; 3) a “experiência do ser-usado” e a saudade do que nunca foi.

Com-posição (Ge-stell) e cibernética.

Como se sabe, para Heidegger, a essência da técnica não é nada técnico. Ela não se confunde com os aparatos e instrumentos tecnológicos, sendo antes a manifestação de um poder que ultrapassa a autodeterminação do ser humano. Assim, o substantivo *Ge-stell* não designa um determinado objeto ou um conjunto de coisas, mas deve ser tomado como um indicativo formal que aponta para algo oculto na nossa era tecnológica, cujas possibilidades de experiência estão abertas. A tradução de *Ge-stell* por composição, já bastante aceita na recepção de Heidegger em língua portuguesa, justifica-se tanto do ponto de vista etimológico quanto filosófico. Etimologicamente, como se sabe, ela expressa uma reunião dos vários modos do pôr e do posicionar (*stellen*) que dominam a nossa época. Filosoficamente, ela encerra em si várias possibilidades de interpretações. Como bem identifica Irene Borges-Duarte em outro artigo, o *Ge-stell* implica ao mesmo tempo uma reunião em um conjunto previamente articulado e estruturado segundo leis determinadas (articulação

(2) A versão publicada na *Der Spiegel* é a seguinte: “Vejo a essência da técnica naquilo a que chamo *Ge-stell* (com-posição), expressão amiúde ridicularizada e talvez infeliz. O vigorar da composição (*Ge-stell*) significa que o homem é situado, solicitado e provocado por um poder (*Macht*) que ele próprio não domina. Ajudar a que isto chegue a ser compreendido: não se pode pedir mais do pensar. A filosofia chega ao seu fim.”

de conjunto), no qual as coisas possuem um lugar predeterminado e os seres humanos são provocados a desempenhar um papel em uma estrutura destinada a determinados fins (determinação de lugar), prefigurando assim todas as nossas possíveis relações com as coisas e com nós mesmos (determinação de imagem).⁽³⁾

A Com-posição obriga e provoca o homem a tomar as coisas como meros objetos instaláveis em um todo funcional para fins de cálculo e domínio. Na era da técnica as coisas deixam de ser coisas e se tornam meros fundos de reserva (*Bestand*) para o controle e manipulação técnicos. O próprio ser humano, acreditando ser senhor da técnica e da totalidade dos entes, trona-se mais um objeto, ainda que assinalado, sujeito às demandas e aos fins impostos na *Com-posição*:

El lugar definido en *Ge-stell* es el nombre con el que se definen las posiciones relativas dentro de este sistema en el que todo, incluidos los hombres, los sujetos singulares, son designados e interpelados, es decir, están «sujetos», al igual que todo objeto, al esquema pre-establecido de relaciones que indica la posición que ocupa en el sistema y configura su imagen social. (Borges-Duarte, 1993: 140)

Na célebre conferência proferida em 1967 na Academia de Artes e Ciência de Atenas, antecipando de modo surpreendente a nossa atual época da comunicação tecnológica, Heidegger aponta o surgimento da cibernética como um fenômeno no qual o domínio do *Ge-stell* alcança suas possibilidades mais extremas. Segundo sua origem grega, *χυβερνήτην* significa o timoneiro (*Steuermann*), aquele que controla (*steuern*) o navio. Assim, o pressuposto técnico-científico, segundo o qual só é aquilo que pode ser calculado e comprovado experimentalmente, teria como fim último o controle de tudo que existe, tanto no presente como no que ainda está por vir (futurologia). Na época da cibernética esse controle se dá por meio da transmissão de informação e retroalimentação (*feedback*) dessa informação dentro de um sistema, seja ele uma máquina ou um ser vivo. Não só os modernos computadores possuem algoritmos “inteligentes” que se alimentam de dados e retroalimentam o sistema, como também o princípio da vida é visto a partir do código genético que, quando decifrado, possibilitaria ao ser humano o controle de sua própria evolução. O projeto de mundo cibernético “possibilita uma calculabilidade (*Berechenbarkeit*) e um domínio (*Beherrschbarkeit*) uniforme permanente e, nesse sentido, universal do mundo inanimado e do mundo vivo” (Heidegger, 1983: 142). Com isso se desfaz a diferença entre a máquina e o ser-vivo, sendo ambos capturados em um círculo regulatório (*Regelkreis*) perpétuo de automação. Quando mais o homem

(3) Borges-Duarte, Irene. La tesis de Heidegger sobre la técnica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 10, (1993), p. 132 ss.

acredita ser o senhor dos entes, mais sua existência é aprisionada nesse círculo que se autorregula à revelia do humano.

Heidegger identifica esse estágio final da época tecnológica que, como veremos, é também o estágio final da metafísica ocidental, com uma miséria ou carência (*Not*). Miséria que se dá na abundância de bens e no ilusório controle sobre o presente e o porvir, mas que afasta o ser humano do poder que se esconde na técnica e fecha-o para o seu futuro autêntico. É possível sair desse fechamento (*Verschlossenheit*), desse círculo no qual o homem se vê encerrado (*verschlossen*)? A resposta de Heidegger é enigmática: “O fechamento jamais pode ser quebrado *pelo* (*durch*) homem. Mas ele também não pode se abrir sem a ajuda do homem” (Heidegger, 1983: 146). Não se trata de romper o círculo, mas antes de meditar sobre ele. Tal meditação só é possível mediante um pensar que não seja técnico-científico, que não planeje o futuro e não invista sobre o presente: “É necessário compreender que tal pensar não é um agir (*Tun*) arbitrário, que ele só pode ser arriscado de modo a se enredar no domínio do qual a nossa civilização mundial, que hoje se tornou planetária, tomou seu começo. É necessário o passo de volta.” (Heidegger, 1983: 147).

Como se sabe, o passo de volta refere-se a um retorno meditativo à origem grega (ao primeiro começo) do pensamento ocidental, cuja força e poder deram origem às diversas épocas da assim denominada “história do ser” e ainda ressoam na nossa era tecnológica.

O mito do primeiro começo

“Vejo a essência da técnica naquilo a que chamo ‘*Ge-stell*’ (com-posição). Se pensado corretamente, o nome, à primeira vista facilmente mal compreensível, remete à mais íntima história da metafísica, a qual ainda hoje determina nosso ser-aí (*Dasein*)”.

Como foi visto, o trecho acima, extraído da citação que abre esse artigo, não aparece na publicação da entrevista na revista *Der Spiegel*, mas apenas na versão publicada no tomo 16 das *Gesamtausgabe*. Nele é dada ênfase a relação entre a história do ser e a técnica. Mas como compreender essa história da metafísica que ainda determina nosso ser-aí? Em *Introdução à Metafísica* Heidegger afirma que o retorno à história do ser não deve ser pensado como o estudo de uma concatenação causal entre fatos, como quer a ciência histórica, nem como uma relação lógica entre as diversas épocas da história do pensamento ocidental, como em Hegel: “Saber sobre uma história originária não é nem escavar o primitivo nem recolher ossos. Não é nem meia nem toda ciência da natureza, mas, se acaso for algo, é Mitologia (*Mythologie*)” (Heidegger, GA 40: 164-5). Assim, o apelo ao mitológico parece impor uma temporalidade que não é linear, como a das ciências (sejam elas naturais ou históricas) e da lógica

tradicional. O termo mitologia pode ser interpretado de duas formas: a) como uma referência a suposta origem mito-poética do pensamento ocidental na Grécia antiga; b) como um poder que ecoa do primeiro início grego e irrompe epocalmente, utilizando-se dos diversos pensadores-filósofos para vir à palavra, e deve ser experimentado como algo que escapa ao domínio do humano⁽⁴⁾.

Heidegger desenvolve a narrativa do primeiro começo da história do ser a partir da segunda metade dos anos de 1930. Gostaria de destacar aqui, além do já mencionado texto *Introdução à Metafísica* (1938), a preleção do semestre de inverno de 1937/38 intitulada *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Nessa preleção, Heidegger atribui o primeiro começo do pensamento ocidental, o qual inaugura a história do ser, a uma decisão diante da tonalidade afetiva fundamental (*Grundstimmung*) do espanto (*θαυμαζει*). Aquilo que era familiar, a existência do ente enquanto tal, torna-se espantoso para os gregos levando a pergunta pelo que é o ente, pela entidade do ente. A força dessa pergunta deriva da necessidade (*Not*) de se colocar em meio ao ente e de dizer o que ele é em seu ser. A resposta grega é que o ente em seu ser, a entidade do ente, é *φύσιω*. A palavra grega indicaria o ente enquanto tal como aquilo que permanece constante contra a mudança e a decadência, como presença contra ausência, como forma diante do informe e limite diante do ilimitado: “constância, presença, forma e limite – tudo isso ao mesmo tempo na simplicidade de sua relação mútua pertence àquilo que ressoa na palavra grega *φύσιω*, como denominação do ente na sua entidade, e o determina” (Heidegger, GA 45: 142). No primeiro início grego a *φᾶσιω* é o próprio desocultamento do ente diante daquilo que se subtrai e oculta, estabelecendo-se assim uma relação estreita entre a entidade do ente e a *ἀλήθεια*, a essência da verdade: “a *ἀλήθεια* como desocultamento reúne em si o sentido originário da palavra *φᾶσιω*” (Heidegger, GA 45: 143).

Segundo Heidegger, os gregos pensaram a verdade como uma determinação da *φᾶσιω*, da entidade do ente, mas o desocultamento enquanto tal, a essência mesma da verdade, nunca fora pensado em si mesmo. Isso não se deve a uma negligência dos antigos, mas a uma necessidade da própria revelação do ente em seu ser: “Esse não perguntar – o não acontecer dessa pergunta pelo que seja a *ἀλήθεια* – é o mais grandioso. Por quê? Ele exige a perseverança em uma necessidade, a saber: pela primeira vez e totalmente reconhecer e interpretar de modo mais simples o ente enquanto tal” (Heidegger, GA 45: 138). Assim, ao ser humano, deslocado para totalidade do ente, é imposta a tarefa da

(4) Desenvolvi de modo mais detalhado essa relação entre o primeiro começo e o mito no artigo “Origem, ontologia, mito e política em Heidegger e Cassirer”. *Studia Heideggeriana*, Vol. VIII, 2019, p. 95-112.

percepção (νοῦς), reunião (λόγος) e conservação do ente em seu ser-desoculto, em sua constância e forma (ιδέα).

Nesse contexto, a τέχνη é um modo fundamental de o ser humano se estabelecer em meio ao ente e, ao mesmo tempo, conservar o ente em seu ser. Heidegger a vê como uma postura fundamental diante da φύσις, mediante a qual a experiência fundamental do espanto diante da existência do ente se estabelece e desenvolve. A palavra grega τέχνη não significaria nem a técnica no sentido moderno, nem a arte em suas diversas formas (embora esses dois sentidos estejam contidos na palavra). A τέχνη consiste em “tomar (*fassen*) o ente, que surge por si mesmo, tal como ele se mostra no seu aspecto, εἶδος, ιδέα para cultivar este (aspecto) e deixá-lo crescer segundo o ente mesmo, ou seja, estabelecer-se em meio ao ente na totalidade mediante a produção e a montagem do mesmo” (Heidegger, GA 45: 179). Assim, a τέχνη seria, em sua origem, um modo de o homem se posicionar diante e contra a φύσις e, ao mesmo, pertencer a ela conservando-a em seu desocultamento.

Entretanto, a τέχνη, como um produzir a partir da ιδέα, traz o gérmen de uma mudança fundamental na relação do ser humano com a verdade. O pensamento agora se detém na forma do ente, em seu aspecto presente e constante, e abandona o espanto diante do desocultamento. O ente passa a ser visto como presença e a ἀλήθεια é pensada como ὁμοίωσις, como adequação do pensamento ao ente em sua forma permanente. O espanto diante do desocultamento do ente transforma-se na avidez em conhecer e calcular o ente assim descoberto: e isso desde o início do pensamento ocidental. Assim, a história do ser se inicia como história do esquecimento da verdade do ser, história essa que, paradoxalmente, retira sua força daquilo que nunca foi pensado, daquilo que foi retido e se subtraiu junto com o desocultamento do ente, mas que, de tempos em tempos, exige do ser humano uma resposta.

Embora não exista uma relação causal entre as diversas épocas da história do pensamento ocidental, todas elas são uma tentativa de resposta a um apelo do ser, ao mesmo tempo em que são marcadas por um progressivo esquecimento do ser. Esquecimento esse que encontra a sua forma mais extrema na nossa era tecnológica e seu automatismo cibernético, do qual só podemos sair refletindo sobre o que aconteceu e, sobretudo, sobre o que não aconteceu no primeiro início:

Precisamos meditar sobre o início do pensamento ocidental, e sobre aquilo que nele aconteceu e não aconteceu, porque *nós* nos encontramos no fim – no fim desse começo. Isso significa: nós nos encontramos diante da *decisão entre o fim* e seu expirar que talvez ainda dure séculos – e o *outro início*, que só pode ser um instante cuja preparação, porém, exige aquela paciência para qual nem os otimistas e nem os pessimistas estão prontos. (Heidegger, GA 45: 124)

Não se trata, portanto, de tomar uma posição otimista ou pessimista diante da técnica, mas antes de preparar o terreno para experiência daquilo que no primeiro início nunca aconteceu, ou seja: trata-se de refletir sobre a essência mesma da verdade, sobre o desocultamento enquanto tal, que fora esquecido e encoberto pela necessidade de dizer o ente, conservá-lo e estabelecer-se em meio a ele.

A saudade do que não aconteceu

Como pensar a preparação para um possível, mas não garantido, outro início a partir da meditação sobre o primeiro? Devemos compreender o outro início como um indicativo formal, ou seja, um conceito que não define uma coisa ou estados de coisas. O indicativo formal não diz nada sobre o conteúdo, mas apenas aponta uma direção a ser seguida, um sentido que dever ser preenchido por aquele que o realiza. Mais ainda, segundo Heidegger, quando realizado, um indicativo formal deve, ao contrário dos conceitos científicos, provocar uma alteração no ser daquele que o realiza. O que Heidegger nos pede, ao falar de um outro início é, primeiramente uma mudança de postura em relação ao que se nos mostra atualmente: o domínio do *Ge-stell*. Segundo a célebre frase emprestada de Hölderlin: “Mas onde há perigo, cresce também o que salva”, a “salvação” se encontra naquilo que permanece oculto no próprio *Ge-stell*, a saber: aquilo que na essência mesma da verdade como desocultamento nunca fora pensado e que, por isso mesmo, jamais pode ser dominado seja pela técnica ou pelo dizer objetivante da filosofia, cujas possibilidades se esgotam na tecnociência.

Assim, poderíamos dizer que o Heidegger tardio é marcado por várias tentativas de ousar um outro pensar, que já não é filosofia, e um outro dizer. Daí as várias figuras das quais Heidegger lança mão a fim de dizer aquilo que não pode ser dito. Uma dessas figuras é o indicativo formal do último Deus. E aqui retorno ao artigo de Irene Borges-Duarte sobre a célebre frase de Heidegger à *Der Spiegel* “Já só um Deus pode nos salvar”. Segundo a autora, a imagem do Deus aqui evocada não indica nenhum ente suprassensível ou sobrenatural que pudesse nos resgatar do domínio da técnica. O Deus é um apelo a um posicionamento diante das coisas. Ele indica que o ser humano não é senhor da técnica e dos entes, mas que ele é usado e requisitado por um poder que ele não controla. O Deus é um convite à experiência desse ser usado, à experiência de que as coisas não se reduzem à sua utilidade e não são apenas objetos de cálculo e domínio. O Deus é a memória daquilo que se esconde na técnica, daquilo que não é um ente (portanto esse Deus não é uma coisa ou um dos deuses das religiões) e que, por isso, exige um pensar totalmente outro em relação ao agir e calcular relativos aos entes:

Não é o deus que é salvador, é só a sua recordação, enquanto algo indómito, que justamente não está ao nosso serviço, nem sequer para salvar-nos, mediante qualquer “técnica” redentora. Compreender esse total alheamento daquilo que controlamos é só o que pode, apesar das aparências, da instrumentalização universal do real, compreender a precariedade dessa relação. Só a memória íntima, o anelo do radicalmente não humano – apesar de se manifestar através do mundo humano – pode fazer que este desperte do seu mero e quotidiano fazer-pela-vida, confiado nas benesses da civilização do bem-estar. Não é, pois, Deus ou o deus quem “salva”, mas sim a saudade da ligação. (Borges-Duarte, 2003, p. 175-176)

Mas de qual ligação temos saudade? A nossa palavra “saudade” invoca uma recordação, às vezes dolorosa, de algo ou de um tempo que nos causava certa felicidade, de um lugar ou pessoa no qual e junto a qual nos sentíamos bem e que nos faz falta. O problema com a história do ser é que ele nos exige a recordação de algo que nunca aconteceu e de um lugar onde nunca estivemos. Ela é antes a recordação de um espanto, de uma ligação que nunca houve. É por isso que o primeiro início não se encontra no passado, ele aponta antes para o futuro:

O passado não vale nada, o início vale tudo. Daí esse reperguntar cada vez mais penetrante no início. Daí até mesmo a meditação sobre o fundamento daquilo que no início não aconteceu. Pois aquilo que na história, em instantes essenciais, não aconteceu – e o que seria mais essencial que o início –, esse não-acontecido deve, sim, uma vez ainda acontecer [...] se quisermos esperar algo essencial da história futura.” (Heidegger, GA 45: 123)

Talvez a narrativa do primeiro início seja, ela também, um indicativo formal, um modo de se contrapor ao poder absoluto da técnica na nossa época atual, uma necessidade forjada para romper o círculo regulatório de cálculo e controle no qual nos encontramos. Embora tenha um lugar e uma época de nascença, a história do ser não obedece a um tempo cronológico e não pode ser explicado por relações de causalidade. Ele se aproxima mais do tempo mítico, ou de uma narrativa mítica, na qual o que (não) foi pode ser sempre invocado e atualizado. Assim, o poder do primeiro início não está naquilo que ele foi, mas naquilo que ele invoca, a necessidade de uma outra ligação que não seja com as coisas enquanto objetos instaláveis. Isso só é possível pelo que nele ainda não foi e por isso pode tronar-se necessário. Essa narrativa ainda se sustenta e se faz necessária atualmente? Bem, isso é uma outra história...

Alexandre de Oliveira Ferreira é Doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Professor da Faculdade de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP).

Referências Bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. “O espelho equívoco. O núcleo filosófico da ‘Spiegel-Interview’ a Martin Heidegger”. *Phainomenon*, [S.l.], n. 5-6, p. 167-181, apr. 2003.
- BORGES-DUARTE, Irene. “La tesis de Heidegger sobre la técnica”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, vol. 10, p. 121-156, (1993).
- DE OLIVEIRA FERREIRA, Alexandre. “Origem, ontologia, mito e política em Heidegger e Cassirer”. *Studia Heideggeriana*, Vol. VIII, 2019, p. 95-112.
- HEIDEGGER, Martin. GA 7, *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. GA 40, *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1984.

Un Heidegger atemperado

Montserrat Galceran

España y Portugal, a pesar de ser países vecinos, viven de espaldas. Portugal mira al Atlántico, su cultura muestra una fuerte presencia anglosajona, como si el mar uniera más que la tierra. España es una nación muy plural, con poca cohesión interna. En el este, Catalunya y Valencia se orientan al Mediterráneo, en el Norte, Cantabria y el País vasco comparten la predilección anglosajona y Andalucía dirige su mirada a África. Hay más distancia entre Cádiz y Bilbao que entre cualquiera de las ciudades lusitanas o inclusive que entre Lisboa y Madrid.

Todo eso para explicar que cuando Irene Borges-Duarte, de poco más de 20 años de edad, llegó a Madrid, de la mano del que fue su marido, Oswaldo Market, entró en un mundo muy distinto y desconocido para ella. Estábamos en 1976, recién muerto Franco. El profesor Market había sido llamado para ocupar la cátedra de Historia de la Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid. Su predecesor, Alfonso Muñoz Alonso, había muerto poco más de un año antes y, aunque hubo sus dimes y diretes sobre quien sería el nuevo catedrático, se impuso la candidatura del Prof. Market. El anterior catedrático había sido un teórico falangista importante, rector de la Universidad Complutense de Madrid, Consejero nacional del Movimiento y procurador en las Cortes franquistas. Su última obra, titulada *Un pensador para un pueblo* (1974) era un compendio de la teoría política de José Antonio Primo de Rivera. Con este precedente podía ocurrir cualquier cosa pero, afortunadamente, el nuevo catedrático no tenía nada que ver con aquel pasado. Era un gran especialista en Fichte,

en Kant y en la tradición del idealismo alemán que, desde el mismo momento en que pisó la Facultad, lo introdujo como temática filosófica imprescindible.

Con él accedimos al Departamento algunos jóvenes profesores que estábamos entonces terminando nuestros estudios y preparando las tesis doctorales. Jóvenes entre las que me cuento. Yo acababa de cumplir los treinta, y la llegada del nuevo catedrático fue fundamental: traía nuevos aires, nuevos temas, nuevas preocupaciones. Además de un gran maestro, Oswaldo Market fue un inolvidable amigo.

Y así empezó mi amistad con su joven esposa, Irene Borges-Duarte. Lo pasó mal aquellos primeros años en Madrid: una ciudad extraña, con pocos amigos y amigas, una persona tan sociable como ella. Y con dificultades para emprender su propia carrera académica ya que rápidamente cualquier aparición en la facultad era tachada de nepotismo y ya se sabe lo proclive que es la Universidad a tales sambenitos. Al principio sólo la veíamos en algún que otro seminario. Después, a medida que se fue estrechando nuestra amistad, compartíamos algunas discusiones siempre bajo la atenta mirada de Oswaldo a quien le gustaban sobremanera aquellas disquisiciones. Nuestro Departamento era en aquel momento uno de los más dinámicos de la Facultad, en la que nos juntábamos personas de diversa procedencia y con distintos intereses pero con una gran deseo de pensar juntas. En el seminario interno y en los grupos de lectura y discusión con los alumnos aparecían un sinfín de temas nuevos que nos interpelaban. El Prof. Market estimulaba ese espacio de debate con métodos propios del ambiente universitario en Alemania, totalmente desconocidos por estos pagos.

Poco a poco la perseverancia y el trabajo de Irene se fueron abriendo camino. Me cupo el honor de presentar ante el Tribunal que la juzgaba su Tesis doctoral sobre Heidegger, que inició una trayectoria profesional que ha dado trabajos muy interesantes y que la ha convertido en una estudiosa reconocida en su propio país y en otros. Tras su vuelta a Portugal, en los noventa, mantuvo su vinculación con los estudiosos españoles, a pesar de que la dinámica de la facultad de Filosofía en los últimos decenios no fue la que auspiciábamos en aquel momento. Con todo, la conexión sigue viva.

La tesis doctoral sobre Heidegger

Heidegger es un autor constantemente presente en la obra de Irene Borges-Duarte. El título de su tesis doctoral *La presencia de Kant en Heidegger* (1994) nos informa ya de lo que va a ser un hilo de su pensamiento: la idea de que los esquemas trascendentales de Kant, que constituyen la base de la razón pura, dan paso en Heidegger a una idea más profunda, la de que las coordenadas del pensar – y del ser – son dadas al existente que está sumergido en un espacio

dato. En él la Verdad, con mayúsculas, se muestra de modo “errante”, es decir, no estable, sin medida, interrumpida y vacilante, pero no por ello menos exigente en cuanto a la adhesión que demanda.

Heidegger había estado muy presente en la filosofía española, no solo durante los 50 y primeros 60, cuando era un autor incluido en todos los cursos de filosofía, sino a finales de los 60 con el auge del existencialismo, ya más influido por Sartre. Mi formación se había desarrollado en ese horizonte y, aunque mis intereses filosóficos posteriores, más prendidos de Hegel y Marx que de Kant, no me hacían fácil seguir el recorrido de su trabajo, le debo a la lectura de Irene Borges-Duarte el haber incorporado a mi horizonte de pensamiento la atención a la finitud. El *Dasein*, el existir o el ser-ahí, es un ser-comprender siempre situado y finito, incapaz del carácter infinito y absoluto del ser hegeliano; la inherente finitud del existir, el concepto de acontecimiento, la historia del ser y otros cambios fundamentales de lo que será la orientación filosófica, ya no más metafísica, de la filosofía de finales del siglo XX surgen con Heidegger. De hecho, fue el empujón para decidirme a emprender mi propio estudio sobre este autor que publiqué unos años después (2004).

La tesis de Irene Borges-Duarte recuperaba en Heidegger la dimensión del ser como relación. Este es un tema complejo ya que el pensar de los objetos como cosas dadas se había impuesto en la tradición filosófica, dejando atrás la importancia de la relación en la filosofía de Hegel. Ciertamente la fenomenología husserliana había redimensionado la cuestión de la intencionalidad presente en el conocimiento. La radicalización heideggeriana de esta dimensión no podía entenderse como una mera profundización sino como un replanteamiento a nivel ontológico que pregunta por las condiciones de posibilidad de la presencia del ser al conocimiento y en último término al existente humano. Aquel sólo adquiere la condición de objeto en segundo lugar, puesto que primariamente es sólo un aparecer o desvelarse, una *aletheia*. Las estructuras cognoscitivas tendrían que enraizarse ahí, aunque, como se pone de relieve posteriormente, ese enraizamiento no tendrá carácter de fundamentación sino más bien de “desfundamentación”, pues supondrá sustituir una relación fundante por una relación contingente como base del ser-pensar. Lo permanente sería la tensión metafísica como “disposición natural de los seres humanos en su orientarse hacia el ser de los entes” y la presencia de éstos al pensar humano; lo transitorio la forma de esa relación y en último término la imposibilidad de colmar esa tensión o, incluso peor, su colmatación en una nueva metafísica.

El texto de Irene Borges-Duarte, a pesar de su indudable interés, no tenía en cuenta el debate sobre el momento histórico de los textos heideggerianos. La polémica de los años 30 sobre la interpretación de Kant, animada por la personalidad provocadora de su autor, se dirigía contra las interpretaciones habi-

tuales en el neokantismo y la legitimidad, no puesta en duda, del cientificismo. Ese cruce constituía algo central para una cultura en la que el sujeto humano era considerado dueño del mundo, dueño actual o potencial. Nada raro que las posiciones heideggerianas desafiaran esa concepción, entonces dominante, abriendo el camino hacia filosofías hermenéuticas radicales, deconstructivas (Derrida) o nihilistas y postmodernas. En los 90 la recuperación de Heidegger fue un elemento más de la posmodernidad. Desconsideraba también cualquier referencia a las posiciones políticas del autor, a pesar de que ya en esa época se habían publicado algunos libros sobre el tema. Era rigurosamente académica, bien trabajada y exhaustiva. Anunciaba una futura investigadora bien formada y atenta, pero absolutamente ajena a la problemática política que rodea la figura de Heidegger y su filosofía. Dado lo enrevesado del lenguaje heideggeriano y el papel primordial que había jugado entre los intelectuales del *Tercer Reich* considero que es un error.

La presencia de Heidegger en su obra posterior.

El pensar de Heidegger ha seguido ejerciendo una fuerte influencia en la obra posterior de Irene Borges-Duarte. Es su filósofo de referencia. Si bien le saca acordes especiales pues lo combina con temas y referencias no exclusivamente heideggerianas: con el tema de las afecciones o “ser afectado”, y en último término con la cuestión del cuidado; con otras disciplinas como el psicoanálisis o la crítica del arte. Eso muestra que la lectura de nuestra autora no se rige por la necesidad de atenerse ciegamente a los designios de su mentor. Sabemos, y ella misma lo recoge en sus textos, que Heidegger protestó vigorosamente de que su “analítica existencial” pudiera confundirse con el psicoanálisis (2016: 11)⁽¹⁾ al que achacaba no tener en cuenta la dimensión ontológica, extendiendo al tratamiento de los seres humanos aquellos principios básicos del tratamiento de los entes naturales. Al hacer esto la psicología y el psicoanálisis les negaba a sus pacientes su dignidad.

Heidegger se opone a entender el ser humano como un ente biológico y psicológico pues para él lo fundamental es comprender la estructura ontológica que subyace al existir y que es muestra de libertad y apertura de posibilidades. En este sentido continua la larga tradición de la filosofía clásica.

Irene utiliza ese planteamiento heideggeriano de base, o sea la tematización de la existencia como un “estar abierto” o “estar expuesto” con los riesgos que comporta, pero lo redimensiona para que le permita analizar experiencias

(1) La autora se recuerda la interpretación que K. Löwith hiciera de la hermenéutica de la facticidad (expresión inicial de lo que será el análisis existencial) heideggeriano acercándolo al psicoanálisis, cosa que el propio Heidegger tachó de interpretación “retorcida”.

existenciales tales como el dolor, el amor o el cuidado. Eso le permite escapar de una consideración meramente psicologista o antropológica en textos que dan que pensar. Me refiero a textos como “À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica” (2019: 112-129) o los recogidos en el volumen *Cuidado e afetividade* (2021). Sus análisis son siempre muy cuidadosos, pero me queda la sospecha de que no avanza suficientemente en el análisis del mal y la crueldad. Ciertamente no reducir el dolor al mal implica desarticlar su ubicación en un mundo humano o, mejor dicho, desechar una concepción del mundo, humanista en el fondo, en el cual, por remoto y lejano que sea, por muchas mediaciones que haya, el dolor es causado en unos por las acciones de otros. Pero eso hace difícil hablar de ética. De ahí que desconfíe de tratarlo como si fuera algo impersonal, algo que ocurre sin más, cuando por detrás de ese ocurrir hay tramas de relaciones, muchas de ellas interpersonales, que provocan desarrollos y resultados nefastos.

Es cierto que muchos de esos efectos no son intencionados, es decir no podemos individualizar sin más sujetos agentes de esas prácticas, pero eso no nos autoriza a postular una indeterminación de los agentes de modo que se imponga la impersonalidad. No en balde tras el desastre que supuso la 2ª guerra mundial se impuso la doctrina de los derechos humanos fundamentales, es decir aquellos límites que ningún poder debe traspasar. Por más que haya resultado en letra mojada, marca una frontera a los desmanes de hoy en día.

El uso que hace Irene de Heidegger implica por otra parte revalorizar la dimensión individual del *Dasein* que, sin embargo, en su autor de referencia nunca es individual sino colectiva. El existente concreto, en último término el ser humano concreto, caracterizado por su ser-en-el-mundo es siempre un ser situado con otros en un momento epocal. La llamada del ser nunca es “personal”, en el sentido de que tenga un carácter singular, excepto para los elegidos, sino que se dirige a alguien en la medida en que comparte con otros un mundo, hecho fundamentalmente de lenguaje. Es cierto que esta dimensión se refuerza en los textos de los años 30 pero está ya anunciada en los textos anteriores y recogida en otros tan tardíos como *La carta sobre el humanismo*. Y se refuerza en su rechazo de una lectura existencial(ista) de su filosofía ya que la existencia no es una preocupación del existente por su “ser mismo”, sino que siempre está referida al ser y a la relación con el ser.

Ese anti-humanismo no deja de llamar la atención. En un texto temprano, de 1921, Heidegger constata la condición trágica del hombre, pero la considera filosóficamente irrelevante dado que la filosofía no debe dejarse afectar por ningún sentimentalismo. Si lo hiciera tal vez se convertiría en un discurso piadoso, más o menos bien intencionado y edificante pero radicalmente alejado de la dureza y la ascética que implica la labor teórica. ¿A qué viene pues esa obsesión en la filosofía «por ese algo llamado hombre»? se pre-

gunta a continuación. La filosofía sólo tiene un camino: la del «frío mirar» y «seguir el examen sin volver la vista atrás», un camino duro de constante auto-disciplina (GA, II: 61, 39).

Ya he señalado que esa apropiación de la filosofía heideggeriana para roturar otros terrenos lo encontramos, entre otras cuestiones, en el tema de la afectividad. Mientras que algunas, como quien esto escribe, redescubríamos en Spinoza la dinámica de los afectos, Irene Borges-Duarte la extraía directamente de los textos heideggerianos. Para Heidegger afectividad (*Befindlichkeit*) define el “sentirme afectado”. Irene lo define como «porosidad afectiva, o sea, permeabilidad del sentir y del sentir-se que da sentido a lo que, de ese modo, es sentido» (2016: 4). Su traducción de *Befindlichkeit* por afectividad no está lejos de toda crítica, pero, además de remitirse a la autoridad del propio Heidegger que utiliza ese término para traducir al alemán la *affectio* agustiniana, argumenta que la *Befindlichkeit* implica una situación para el existente (humano) de “estar entre los entes” como si fuera un ente más sin serlo, lo que implica la necesidad de plantearse cuál sea su diferencia. Ésta resultará ser su característica o existencial consistente en mantener «la apertura del ser en su sentido más propio y primordial» (2015: 46). El resultar afectado y por ende dejarse afectar será clave en la concepción heideggeriana del ser-ahí.

Dada la importancia de los afectos en Spinoza, ¿marcaría esa similitud alguna cercanía oculta entre ambos pensadores?, ¿cabría pensar que la dinámica de los afectos hunde sus raíces en la estructura ontológica de la *Befindlichkeit* o posibilidad de “ser afectado” de la que habla Heidegger? Tal vez, aunque ambas posiciones reposan sobre concepciones ontológicas muy dispares.

Spinoza parte de la multiplicidad de cuerpos extensos que habitan el mundo, entre otros, los humanos; todos nos encontramos afectados por todo lo que nos rodea, personas y cosas. Y denomina *afecciones* a las diversas formas en que unos cuerpos afectan a otros, encuentros que aumentan o disminuyen la propia potencia de obrar. A los efectos sobre el cuerpo, que reverberan en la mente, los denomina *afecto*.

Un planteamiento muy ajeno al pensar de Heidegger quien, más allá de la poca atención que prestara a la filosofía de Spinoza, considera que este autor compartiría la concepción del ser como substancia que signa un momento de la historia del ser. Su Dios o Naturaleza, pensado como substancia infinita, quedaría muy por detrás del giro copernicano dado por Kant y de la aparición del ser como sujeto en la metafísica moderna. Heidegger repiensa la filosofía clásica griega, se mide con Kant y Hegel, le busca las vueltas a Husserl y la fenomenología, inclusive a Nietzsche, pero no tiene ningún interés en visitar una tradición barrida de la historia canónica de la filosofía occidental. A pesar de su distanciamiento de la misma, pertenece a ella. Su desprecio por Descartes se extiende a Spinoza.

En los últimos años y dado el renacer de los estudios sobre Spinoza, entre otros entre pensadores marxistas, encontramos algunos textos que reflexionan sobre la posibilidad de una cierta cercanía entre ambos filósofos. Atrás queda la expresión de Etienne Balibar cuando a principios de los noventa señalara “el silencio de Heidegger en relación a Spinoza” (Brodsky, 2018: 208). Más bien parece como si la inmanencia spinoziana pudiera suponer un correctivo al nihilismo heideggeriano. ¿Una señal de época? La insistencia en Heidegger para dejar atrás toda la época metafísica del “olvido del ser” que persevera y se repite en la configuración técnica del mundo moderno, contrasta con la defensa spinoziana del *conatus* inherente al ser humano, como al resto de los seres naturales, y su perseverancia en seguir siendo. La nihilización y aniquilación del mundo choca con esa resistencia que hace que aquella nunca pueda ser total.

La afectividad, es decir el hecho de estar abiertos a lo que ocurre, que permite los encuentros, afortunados o desafortunados como dirá Deleuze, podría ser un gozne entre dos filosofías que giran casi en sentido opuesto y que corresponden a momentos históricos y a posiciones filosóficas y políticas radicalmente diferentes.

En este contexto quería referirme al último trabajo de nuestra autora *Cuidado e afectividad*. Me siento muy lejana de las posiciones de mi amiga Irene. Creo que la relevancia del tema de los cuidados ha sido puesta en la agenda por pensadoras y activistas feministas, cargadas con todo lo que supone cuidar de pequeños y mayores, enfermos y sanos. Y que, en las condiciones competitivas y precarias del mundo contemporáneo, empiezan a plantear este tema como una cuestión social y política, amén de teórica. ¿También ontológica? Tal vez. Pero ¿qué le añade ese “suplemento”? ¿la dota tal vez de mayor solemnidad, de mayor universalidad?, ¿le presta autoridad?, ¿no desvía la mirada?

La meticulosidad con la que analiza el asunto le permite a Irene esbozar los siguientes aspectos del cuidado: «cuidar en Heidegger, como después, explícitamente, la responsabilidad en Jonas, es siempre cuidar del futuro» puesto que no hay ninguna comprensión que no esté orientada afectivamente, o sea que no se proyecte hacia adelante, que no se inquiete por lo que va a venir o atisbe cautelosamente el devenir de lo que ya está ocurriendo e intente descifrar su sentido. «Por tanto es un abrir de posibilidades, un poder ser» «[...]

Por otra, el cuidar se esfuerza por hacer posible esa posibilidad [...] Implica presentir el abismo y retirarse a tiempo. Estar alerta ante el peligro, experimentar angustia y «tener cuidado». Una heurística del miedo» (2021: 38).

Desde ahí la temática del cuidado abarca cuestiones políticas ligadas al mantenimiento de la sociedad del bienestar, el cuidado de los bienes comunes, la protección de la salud pública, el conjunto, como ella misma recuerda, que Foucault denominó *biopolítica*.

Me asalta la duda. Parece claro que la responsabilidad de los humanos/as frente al mundo que algunos consideran en fase terminal exige “cuidado” y sin embargo la propia gestión de la pandemia, un peligro extremo al que nos hemos visto sometidos, y lo estamos todavía, no se ha caracterizado por el cuidado. El discurso sobre la pandemia se caracterizó en un primer momento por acentos terriblemente bélicos. Posteriormente ese furor se ha atemperado pero las prácticas de cuidado se han privatizado enormemente, cargándonos con nuevas tareas y responsabilidades. ¿Será una muestra de esa decadencia imparable de nuestra civilización y nuestra sociedad?, ¿o tal vez un aldabonazo que augura un despertar? Esperemos que, de darse, no sea tan espantoso y terrible, como en la década de los 30.

Irene Borges-Duarte liga el cuidado con la responsabilidad ontológica intrínseca a los humanos para todo cuanto les rodea como única esperanza frente a un mundo entrópico, pero lo liga a un cuidado de la vida que llama a evitar el peligro en que pueda hallarse el vivir cotidiano, cosa que en absoluto está en Heidegger. Para él el cuidado se dirige al ser y su desvelarse, no al vivir. La preocupación por uno mismo, o por una misma, por los y las otras y por las cosas y el mundo no tiene nada que ver con el sentido del término *Sorge* en Heidegger que es básicamente atención y cuidado por el aparecer del ser y por seguir fiel a él. Por eso exige “inclinación” (*Hang*) o dejarse arrastrar y “pulsión” (*Drang*). Es como si se dijera que ante la enfermedad uno debe dejarse arrastrar por ella y sentir su fuerza como algo sanador. A no ser que le demos la vuelta y planteemos que el significado de los términos está invertido y cuando decimos que estamos sanos, en realidad estamos enfermos y en cambio la enfermedad nos devuelve la salud.

Tal vez hay algo de eso en la siguiente afirmación:

“enfermar, esto es el fracaso de la existencia inauténtica. Lo que significa que estar padeciendo puede ser, en su sufrimiento, la manifestación más plena del ser a manera del *Dasein*, esa plenitud que el día a día, justamente difumina y evita” (2021: 67).

¿La enfermedad como una oportunidad, como un momento de plenitud? No logro entenderlo. ¿Cabría inferir de ahí que provocar dolor a uno mismo o a otros es una forma de despertar-nos/los frente al entorpecimiento del vivir cotidiano? Cuando oigo que muchos adolescentes, como resultado del aislamiento provocado por la pandemia, se infringen pequeñas heridas en un intento de agudizar el sentir, se me eriza todo el cuerpo y pienso que los seres humanos somos capaces de las mayores aberraciones con tal de no morirnos de aburrimiento y soledad. Pero ante esa situación no se me ocurre darle mayor dignidad y convertirla en un acceso privilegiado al ser sino más bien analizarla de forma que las personas entendamos donde está nuestro bienes-

tar, tanto el propio como el ajeno que, en ningún caso, pasará por aumentar el sufrimiento y mucho menos por causar dolor. La desconsideración del cuerpo y de las interacciones físicas y psíquicas, de lo óntico en el pensar heideggeriano, tiene que ver, en mi opinión, con esa tergiversación. Pues el pensar no puede estar suspendido de un hilo, de una llamada del ser, está siempre corporeizado y situado en un ser humano vivo, corporal y finito que lo comparte con muchos otros. El pensar no es una dádiva, es una capacidad humana compartida apoyada en textos y palabras que, por consiguiente, también pueden llevar al encubrimiento y el engaño.

Sabemos de la importancia que en Heidegger tiene la lengua, no solo el lenguaje. Es el espacio en el que se da ese especial encuentro entre el ser humano finito y el ser. En el comentario al poema de Hölderlin *Retorno a la patria*, de 1843, la unión de poetizar y pensar está claramente ligada al privilegio de la lengua alemana (y la griega) que, a su vez, muestra una característica peculiar de la existencia histórica del pueblo alemán. Es la voz del pueblo, un pueblo que no es una unidad territorial sino una unidad de destino espiritual impresa en su historia que le marca una misión. Esta puede fracasar ya que el propio lenguaje es tramposo (y peligroso): si bien sólo donde hay palabra hay mundo, eso no da ninguna garantía de que la palabra que poetiza sea “una palabra esencial y no una alucinación” (1983: 58; GA: 39, 62).

Irene Borges-Duarte sigue ese hilo. Muchos de sus textos se inician con una investigación sobre el significado de los términos, sobre su genealogía y los diversos matices que los términos adoptan en una lengua y otra. Eso hace avanzar la indagación y a veces descubre aspectos inatendidos o velados. Pero no pone en cuestión aquel privilegio.

Se atiene rigurosamente a la idea heideggeriana de que el lenguaje es “la casa del ser”, a pesar de que ese lenguaje no pueda ser denotativo, sino casi sólo indicativo de un algo que no puede aferrarse y por eso debe recurrir a un lenguaje poético. Algo así como una melodía.

¿Demasiado vago? (nos advierte ella misma) No seamos inocentes. Heidegger dejó diseñado el camino a recorrer por su legado, aguardando y preparando la llegada de los “venideros”. Al trazar la planta de este edificio, procuró iniciar otro “pensar”. Y si en diálogo con las cumbres de la historia “filosófica” y metafísica del ser, para alcanzar este punto tomó de Hölderlin el impulso para saltar, desligándose así del lenguaje y estilo tradicionales de la filosofía, no dejó por ello de articular, aunque de otro modo, aquello que ya de siempre constituyera, según dijera él mismo, el seno de la verdad en su desvelarse: la pregunta inquisitiva ajena al “método” y al “sistema” de la modernidad (2001: 52).

Aunque en este salto se abra el abismo.

Si la tragedia nos aguarda no querría terminar sin recordar esas sabias palabras de Esquilo: “Montones de cadáveres, hasta la tercera generación, indicarán sin palabras a los ojos de los mortales que, cuando se es mortal, no hay que abrigar pensamientos más allá de la propia medida” (Esquilo, 1986: 252)

Montserrat Galceran Huguet es catedrática de Filosofía emérita de la Universidad Complutense de Madrid. Su docencia se centró fundamentalmente en Historia de la Filosofía en general y Filosofía contemporánea, Marxismo y Feminismo. Entre sus publicaciones destacan un estudio sobre la formación del marxismo, titulado La invención del marxismo (1997), su trabajo sobre Heidegger, titulado Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30 (2004), así como Deseo y libertad (2009) y diversos artículos sobre Spinoza, entre otros Spinoza contemporáneo, (2008) aparte de otras publicaciones en diversas revistas y libros colectivos.

Referencias bibliográficas

- BALIBAR, E. Heidegger et Spinoza, *Spinoza au XXe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.
- BORGES-DUARTE, I. O afecto na Análise Existencial heideggeriana, *Cultura, Revista de Historia e Teoria das Ideias*, vol. 35, 2016, pp.135-50.
- BORGES-DUARTE, I. Heidegger en vilo. Lenguaje y estilo en las contribuciones a la Filosofía, *Sileno*, n° 11, 2001, pp. 43-52.
- BORGES-DUARTE, I. À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica, *Natureza humana*, Sao Paulo, vol. 21, n°2, 2019.
- BORGES-DUARTE, I. A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano, *Phainomenon*, Lisboa, n.24, 2015.
- BORGES-DUARTE, I. *Cuidado e afectividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*, Rio de Janeiro, ed. PUC- Río: NAU editora; Lisboa: Editora Documenta, 2021.
- BRODSKY, V. Heidegger, lector de Spinoza, *Ideas, revista de filosofía moderna y contemporánea*, 2018, pp. 208-229.
- ESQUILO, *Los Persas, Tragedias*, traducción de Bernardo Perea Morales, Madrid, ed. Gredos, 1986.
- GALCERAN, M., *Silencio y olvido. El pensar de Heidegger durante los años 30*, Ondarribia, editorial Hiru, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles y Einführung in die phänomenologische Forschung*, semestre de invierno de 1921-2, ed. por W.Bröcker y K.Bröcker-Oltmanns, *Gesamtausgabe*, II, 61, Frankfurt, Klostermann, 1985, 1994, 2ª.
- HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymnen "Germania" und "der Rhein"*, semestre de invierno de 1943-5, ed. por S. Ziegler, *Gesamtausgabe*, II, 39, Frankfurt, Klostermann, 1980, 1989, 2ª.
- HEIDEGGER, M. *Interpretaciones de la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983.

Do *aí* sempre em...

Interpretação do “ser-em” em *Ser e tempo*

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

Introdução

Parte da análise preparatória dos fundamentos do ser-aí (*Dasein*), a caracterização mais nuclear do existencial ser-em (*In-sein*) dá corpo ao quinto dos seis capítulos daquela que é a *Primeira seção* da *parte inicial* da obra *Ser e tempo* (1927). Destacamos este momento como relevante ao projeto da análise existencial, pois o que dali assoma é tematização do ser-em em face do *aí* (*Da*) do ser-aí. Tomado provisoriamente, com fito de caracterizar seu papel na constituição do ser-no-mundo face à mundanidade, a tematização do ser-em contava, até então, apenas com acenos às ligações existenciais de ser-junto aos entes intramundanos que lhe vêm ao encontro em uma totalidade conforme e à possibilidade de conhecimento derivado deste mundo (§.12-18). A isso seguiu-se análise do “quem” do ser-aí, indicando seu modo de coexistência cotidiana com os entes de mesmo modo de ser (*Mit-sein*); após (§.25-27), temos a descrição de como o ser-no-mundo imediatamente se interpreta a partir do domínio anônimo do “se” (*das Man*). Agora, contando com as posições galgadas nesses passos, e beneficiada pelo capital conceitual angariado nas descrições e discussões precedentes, a análise do existencial ser-em retoma o ponto em que estacara no §.28, agudizando a consideração sobre a totalidade do todo estrutural do ser-aí, traçado que leva ao que Heidegger considera a essência da

existência do ser-aí: ao cuidado (*Sorge*).⁽¹⁾ Aqui, restringimo-nos àquele capítulo, objetivando indicação de como o ser-em está implicado ao modo com que tal ente já é como é no “aí” próprio à existência. Sem pretender *commentatio* aos §§.28-38, nosso capítulo constitui conjunto de notas que objetivam evidenciar o essencial do existencial ser-em e o intrínseco ao percurso de sua tematização.

I. Sendo-aí

O retorno ao fenômeno ser-em continua a tarefa de analisar este existencial com rigores fenomenológicos, pretendendo tornar transparente a estrutura do ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). O §.28 de *Ser e tempo*, contudo, ainda se apresenta como preparação aos subsequentes, já que, nessas linhas, o filósofo dirige sua análise questionando: “Mas o que ainda pode ser mostrado no ser-no-mundo, além das ligações essenciais do ser-junto ao mundo (ocupação), do ser-com (preocupação) e do ser-si-mesmo (quem)?” (Heidegger, 1977: 175).⁽²⁾ Resposta a esta ressalta que vale o ser-em enquanto tal. Sobre isso, logo depois, acrescenta: “Em que direção se deve olhar para ver a característica fenomenal do ser-em como tal?” (Heidegger, 1977: 175). Urge afirmar que *ser-em(-mundo) não é sem o aí do ser-aí*. Por que isso seria decisivo? Ora, atento ao caráter de “em jogo” da essência do ser-aí, Heidegger identifica o vínculo entre ser-em e “aí”, e ressalta o quanto este demarca limites do que no descerramento (*Erschlossenheit*) se mostra, além do próprio descerramento enquanto âmbito originário ao qual o ser-aí se projeta à existência. A isso está implicado à mundanidade do mundo, à manualidade do ser-no-mundo junto aos entes intramundanos que lhe vêm ao encontro requisitando uso, e à espacialidade como existencial do ser-aí, no sentido em que um ente se distancia dos outros em determinado “lócus” onde comparecem como ser-com. Para o filósofo, no entanto, estas remissões do aí referem-se ao modo de ser do descerramento do ser-aí, traço constituinte deste que somos. Isso motiva a seguinte afirmação: “O ser-aí traz consigo de casa o seu ‘aí’, sem este, ele não só não é fático, quanto nem mesmo é o ente dessa essência. *O ser-aí é o seu descerramento*” (Heidegger, 1977: 177). Abordado em vista da constituição do aí, a experiência existencial de ser-em, inerente ao mundo, subministra este.

(1) Por mais que mencionado, nos absteremos aqui de tocar neste tema adiantado de *Ser e tempo*. Aos que desejam saber do tema do cuidado, recomendamos Borges-Duarte (2017), cf. Bibliografia.

(2) No presente capítulo deliberamos por usar traduções próprias dos extratos textuais de Heidegger a partir de suas *Obras Completas*. Tal opção se justifica não apenas pelo rigor de utilizar as fontes primárias dos escritos do filósofo em seu idioma original, quanto por nos servirmos de escolhas de traduções que atendem mais pontualmente ao escopo específico deste trabalho.

Levando a sério a copertinência entre ser-aí e descerramento, cumpre observar duas tarefas elaboradas com Heidegger: 1) analisar os caracteres ontológico-existenciais de tal ente no tocante a seu aí; 2) tematizar o “em-mundo”, no modo da decadência. A reconstrução desses momentos da investigação de Heidegger dará estofa a nosso trabalho.

II. Afinado-descerrado

A análise do “aí” considera dois modos com os quais o descerramento do ser-aí acontece, são eles: o caráter de *afinação* (*Befindlichkeit*) e a *compreensão* (*Verstehen*). Para Heidegger, a atenção dedicada a estes traria clareza à configuração fenomenal necessária à interpretação do ser-em.

A descrição e análise fenomenológica do “aí” começa pela assim chamada “afinação” do ser-aí (§.29). Tal fenômeno indica como o ser-aí se encontra (*sich befinden*) em contextos existenciais. A expressão designa, assim, o modo com o qual o ente que somos *está e se torna* no âmbito fenomenal a ele descerrado afetivo-compreensivamente. Qualquer encontrar-se-em é imediatamente pertinente à modos de ser afetivos, os quais Heidegger chama de *Stimmungen* (“tonalidades afetivas”). Dado ao termo ser presa frequente de incompreensões, cabe aqui advertência: *tonalidades afetivas não devem ser interpretadas como humores, emoções ou qualquer tipo de estados de ânimo*, isso porque estes ainda são ônticos, pertencendo a uma subjetividade empírica e, desse modo, referentes à ciência psicológica a qual, especialmente no campo de uma psicologia dos humores, é “[...] ainda completamente omissa no trato deste fenômeno como existencial fundamental” (Heidegger, 1977: 178).⁽³⁾

Se, visando de modo estritamente fenomenológico, acompanharmos os indícios fornecidos pelas tonalidades afetivas, então identificaremos o quanto o encontrar-se-em do ser-aí apresenta-se como sintonia ao aí de sua existência fática. Destarte, se o ser-aí, em sendo o ente cujo traço ontológico mais originário está em seu caráter de poder-ser, diferindo, portanto, do ontológico-categorial próprio aos entes-dados-de-antemão, não tem propriedades ou atributos efetivos e prévios determinantes do que ele substancialmente seja, no horizonte significativo no qual ele já sempre existe lançado, é em sintonia

(3) A propósito disso, diga-se que a situação instaurada desde essas tonalidades *não é da ordem do ente*. Por isso, apesar de o filósofo deixar sugerido que esta “voz do ser que determina” seria um *être disposé* (em francês no original) (cf. Heidegger, 1956: 31), o que permitiria, por analogia, a tradução ao português como “disposição”, devemos, com todas as vênias, renunciar a tal opção, devido a *suggestio falsi* de que esta *Gestimmtheit* teria a ver com uma condição espiritual favorável para..., com tendência natural a... ou com situação envolvendo um ato de vontade (no sentido de estar com vontade de fazer algo). Não é este o sentido desse fenômeno.

a estas tonalidades que descobrimos “[...] ‘como alguém está e se torna’. Neste ‘como alguém está’ o ser-afinado (*Gestimmtsein*) traz o ser a seu ‘aí’” (Heidegger, 1977: 189). Assim, por mais que a tradução de *Stimmung* por “tonalidade afetiva” seja flagrantemente interpretativa,⁽⁴⁾ ela se presta a evidenciar que, afetado por “tons”, o ser-aí encontra-se de algum modo sintonizado ao “aí” de sua facticidade. Dessa feita, é o tom ou, por assim dizer, a “voz” (*Stimme*) do ser, enquanto tonalidade afetiva (*Stimmung*), que precisa ou determina (*bestimmt*) os modos desde os quais tal ente aí se acha. Portanto: o ser-aí – seja no cotidiano mais prosaico ou nos momentos mais incomparáveis de sua existência – está sempre afinado por certa tonalidade afetiva, seja esta a alegria, o tédio, a tristeza, o temor, a raiva... *Ipsa facto*, rigorosamente, o ser-aí nunca está apático, pois, mesmo na aparente fleuma, na indiferença ou no que quer que afete a mais completa ausência de “pathos”, ele já está de algum modo afinado por tons de ser. Ainda nesse contexto, não é por acaso nossa menção acima ao cotidiano, afinal, na maior parte das vezes, é nessa circunstância que tonalidades afetivas comuns afinam o ser-aí, fazendo com que seu modo de ser, em face a seus comportamentos, sejam sintônicos aos contextos de mundo, a ponto de essas condutas serem, nestes, ratificadas como conformes e discretas.

Pela via da investigação das tonalidades afetivas chega-se à temática da compreensão (§. 31), dado a: 1) toda compreensão estar sempre afinada aí desde um tom; 2) toda tonalidade afetiva instalar-se desde o descerramento da compreensão; 3) a compreensão ser existencialmente o modo de ser do ser-aí enquanto poder-ser.

Do primeiro ponto, evidenciamos que, em compasso com as tonalidades afetivas, a compreensão também é existencialmente constitutiva do aí do ser-aí, pois este não é somente afinado, mas igualmente compreensivo: o ser-aí é *compreensivo-afetivo*.

Quanto ao segundo, compreender é descerramento (*Erschlossenheit*), “rasgo” originário ao horizonte no qual se conta primordialmente com um aí. Para tanto, é necessário pensar nesse descerramento do campo fenomenal como decorrente do próprio movimento ek-stático da existência, dinâmica que não apenas descerra espaço significativo de um mundo, quanto projeta para

(4) Irene Borges-Duarte, em admirável artigo, advoga pelo uso da tradução de *Befindlichkeit* por “afeto”, resgatando a gênese deste conceito fenomenológico junto a doutrina das *affectiones* de Agostinho, já apropriada por Heidegger nas preleções friburguenses de 1921. Embora subscrevamos o resultado do trabalho de fundamentação dessa tradução, optamos por usar a em vigor no Brasil, compreendendo que esta, ao também resguardar as ideias de “afeto”, “afetar” e “afetividade”, não se distancia tanto do conquistado pela pesquisadora em sua tradução. Mais sobre a justificativa da tradutora portuguesa, veja-se em: Borges-Duarte (2015), especialmente as páginas 47-49.

seu interior o poder-ser de tal ente à situação de mundo fático. Isso torna compreensível a afirmação de Heidegger segundo a qual:

A compreensão, enquanto descerramento (*Erschließen*), sempre abrange toda a constituição fundamental do ser-no-mundo. Como poder-ser, o ser-em é a cada vez um poder-ser-no-mundo. Este não apenas se descerra *qua* mundo, como possível significância, mas a libertação dos entes intramundanos, ela mesma, liberta esse ente para *suas* possibilidades (Heidegger, 1977: 192).

Desde o descerramento compreensivo ao ser-no-mundo liberta-se o projeto a uma situação ontológica em fato. Portanto, descerrado e como projeto-lançado (*geworfene Entwurf*) ao mundo fático que é o seu, tal ente pode conjugar existencialmente seu ser face às circunstâncias fáticas nas quais ele já está-lançado, nas quais ele é-aí.

Enfocando o terceiro ponto, a compreensão se apresenta associada aos contextos semânticos próximos ao de projeto existencial, isso porque (quando falamos em ek-stases da existência e em descerramento por compreensão, ambos ligados à liberação de um campo de poder-ser), o pretendido é evidenciar o quanto o ser-aí, no seu momento ser(-em)-mundo é um ente de existência e de possibilidades. Projeto (*Entwurf*), assim, deve ser compreendido de duas maneiras, a saber: em seu sentido etimológico estrito, como um *projectum* (um “lançar para...”, com o mesmo sentido no verbo alemão *entwerfen*), sendo este que se lança para sua essenciação ou, em tradução denotativa, como um “esboço”, sendo aquele passível de ser prefigurado em seu sentido por arrolar referência à uma totalidade fática deste ser-no-mundo. Por isso:

O caráter de projeto da compreensão constitui o ser-no-mundo com vistas ao descerramento do seu aí, como aí de um poder-ser. O projeto é a constituição de ser existencial do espaço de jogo do poder-ser fático [...] A compreensão é, enquanto compreensão, o modo de ser do ser-aí no qual ele é suas possibilidades enquanto possibilidades (Heidegger, 1977: 193).

Saímos da letra do filósofo lícitados a apresentar a possibilidade como o que o ser-aí pode ser na medida em que existe, considerando os limites dados pelas possibilidades de seu mundo fático. Isto elucida o laço entre possibilidade e compreensão, mostrando que, com este existencial, o ser-aí compreende seu caráter de poder-ser (*sein können*). Ainda falta, no entanto, caracterizar o modo com que esta compreensão se liga ao poder-ser, bem como ambas se veem implicadas ao descerramento. Assim, indicamos que todas as configurações existenciais do ser-aí constituem-se desde possibilidades consolidadas, estas que só podem ser apreendidas como tal uma vez abertas pelas tonalidades afetivas. Indique-se, então, que as tonalidades afetivas, ao abrirem e situarem este ser-aí, já o fazem permeando a compreensão orientadora do ser-aí às suas

realizações no mundo. Uma tal consideração nos leva à dimensão essencial do ser-aí no descerramento como aquele que, desde compreensão (e afinado), projeta-se a sua realização. Assim, como projeto, a compreensão é um modo de ser do ser-aí em que o ser-aí é suas possibilidades enquanto possibilidades. Deste modo, projeto diz respeito a toda abertura do ser-no-mundo, como poder-ser. O projeto gera, pois, um esboço de totalidade conjuntural no qual se prefigura o que é possível faticamente ao ser-aí.

Depreendemos que compreensão e projeto indicam o modo com que se constitui ontológico e existencialmente o ser-no-mundo, indiciando o quanto sua existência nada tem de dada-de-antemão. Numa palavra: *compreensão é projeto ek-stático ao poder-ser*.

Isso nos permite retomar a segunda significação básica da compreensão em suspenso até agora: a compreensão é também um “abarcamento”, como nos permite pensar a palavra latina *comprehensio*. Portanto, descerrado ao mundo, o ser-no-mundo não apenas é no aberto, quanto compreende mundo como âmbito (compreensão do seu mundo fático descerrado) e a si mesmo como existente em tal âmbito (auto compreensão desde o projeto a suas possibilidades). Portanto, no presente contexto, é tanto compreensão de mundo, quanto compreensão de si e, por meio do compreender (que nada tem de intelecto ou da faculdade do entendimento), o ser-no-mundo tem tomada primordial de seu poder-ser possível, daí afirmar Heidegger (1977: 191): “Compreender é o ser de tal poder-ser, este nunca tende a algo dado, nunca é como essencialmente dado, ‘é’ com o ser do ser-aí no sentido da existência”.

III. Mediante auto interpretação

Se na compreensão o ser-aí é descerrado ao mundo, liberado a seu poder-ser, é na interpretação (*Auslegung*) que suas possibilidades ganham contorno, de sorte que, em todo interpretar, temos sempre *um* caso de compreensão (cf. Heidegger, 1977: 196). Quer dizer que, na interpretação, algo da compreensão se faz ver, sendo mais propriamente nessa que o ser-no-mundo configura certa possibilidade de seu projeto. Assim: “Interpretar não é mera tomada de conhecimento do compreendido, mas o elaborar as possibilidades projetadas na compreensão” (Heidegger, 1977: 197). Portanto, a interpretação não é tomada de um estado de coisas definido na compreensão, mas é lance no qual, ante a totalidade semântica aberta compreensivamente, se conforma certo contexto significativo possível nas situações do ser-no-mundo. Compreender, portanto, abarca o enredo significativo do mundo tomado na interpretação. Sentido, assim, é o visado no projetar da compreensão, pois, apenas a partir de sua estruturação, se tornam compreensíveis um sentido e as significações a este pertencentes. Daí dizer que apenas o compreendido “tem” sentido.

Por que as aspas no verbo “ter” logo acima? Elas se explicam devido ao fato de, à rigor, não podermos dizer que algo “tem” sentido. Nos contextos deste §.32, sentido é um existencial do ser-aí e não propriedade que o ente que compreendemos teria. Sentido, assim, também se refere à constituição ontológico-existencial do ser-aí. Ressalte-se que, em vez de apreensão da significância do mundo, interpretar significa mais propriamente a depreensão ou “extração”⁽⁵⁾ do que de sentido há na compreensão. Ora, mas o que afinal há de sentido na compreensão? O que há de significativo na interpretação possível desde compreensão? Nosso filósofo responde: “Estritamente falando, o que se compreende não é o sentido (*Sinn*), mas o ente, o ser (*sein*)” (Heidegger, 1977: 201).

O compreendido, no entanto, torna-se acessível na interpretação ao se destacar “como algo”. O “como” constitui mais propriamente a estrutura com a qual o compreendido se extrai interpretativamente. Assim, extraído *na estrutura do “algo como algo” (Struktur des Etwas als Etwas)*, dizemos: fenômeno *como mesa*, ente *como porta, como casa...* É um ver compreensivo-interpretativo o que orienta a possibilidade de uso da referida mesa, abrir a porta ou habitar a casa. É assim ao ser-no-mundo envolvendo, no início e na maioria das vezes, seus afazeres mais cotidianos. Nos comportamos de acordo com um todo conjuntural discreto de referências e significados; isso indica o modo como se constitui a interpretação. Esta que apropria o ente no registro de “algo como algo” é anterior a qualquer tipo de proposição temática a seu respeito, isto é, o interpretado não é tematizado, não se propõe “coisas” sobre ele. Deriva-se daqui que o *como* da interpretação não se dá numa espécie de enunciação. No enunciado o ente é expresso, mas qualquer expressão enunciativa como esta depende que algo, em algum momento, já tenha se manifestado *como algo*. Assim, nunca se está primeiro diante da positividade bruta de um *factum*, para posteriormente apropriá-lo significativamente como algo. Para Heidegger, qualquer exegese que chegasse a este resultado seria:

[...] uma incompreensão da função específica do descerramento da interpretação. Ela não projeta, por assim dizer, um “significado” sobre a nudez de algo dado-de-antemão, também não confere a ele um valor, mas com o encontrado na interioridade do mundo enquanto tal, já há descerrada uma compreensão de mundo, conformidade que a interpretação estabelece. O a-mão-para-o-uso (*Zuhandenes*) já se torna sempre compreendido desde a totalidade conformativa (*Bewandtnisganzheit*) (Heidegger, 1977: 199).

O fenômeno, em suma, não é um dado-de-antemão (*Vorhandenheit*) submetido ao inquérito de suas propriedades verificáveis; desta feita, o que quer

(5) Literalmente, um “trazer para fora”, como nos licita pensar a própria etimologia da palavra alemã *auslegen*: *aus* = “fora” + *legen* = “trazer”.

que se enuncie sobre o ente arrola todo o enredamento do ente nessa conjuntura, motivo pelo qual Heidegger afirma que a compreensão é mais originária do que a “apreensão livre”. A estrutura-como (*Als-Struktur*) da interpretação é propriamente *hermenêutica*, dado a referir-se ao contexto de possibilidade do ente em seu horizonte fático. Isso expõe seu sentido em vista dos existenciais do ser-aí, fazendo esta estrutura diferir do caráter mostrador (= apofântico) da enunciação.

IV. Expressando pela fala a significância

É ainda com os contextos da interpretação diante dos olhos que Heidegger adentra no §.33. Ali, o filósofo se concentra no tema da enunciação (*Aussage*), retomando-o da apresentação anterior. Tal sequência se deve ao fenômeno de a linguagem enunciativa estar fundado tanto na compreensão como na interpretação, derivação que pode ser mostrada face a estrutura-como (= como hermenêutico) e a suas modificações.

Em *Ser e tempo*, três são os significados da enunciação: a) *mostração* (*Aufzeigung*), indicando, à maneira de Aristóteles, o que chamaríamos de “*lógos apophantikós*”, donde “*apophaneisthai*” significa mostrar (neste a enunciação seria espécie de *Ausweisung*, um “conduzir ao exterior”, de modo a deixar e fazer ver o ente por si mesmo); b) *predicação* (*Prädikation*), como mostrar o que o ente significa a partir de uma proposição ou predicado; c) *comunicação* (*Mitteilung*), vinculada às duas acepções anteriores, tendo também o caráter apofântico, ao deixar e fazer ver aos outros o que anteriormente se mostrou e se predicou. Essas três acepções de enunciação nos permite uma visão do fenômeno, de tal modo que: “A mostração da enunciação se realiza desde o solo descerrado na compreensão ou no descoberto num ver em roda. A enunciação não é um comportamento livremente flutuante que poderia por si mesma tocar nos entes primários [...]” (Heidegger, 1977: 208).

Expressões de modos do ver significativo do manifesto, estes se apresentam em uma ordem restritiva, pois, na enunciação o manifesto é abordado em seu contexto de mundo mais imediato, sendo mostrado ao ser-no-mundo na ampla rede existencial de referencialidade e uso. Na enunciação “mostradora”, o usado na chave do manual intramundano, é predicado; o que se enuncia na predicação é o que determina o ente enfocado.

Entre as três referidas acepções da enunciação, a comunicação é a mais complexa, por reunir características das duas anteriores. Isso porque, comunicar é com-partilhar o colhido na mostração e na predicação com o outro ser-no-mundo; assim, o que na enunciação comunicativa se dá é o compartilhamento do que se propôs inicialmente ao outro, o que se dá a partir da consideração dos existenciais mundanidade, linguagem, compreensão e interpre-

tação de mais de um ser-no-mundo. Depreende-se daqui que comunicação é hermenêutica e não apofântica, permitindo que a apropriação que se faz dela seja, desde o início, interpretativa.

A análise da linguagem (*Sprache*), enquanto fala (*Rede*), é decorrência imediata do tema da enunciação (§.34). Nesse momento da filosofia de Heidegger, a possibilidade da fala se funda em significados abertos por compreensão e interpretação, pois esses existenciais permitem a enunciação de qualquer fala⁽⁶⁾ (cf. Heidegger, 1977: 213). Heidegger enumera os momentos constitutivos da linguagem como fala, assim: “[...] o sobre-o-quê do falado, o dito na fala enquanto tal, a comunicação e o anúncio. [...] são caracteres existenciais radicados na constituição ontológica do ser-aí, que tornam algo como a estrutura ontológica da linguagem primeiro possibilitada (Heidegger, 1977: 216). Na articulação da linguagem existencial como fala, estrutura-se uma totalidade significativa (= significância), isto quer dizer que a compreensibilidade que o ser-no-mundo tem da totalidade referencial do mundo se expressa no falar. Isso porque, na fala, “[...] a totalidade significativa da compreensibilidade vem à palavra” (Heidegger, 1977: 219).

Na expressão, a significação fala. Isto indica que não há, antes, as palavras para, então, decalcarmos sobre elas significados. Portanto, se a palavra, como diz o poeta, “[...] vem à flor das frases e dos dias” (Pessoa, 1995: 156), é porque emerge da necessidade de dar voz à significância já expressa na conjuntura de um mundo. A fala, na enunciação, exprime o que vai no descerrado ao ser-no-mundo, desse modo, depreende-se que a fala é expressão de significações do enunciado no mundo. Heidegger não descarta, por outro lado, a possibilidade de a linguagem ser tomada de maneira derivada, nesse caso interpretada instrumentalmente. Isso porque a linguagem pode apresentar-se degradada no registro formal de “palavras-coisas”, dadas-de-antemão, aproximando-se de uma linguagem puramente formal, em oposição à linguagem existencial. De posse desses passos, Heidegger laborará por fazer visível o ser-aí na cotidianidade mediana, analisando a fala que expressa sua existência decaída no mundo.

A consideração do enunciado enquanto modulação da interpretação e da linguagem como fala aponta à tematização do ontológico da linguagem do ser-aí. Aqui, chegamos ao fim da tarefa de caracterizar elementos ontológicos do ser-aí na facticidade de seu aí.

(6) Heidegger reavaliará o estatuto da linguagem nesses contextos. Em nota marginal ao exemplar de *Ser e tempo* que ficava em sua habitação campestre (já de posse dos repertórios de sua filosofia tardia da linguagem, nos quais linguagem desfruta de estatuto ontológico originário), o filósofo apontará que “Linguagem não é acrescida, mas é a essência originária da verdade enquanto aí” (Heidegger, 1977: 442).

V. Modos da falação, curiosidade, ambiguidade

Durante os parágrafos que compreendem o bloco temático compreensão-interpretação-enunciação-fala(linguagem) (§.31-34), permanece inibida a análise da cotidianidade do ser-no-mundo (iniciada no §.25). Entretanto, nos parágrafos subsequentes (§.35-37) de *Ser e tempo*, presenciamos a retomada do horizonte fenomenal da cotidianidade do ser-aí e da fala mediana. Ao novamente abordá-los, Heidegger pretende conduzir-se de modo a responder questões oportunas, entre elas: “quais são os caracteres existenciais do descerramento do ser-no-mundo, na medida em que este se mantém no modo de ser do se? (Heidegger, 1977: 221). No esforço de haver-se com esta, o filósofo processará a tematização do “em-mundo” e de como este é na decadência, tomado pelo se e permanecendo em seu domínio.

A compreensão resguarda inclusive a possibilidade de o ser-aí mostrar-se no anonimato do “se” (*das Man*). Diga-se, desde já, que o “se” também é um existencial de tal ente, assim constituindo o modo com o qual, no início e na maioria das vezes, este é-no-mundo. Cotidianamente, o ser-no-mundo desde o “se”, justamente por não projetar um sentido próprio a sua existência, encampa projetos de sentido que já estão, de algum modo, consolidados na facticidade de seu mundo, tendendo assim a comportar-se à maneira dos demais entes que trazem a medida do ser-aí (*daseinsmässig*), compartilhando condutas consensuais à significância do mundo. Sendo-com os outros, o ser-aí deixa-se levar numa coexistência siderada pela presença e pelos comportamentos de outrem, também comportando-se como *se...* Deste modo, o ser-aí sente como *se* sente, deseja como *se* deseja, pensa como *se* pensa, enfim, age como *se* age. Esses modos e condutas característicos do *se* conferem a tudo uma dimensão de publicidade (*Öffentlichkeit*) na qual a existência do ser-aí não apenas aparece como desprovida de identidade, quanto desonerada de qualquer cuidado ou decisividade em relação ao seu ser próprio. Sobre isso, Heidegger acrescenta: “[...] com essa desoneração de ser, o *se* confronta o ser-aí com uma tendência à leviandade e à facilidade [...]. Cada um é outro e ninguém é si mesmo” (Heidegger, 1977: 170).

Três fenômenos cotidianos merecem a atenção de Heidegger neste momento, são eles: a “falação”, a “curiosidade” e a “ambiguidade”.

As tematizações da interpretação e da fala(linguagem) aportam na temática do “se”, por meio de “a falação” (*das Gerede*) (§.35). Do mesmo modo que a situação existencial do se, também a falação é constitutiva do ser-no-mundo, dado ser expressão de seu ser-em na cotidianidade mediana. Mas o traço mais insinuante da falação está em ela ser fala elucubrada ante a distancialidade (*Abständigkeit*) da experiência de poder-ser próprio do ser-aí. Sendo expressiva do *se*, a linguagem da falação é mediana, pois não experimenta a gênese da

fala na rede significativa em que está enredada; assim, limita-se a reproduzir o falado, sendo, portanto, fala do que já se consolidou na significância de um mundo cotidianamente interpretado. Portanto, a falação expressa a possibilidade de o mundo já sempre ser enunciar como replicação do dito, como repetição do que no mundo se diz. Tal fala, assim, é discurso de uma compreensão vaga, não de todo depreendida da interpretação, incorrendo em mediania, dado a não acontecer na articulação do que é e pode ser ao ser-no-mundo, mas no que já se expressou no falar e no comportamento padrão do *se*. Assim, o que se enuncia no falado se propala em círculos excêntricos, repercutindo em domínio público; seus conteúdos de fala acabam por acamarem-se e sedimentarem-se como presumidos em caráter total e unívoco. Consolidados assim, na falação fala-se o que *se* fala, reproduz-se a loquacidade do “se”, sem que se questione em que solo mais propriamente se lastreia tal discurso: *mais do que “prosa do mundo”, a falação é o linguajar do se*.

A curiosidade (*die Neugier*) é outro fenômeno designador do tipo de encontro compreensivo do mundo (§.36). Diferente da falação, ele não é fala repetidora da significância do mundo cotidiano médio, mas certo ver desta cotidianidade. A curiosidade corrobora o anonimato do ser-no-mundo, já que o distrai dos comportamentos que pudessem construir uma apropriação de si-próprio. Caracteristicamente, é um comportamento “novidadeiro” ao qual Heidegger designou: “desejo de ver” (Heidegger, 1977: 223). Isso porque, na curiosidade, o ser-aí se assanha por ver; variando, assim, de uma novidade a outra, abandonando-se ao incessante fluxo do novo sem fixar-se em qualquer destes. Impermanência em cuja qual sempre há a possibilidade de uma novidade efêmera, o que redundando disso é dispersão, indefinição e indecisão. A leitura que o impessoal faz da curiosidade ainda poderia passar a ambígua impressão de que seria uma virtude ser curioso, um modo de “amar o saber” ou de ser “rico de vida”. É considerando equívocos como este que o filósofo introduz a ambiguidade.

A ambiguidade (*Zweideutigkeit*), no §.37, mais do que o duplo-sentido, registrado no termo alemão, caracteriza-se como imprecisão ou equivocidade de sua situação mundana na qual: “Tudo é visto como genuinamente compreendido, apreendido e expresso, quando não foi, ou visto como não, quando já foi” (Heidegger, 1977: 230). Isso faz com que todos os assuntos do ser-aí se apresentem como mais que sabidos, daí, a falação enunciar premissas apenas prováveis como certas e, de tão pretensamente conhecidas, admitidas como familiares e até inatuais.

Qual a motivação de Heidegger ao ocupar-se das temáticas da curiosidade, da ambiguidade e da falação em *Ser e tempo*? O que tem o filósofo em vista quando as enfoca? No movimento abrangente dos §§.35-37, a tarefa era tornar visível o modo básico de ser da cotidianidade compreendida no horizonte das estruturas ontológico-existenciais do ser-aí. Falação, curiosidade e ambigui-

dade caracterizam, assim, o modo com que o ser-em-mundo se dá na abertura de seu “aí” cotidiano, nesse registro de seu ser tal ente se mostra desde a decadência.

VI. Do mundo em que já decaiu

Heidegger reserva o termo decadência (*Verfallen*)⁽⁷⁾ para designar o modo com o qual o ser-no-mundo, de início e na maioria das vezes, se vê absorvido pelos afazeres junto ao manual intramundano, além de tutelado pelos ditames tácitos da coexistência no *se* (§.38). A expressão ainda é utilizada como denominação mais precisa do antes chamado de impropriedade, isto é, o modo de existir do ser-aí no qual é negligenciada a apropriação de seu ser autêntico, relativo à sua auto compreensão como poder-ser possibilidade em oposição ao ser-dado-de-antemão. Isso porque, o ser-aí decaído, ao ceder aos influxos exercidos pelos entes dados-de-antemão, tende a interpretar-se equivocadamente como igualmente um dado (cf. Richardson, 1974: 48). Nessa circunstância, o ser-aí tem seu caráter de poder-ser obscurecido, ao interpretar-se como passível de ser investigado em constituição (*Beschaffenheit*) e propriedades (*Eigenschaften*). Desde esta tendência reificante, tal ente pode desfrutar da tranquilidade típica de presumir-se “coisa”, ainda que uma “coisa humana”. A tranquilidade mencionada aqui, nesse caso, é a de interpretar-se como um ente subsistente, para o qual seu ser repousa num dado (*Vorliegende*), de sorte que a existência seria a ele franqueada, sem que nada estivesse em jogo na dinâmica ek-stática ou dependesse da conquista de sentidos próprios mediante cuidado. Para Heidegger, a pretensão do comportamento decaído é:

[...] alimentar e levar uma ‘vida’ plena e autêntica, trazer uma *tranquilidade* ao ser-aí, para o qual tudo ‘está na melhor ordem’ e todas as portas estão abertas. [...] Essa tranquilidade do ser impróprio, no entanto, não leva à inércia e a inatividade, mas a ‘demandas’ desenfreadas. Ao ser-decaído no ‘mundo’, já há não descanso (Heidegger, 1977: 236).

Tranquilidade e demanda (presentes na citação que busca esboçar a pretensa segurança que o ser-aí almeja na decadência, ao esquivar-se de seu caráter de possibilidade) reafirmam a tergiversação de uma apropriação positiva do

(7) Tal conceito fenomenológico (em suas traduções possíveis ao português de “queda”, “caída”, “decair” ou “decadência”) não indica, para Heidegger, qualquer significação valorativa ou pressuposto moralizante. A “queda” aqui, por mais que notadamente inspirada no jovem Lutero (para quem o homem desligado da graça decai no mundo e só tem este vínculo restituído pela fé (cf. Luther, 2017)); também não é declínio de um estágio espiritual ideal ou da cultura humana no qual se registra uma situação degradada ou menos desenvolvida que deveria ser remida ou superada no adiantado da história.

seu poder-ser si-próprio, apontando o seu caráter alienante (*entfremdend*). Este deve ser compreendido aqui, literalmente, como ato ou ação de tornar-se alheio a si, ou ainda, de evitar a todo custo ser-si-próprio (= possibilidade de ser), sendo outro de si (= um ente dado-de-antemão). Ao que o filósofo nos diz com clareza inabitual: “Daquilo que escapa é exatamente o que o ser-aí ‘persegue’” (Heidegger, 1977: 245). Neste ponto, a impropriedade, a inautenticidade e a decadência (bem como seus correspondentes antônimos) apontam, sobretudo em caráter ontológico-existencialmente, ao jogo do ser do ser-aí. Perfila-se, com isso, a constituição ontológica do descerramento do “aí” do ser-aí nas estruturas existenciais da afinação, compreensão e fala. Deste último ainda, em seus desdobramentos cotidianos na forma de falação, curiosidade e ambiguidade, fenômenos da decadência em seus traços mais insinuantes.

Considerações finais

O movimento de reconstrução e análise de nosso tema, no momento da apresentação de seus saldos, declara-os sinteticamente por meio do seguinte corolário: *Sendo-aí, afinado-descerrado, mediante auto interpretação e expressando pela fala a significância do mundo em que já decaiu*, apreendemos nosso ser-em enquanto tal. Tal sentença, bem poderia ser escrita inteiramente hifenizada (*Sendo-aí-afinado-descerrado-mediante-...*) o que, mesmo optando por não o fazer, não deixa de ressaltar o conjunto de existenciais ali imbrincados. Na totalidade esboçada ao longo de nossa tematização, o descrito foi o ser-em como a inerência entre os fenômenos existenciais indicadores de como o ser-aí se configura em seu âmbito de realização, além das figuras constitutivas deste.

Na impossibilidade de tomar aqui em reexame os passos da exposição, apenas fazemos notar que *ser-aí significa ser em existência*. Uma vez que este “aí” não é lugar, mas indicação dos contornos do descerramento no qual o mundo e os entes intramundanos se apresentam ao ser-no-mundo, a experiência de ser-aí mais consiste num “ser-o-aí”, do que propriamente “ser-aí”. Neste, o “o” (do “ser-o-aí”) subministra o âmbito no qual o ser-em é constituinte deste que é o único ente de existência. Portanto, a caracterização do ser-em enquanto tal, face a consideração do aí, apresentou os fenômenos pertencentes ao ser-no-mundo e como eles têm vez no existir. Disso depreendemos que o ser-aí não prescinde de ser-em, pois na situação de *aí* já sempre é *ser-em-mundo*. Equivale dizer, que não há *aí* sem que haja simultaneamente o *em*, indicação essencial que, desde nosso título, norteou o capítulo.

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens é Professor dos Programas de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná e da Universidade Estadual de Maringá. Paraná, Brasil.

Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, I. Cuidado e Pobreza em Heidegger. In: *Fenomenologia Hoje VI, Intencionalidade e cuidado*. (Org.) Irene Borges-Duarte, Bernhard Sylla, Marco Casanova. Rio de Janeiro, Via Verita, 2017, p. 9-36.
- BORGES-DUARTE, I. A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano. In: *Phainomenon – Revista de fenomenologia*, nº24, 2015, p. 43-62.
- HEIDEGGER, M. Sein und Zeit. In: *Gesamtausgabe – I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Band. 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, M. *Was ist das – Die philosophie?* Pfullingen: Günther Neske, 1956.
- LUTHER, M. *Der große Katechismus*. (Hrsg.) Wilhelm Löhe. Köhl: Anaconda, 2017.
- PESSOA, F. Não, não digas nada. In: *Obra Poética*. (Org.) Maria Aliete Galhoz. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995, p.156-157.
- RICHARDSON, W. J. *Heidegger – Through Phenomenology to Thought*. 3.ed. The Hague: Martinus Nijhoff, 1974.

Da existencialidade como “essência” do ser-aí humano

Renato Kirchner

À guisa de introdução

Antes de ingressar nas análises realizadas por Heidegger em *Ser e tempo* e demais livros e cursos dos anos 20 e 30, que gravitam em torno deste tratado publicado em 1927, é preciso ter presente que este livro tão central em sua trajetória é a culminância de um empenho insistente e persistente de vários anos ininterruptos e consecutivos.

Contudo, não nos interessa aqui dilucidar ou esclarecer todos os possíveis meandros ou caminhos percorridos por Heidegger ao longo dos primeiros anos da década de 1920, por exemplo, e cuja *Obra completa* (GA) nos dá uma dimensão mais precisa da extensão e envergadura da obra heideggeriana como um todo. Nossa proposta, contudo: trazer à tona algumas estruturas fundamentais que permeiam a analítica existencial realizada em *Ser e tempo* e alguns textos correlatos.

Por isso, além do tratado *Ser e tempo*, outras obras como *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, *Kant e o problema da metafísica*, *Introdução à metafísica* e *Sobre o humanismo*, possibilitam-nos compreender o modo pelo qual se pode e até se deve dirigir a pergunta na forma “quem” ao ser-aí. O pensador mesmo denominará esta pergunta de *pergunta-quem* (*Werfrage*). Em *Os problemas fundamentais da fenomenologia* podemos ler:

Uma consideração rudimentar já revela: o ente que nós mesmos somos, o ser-aí, não pode ser de modo algum *inquirido* enquanto tal com a pergunta “o que é isso?” Nós só conquistamos um acesso a esse ente quando perguntamos: “Quem é ele?” O ser-aí não é constituído pela *quididade* (*Washeit*), mas – se é que podemos cunhar essa expressão – pela *quisidade* (*Werheit*). A resposta não traz consigo uma coisa, mas num eu, tu, nós. Nós perguntamos, contudo, por outro lado: *O que* (*Was*) é esse *quem* (*Wer*) e essa quisidade do ser-aí – o que significa o “quem” em sua diferença ante o quid anteriormente citado no sentido restrito da coisidade do ente simplesmente dado (*Vorhandenen*) (Heidegger, 2012: 177)⁽¹⁾.

A diferença entre *quididade* e *quisidade*, entrevista e salientada por Heidegger nesta passagem, não é uma diferença de grau que pudesse estar associada à ordem evolutiva do ser-aí humano. Ou seja, como se o ser-aí humano, por um destino qualquer da natureza, tivesse o privilégio de evoluir para uma perfeição que os demais entes (coisas, vegetais e demais animais) não têm ou ainda não tiveram. Para Heidegger, está em jogo uma diferença de ordem ontológica, isto é, uma diferença que diz respeito ao *modo de ser* de um determinado ente, o qual nós mesmos somos a cada vez e a todo instante da nossa existência.

Heidegger reitera que “a interpretação do ser-aí em sua cotidianidade não deve, porém, ser identificada com a descrição de uma fase primitiva do ser-aí, cujo conhecimento pudesse ser transmitido empiricamente pela antropologia” (Heidegger, 2006: 95)⁽²⁾. Trata-se, ao contrário, de apreender e compreender este ente *no que* (*Was*) ele é, mas, principalmente, *como* (*Wie*) ele é e *quem* (*Wer*) ele é. A expressão *correlata* “o que e como” – tão repetida ao longo das análises do *modo de ser* do ser-aí – não é uma expressão pela qual Heidegger procura apreender e compreender a totalidade dos entes num sentido de somatória ou algo do gênero. Em jogo está um modo de apreender e compreender o modo de ser constitutivo de um só ente que, *sendo no que é e como é*, a todo e qualquer instante, faça ele o que fizer, ou não faça absolutamente nada, ele já se apreende e compreende sempre a si mesmo de algum modo, quer expressando-se verbalmente quer não. É por esta razão que é preciso perguntar e fundamentar: “Quem” sou eu? “Quem” és tu? “Quem” somos nós?

Para a determinação e fundamentação do “quem” do ser-aí, isto é, do modo de ser do ser humano enquanto ser-aí, Heidegger irá confrontar-se também com as duas clássicas definições de ser humano legadas pela tradição

(1) Tradução levemente modificada tendo em vista a uniformidade conceitual entre as diferentes traduções de Heidegger para o português, sobretudo a fim de manter um paralelo entre “quididade” e “quisidade”, entre “o que” e “quem”.

(2) Apesar de todas as boas razões de se traduzir *Dasein* de maneiras diversas como, por exemplo, *pre-sença*, *ai-ser*, *ser-o-sendo*, assumimos aqui a forma comumente aceita de *ser-aí*, o que nos levou a modificar as citações da tradução de *Ser e tempo* que acabamos seguindo e adotando para nossos propósitos.

metafísica, quais sejam: 1) o ser humano é a soma de corpo + alma + espírito e 2) *zôon lógon échon* (*animal rationale*), ou seja, o ser humano é o ser vivo dotado de razão (Heidegger, 2006: 89-95)⁽³⁾. Segundo o filósofo, embora através destas definições se busque não só definir como também compreender o ser humano em sua “essência”, há um problema de fundo implicado nelas e que requer o esforço de uma analítica bem específica. O problema diz respeito ao fato de sempre lhes acompanhar tacitamente uma compreensão ao modo do que é simplesmente dado (*Vorhandenheit*).

Assim, a tentativa de determinar e fundamentar o modo de ser deste ente implica, de certo modo, uma re-interpretação destes conceitos tradicionais do ser humano como nunca haviam sido lidos e interpretados anteriormente pela tradição metafísica. É também a partir disso que se justifica a elaboração da ontologia fundamental implicada na analítica existencial do ser-áí dentro do horizonte e da tarefa da colocação da questão pelo sentido de ser. Também por isso que, numa outra passagem de *Carta sobre o humanismo*, Heidegger escreve:

À questão sobre a essencialização do ser se abotoa e vincula a questão sobre quem é o ser humano. A determinação da essencialização do ser humano, que aqui carece, não é, entretanto, tarefa de uma antropologia flutuante no ar, que, no fundo, se representa o ser humano, como a zoologia se representa o animal. Em sua perspectiva e em seu alcance a questão sobre o ser do ser humano é determinada *exclusivamente* pela questão do *ser*. Nela há de se conceber e fundamentar a essencialização do ser humano segundo a indicação oculta no princípio, como o *lugar*, de que carece o ser para a sua abertura. O ser humano é a estância (*sistência*) em si mesma aberta (*ex*). Nela o ente in-siste e se põe em obra. Daí dizermos: o ser do ser humano é, no sentido rigoroso da palavra, “ser-áí” (*Dasein*). É na essencialização do ser-áí entendida, como tal estância da abertura do ser, que se deve fundar originariamente a perspectiva para a abertura do ser (Heidegger, 1969: 226)⁽⁴⁾.

Fica evidenciada, nesta passagem, a íntima relação entre a questão da essência do ser-áí humano e a questão pelo ser mesmo. Caso prestarmos aten-

(3) A este propósito, o filósofo espanhol Ortega y Gasset, escreve num de seus textos: “O ser humano não é o seu corpo, que é uma coisa; nem é sua alma, *psique*, consciência ou espírito, que são também uma coisa. O ser humano não é coisa alguma, mas um drama – sua vida é um puro e universal acontecimento, que acontece a cada um, e no qual cada um não é, por sua vez, senão acontecimento. Todas as coisas, sejam quais forem, são meras interpretações que se esforçam em dar o que encontram. O ser humano não encontra coisas, senão que as põe e as supõe. O que ele encontra são puras dificuldades e puras facilidades para existir” (Ortega y Gasset, 1982: 42).

(4) Sobre a *possibilidade* de uma “determinação da essencialização do ser humano” não se deixar restringir a uma possível antropologia, importante atentar para as considerações feitas por Heidegger no livro *Kant e o problema da metafísica*, principalmente toda a quarta seção, pois nela aparece mais explicitamente uma relação com a investigação realizada em *Ser e tempo* (Heidegger, 2019: 207-245).

ção para o que vem dito ao final desta citação, perceberemos que o próprio modo de ser constitutivo do ser-aí humano enquanto *ek-sistência* é o modo primordial pelo qual o ser nos advém e manifesta a todo instante. Ou seja, é essencialmente constitutivo do ente chamado ser-aí a abertura para o ser. Sem isso o ser humano não poderia sequer falar algo tanto a respeito de si mesmo, dos demais entes e, sobretudo, do próprio ser. Com isso é preciso tratar da íntima relação entre *ser* e *ser-aí humano*. Nesse sentido, Emmanuel Carneiro Leão afirma lapidarmente: “O ser humano é a estância (*sistência*) em si mesma aberta (*ex*). Nela o ente in-siste e se põe em obra. Daí dizermos: o ser do ser humano é, no sentido rigoroso da palavra ser-aí (*Dasein*)” (Carneiro Leão, 1977)⁽⁵⁾. Portanto, pensar e elucidar analiticamente *o fato da existência*, isto é, que o ser-aí é o único ente que *propriamente ek-siste*, é mover e comover as forças do pensar para uma questão central e primordial e é ela que move e comove todo pensamento heideggeriano.

Todavia, convém advertir, inicialmente, que o modo fenomenológico de investigar consiste em seguir vestígios e andar em círculos, a fim de manter e aproximar-se cada vez mais intensamente do centro almejado: a existência do ser-aí em seu modo de ser fundamental, o que significa, em outras palavras, compreender a caracterização chamada por Heidegger de ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Esta situação arcaico-fundante, elementar e fundamental chamada por Heidegger de *ser-no-mundo* é ontologicamente constitutivo do ser-aí propriamente dito.

Assim, sendo o ser-aí humano essencialmente um ente que é sob o modo de ser-no-mundo, faz-se necessário realizar uma analítica desta estrutura fundamental constituinte do ser-aí. E é isso que Heidegger fará ao realizar e elaborar a analítica existencial do ser-aí humano em *Ser e tempo*.

A preocupação primeira que nos acompanha ao longo das reflexões seguintes, no intuito de alcançar uma maior clareza fenomenal para a *analítica existencial do ser-aí*, pode ser apresentada sob a forma de algumas perguntas como, por exemplo: como se constitui o modo de ser do ente que nós *já sempre somos*? Como nós nos compreendamos “já sempre” num destino e envio e acolhida de sentido do ser, constituindo estes o *contexto primordial* em que o ser-aí sempre se compreende também temporalmente, mesmo que isso se dê de um modo não temático? Será que cotidianamente, isto é, antes de tudo e na maior parte das vezes, “fugimos” de nós mesmos, esquecendo-nos e esquivando-nos de nós mesmos? Será que cotidianamente “não somos” nós mesmos? Será que este esquecer-se e esquivar-se encobre o modo de ser próprio do ser-aí? Qual o modo de ser deste “não-ser” ou ser ao modo do modo impróprio de ser?

(5) Para uma melhor compreensão do termo *ek-sistência*, ver “O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje” (Carneiro Leão, 1977, especialmente p. 293-296).

Do modo de ser do ente que eu mesmo sou

Assim, podemos perguntar: a primeira seção de *Ser e tempo*, enquanto análise preparatória dos fundamentos do ser-áí, está orientada para quê, melhor ainda, para quem? Qual é o objetivo de Heidegger ao realizar a chamada analítica existencial da primeira seção da primeira parte planejada do tratado?

Inicialmente, pode-se dizer que *o ser-áí é o ente que nós mesmos, deste ou daquele modo, já sempre somos*. Entretanto, qual é o modo de ser fundamental deste ente chamado por Heidegger de ser-áí? Logo no § 9, em *Ser e tempo*, Heidegger caracteriza-o duplamente: 1) “A ‘essência’ deste ente está em *ter de ser (Zu-sein)*” (Heidegger, 2006: 85, grifo nosso). Essência diz aqui *ek-sistência* e é uma determinação ontológica exclusiva do modo de ser do ser humano, o ser-áí. Assim, a “essência” do ser-áí está em sua existência. Ek-sistindo, está sempre em jogo o seu próprio ser, ou seja, *tem de ser de algum modo para poder ser*; 2) “O ser, *que está em jogo no ser deste ente, é sempre meu (Jemeinigkeit)*” (Heidegger, 2006: 86, segundo grifo nosso). Isto quer dizer: o ser que está sempre em jogo é primordialmente experienciado por aquele ente que constitui o próprio jogo. Mas, “*quem*” está em jogo? Este “quem” é sempre um *quem* personalizado: um “eu”, um “tu”; enfim, a “minha vida”, a “tua vida”. Ou, como expressou muito bem, certa vez, Ortega y Gasset: “A vida nos é dada, visto que nós não a damos a nós mesmos, senão que nos encontramos nela de uma hora para outra e sem saber como. *Porém, essa vida não nos é dada feita, cada um deve fazer a sua própria*” (Ortega y Gasset, 1982: 27).

Em que medida, porém, isso não quer dizer que uma tal experiência está se dando “já sempre” a partir de um *esquema sujeito-objeto*? A oposição sujeito-objeto é um “modo” demasiadamente epigonal, ou seja, um pseudomodo ou um modo que não surge e concrece a partir do movimento genético deste ente caracterizado como existente e cada vez meu, chegando, por isso mesmo, sempre tarde demais ao fenômeno fundante e fundamental como tal.

Num primeiro momento, porém, estas caracterizações parecem não ter relação alguma com a *questão central* investigada em *Ser e tempo*. Todavia, Heidegger preocupa-se em evidenciar e demonstrar, incessantemente, que o ser é sempre o ser de um ente, isto é, que não há ser fora, aquém ou além deste ente que eu mesmo já sempre sou, ou seja, tudo que somos e o que inclusive pode ser cogitado em sentido inverso, são sempre modulações ou transbordamentos do mesmo modo de ser. Com efeito, ser e ente implica uma correlação originária! Todo ente implica uma face possível do ser, melhor, *de ser*. Um é o correlato do outro. Em suma, ente aponta sempre já para um determinado *modo de ser* (que *tem de ser* e que é sempre e a cada vez meu). E o ente privilegiado que é ao modo de ter de ser e cada vez meu é o ser humano enquanto ente ek-sistente. Por isso, Heidegger faz questão de enfatizar continuamente que o ser humano é o único ente que sempre já possui uma determinada compreensão do ser.

Novamente, podemos ler em *Os problemas fundamentais da fenomenologia*:

Conceber a compreensão do ser significa, porém, compreender de início o ente, a cuja constituição ontológica pertence a compreensão de ser, o ser-aí. A exposição da constituição fundamental do ser-aí, isto é, de sua constituição existencial, é a tarefa da analítica ontológica preparatória da constituição existencial do ser-aí. Nós a denominamos a analítica existencial do ser-aí. Esta analítica precisa ter por meta trazer à luz em que se fundam as estruturas fundamentais do ser-aí em sua unidade e totalidade. [...] No que concerne aos seus resultados essenciais, isto é, expus em meu ensaio sobre *Ser e tempo* o que abarca a analítica existencial. O resultado da analítica existencial, isto é, da exposição da constituição ontológica do ser-aí em seu fundamento diz: *a constituição ontológica do ser-aí funda-se na temporalidade* (Heidegger, 2012: 331-332).

Em primeiro lugar, é preciso ver nesta passagem a orientação e o sentido inicial da *analítica existencial preparatória* realizada por Heidegger em *Ser e tempo*. Preparar não tem aqui o sentido de algo passageiro a ser deixado para trás ou de lado num possível passo seguinte. Ao contrário, por constituir-se numa *parada prévia para poder apreender e apresentar melhor (prae-parare)*, possui mesmo um sentido positivo e até mesmo decisivo. Pre-parar significa distanciar-se do demasiadamente próximo para poder ver este próximo em sua fenomenalidade, isto é, no que é e como é. Para isso se exige um *modo (Wie)* de acesso adequado tão insistentemente apontado pelo fenomenólogo alemão em vários textos cronologicamente mesmo anteriores a *Ser e tempo*. Portanto, *preparar* implica, então, em *procurar, descobrir, conquistar, elaborar e expor o fundamento prévio da unidade e totalidade do ser-aí como este ente já sempre existe em sua cotidianidade mais próxima e imediata*. A partir disso é possível entrever a relação entre *existencialidade e temporalidade*, sendo estas duas caracterizações modos essenciais de uma só e mesma dinâmica de essencialização do ente denominado ser-aí. É também por esta razão que essa relação, isto é, *existência e tempo*, exige uma analítica tanto existencial quanto temporal no âmbito das tarefas assumidas por Heidegger no tratado de 1927 e outros textos correlatos. E isso porque, sendo a essência do ser-aí ek-sistência, deve-se descrever e fundamentar, conseqüente e simultaneamente, o modo de ser deste ente em seu modo de ser mais originário que é a temporalidade mesma. Mantenhamos, portanto, nossa atenção voltada para o conceito de ek-sistência e vejamos o que Heidegger mesmo afirma numa passagem decisiva de *Ser e tempo*:

Chamamos *existência* ao próprio ser com o qual o ser-aí pode relacionar-se (*verhalten kann*) dessa ou daquela maneira e com o qual ele sempre se relaciona (*verhält*) de alguma maneira. Como a determinação essencial desse ente não pode ser efetuada mediante a indicação de um conteúdo quididativo, já que sua essência reside,

ao contrário, em sempre ter de possuir o próprio ser como seu, escolheu-se o termo ser-aí para designá-lo enquanto pura expressão de ser (Heidegger, 2006: 48).

Heidegger concebe o conceito de ek-sistência não como um conceito ou uma caracterização ao lado de outros conceitos e, sobretudo, não ao modo de outras caracterizações tradicionais. Pois, sendo ek-sistência a “essência” deste ente privilegiado, é ela que distingue o *ente humano enquanto ser humano*, melhor mesmo, enquanto ser-aí. O ser humano é, neste sentido, um ente privi-legiado (Heidegger, 2006: 42-43), na medida em que é *somente* nele e através dele que o “ser” se manifesta e, por isso, pode ser compreendido e experimentado como tal.

Esta é a razão pela qual Heidegger geralmente não utiliza as palavras homem ou pessoa para expressar esta realidade. Usa os termos ser-aí (*Dasein*), ser-aí humano (*menschliche Dasein*) e, muito raramente, simplesmente ser humano (*Mensch*), mas tendo sempre em mente que, enquanto ek-sistente, o ser-aí é *o ente que carece de ser para poder ser (Zu-sein)* e que é sempre e a cada vez meu (*je meines* ou *Jemeinigkeit*), sendo, portanto, um ente concreto, a rigor, sempre já eu mesmo e isso incontornavelmente.

Nesta acepção, então, só e unicamente o ser humano, melhor, *o ser-aí ek-siste*. Com efeito, este termo foi escolhido por Heidegger para expressar o modo de ser do ente que, para ser o que e como é, carece de in-sistir e per-sistir constantemente *num modo concreto de ser (ek-sistência)*.

Um tal privilégio não diz respeito, portanto, a um exercício de poder e dominação, mas expressa apenas o re-conhecimento de uma dádiva da vida humana ao modo de ek-sistência, isto é, *enquanto lançado e jogado na responsabilidade, na tarefa de ser e assumir esta dádiva como tal*. A consequência mais imediata, mais primordial, portanto, e como resposta a esta dádiva, consiste de ser o ser humano sempre um ente concreto, finito, mortal, temporal e histórico. E é nesse sentido que se costuma dizer que “basta estar vivo para morrer”, isto é, só ek-sistindo sabe-se da condição de ser-jogado. A partir do momento em que o ser humano “é”, isto é, *ek-siste*, está ele na iminência de sua própria morte. Pois, como escreve Dastur, “manter-se na *ininência* da morte, isto é, conservar-lhe o caráter de pura possibilidade” (Dastur, 1997: 81), é nisso que consiste a estrutura existencial da morte em sentido heideggeriano. Em última instância, o ser humano não poderia experimentar a morte daquele que lhe é semelhante se, em seu ser, isto é, sendo, não “experimentasse” sua própria morte de alguma maneira.

Diante disso, buscando compreender as duas caracterizações elementares da tematização da analítica do ser-aí presentes no §9, de *Ser e tempo* – ter de ser (*Zu-sein*) e cada vez meu (*Jemeinigkeit*) –, iremos recorrer a duas breves citações, sendo uma da *Carta sobre o humanismo* e outra de *Introdução à metafísica*. Com efeito, o que se procura compreender aqui mais propriamente é o fato pelo qual o ser-aí é um ente que, em sendo, é *o ente que ek-siste*.

Vejamos primeiramente o que nos diz Heidegger na *Carta sobre o humanismo*:

A fim de alcançarmos a dimensão da verdade do ser, para podermos pensá-la, temos primeiro que esclarecer, como o ser atinge o ser humano e o requisita. Essa experiência essencial, nós a fazemos quando nos ocorre que o ser humano é, enquanto ek-siste. Dito inicialmente na linguagem da tradição, isso se exprime nas palavras: a ek-sistência do ser humano é a sua substância. Por isso, em *Ser e tempo*, sempre de novo retorna a frase: ‘A substância do ser humano é a existência’. [...] então a frase, ‘a substância do ser humano é a existência’ não diz outra coisa senão: o modo em que o ser humano, em sua própria essência, se essencializa, com referência ao ser, é in-sistir ek-staticamente na verdade do ser (Heidegger, 1967: 49-50).

Entretanto, para entender melhor a ideia heideggeriana de existência é preciso considerar que, a nível da analítica do ser-aí, o autor distingue variações no modo de ser fundamental da existência. Os modos “mais cotidianos” e “mais próximos” são os da manualidade (*Zuhandenheit*) e do ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*). E é por isso que, principalmente no terceiro capítulo, de *Ser e tempo*, que versa sobre a mundanidade do mundo, Heidegger empenhará todos os esforços, a fim de descrever fenomenologicamente as variações do modo de ser do ser-aí em sua ocupação mais cotidiana. Ou seja, não se trata meramente de propor uma bela teoria a respeito do modo de ser do ente que nós mesmos somos. Em jogo está um modo adequado de descrição *do que e como* somos a todo e qualquer instante, quer estejamos fazendo alguma coisa qualquer, isto é, empreendendo alguma tarefa ou nos ocupando com isso ou aquilo, quer não estejamos fazendo absolutamente nada. Contudo, que significaria, neste caso, não fazer nada?

Portanto, os modos da manualidade e do ser simplesmente dado são duas estruturas existenciais pelas quais Heidegger procura demonstrar como nós já sempre somos. Assim, se a *manualidade* aponta para o modo pelo qual o ser-aí sempre já *se ocupa* em função de si mesmo – uma vez que remete sempre para a própria mão de “quem” *se ocupa* –, o *ser simplesmente dado* aponta para o modo como o ser-aí em geral *não é e a rigor nem poderia ser*. Desse modo, ser simplesmente dado é o modo mais impróprio do ser-aí ser ele mesmo. Todavia – e Heidegger o demonstra exaustivamente em suas descrições e análises fenomenológicas –, mesmo o modo mais impróprio do ser-aí sempre ainda remete para uma modulação ou modalidade de ser fundamental que lhe é *próprio, único, singular, irrepetível, inalienável, insubstituível*. Isso significa, então, em última instância, que não há ser humano destituído ou desconstituído de ek-sistência.

Assim, ao dizer que a “substância do ser humano é existência”, Heidegger não está entendendo simplesmente tal “substância” como sendo uma coisa corpórea, acrescida de alma e espírito. Na verdade, a ideia de existência expressa um modo que, no fundo, nem mesmo coisa é e nem mesmo poderia ser entendido

assim em perspectiva rigorosamente heideggeriana. E, então, como é? *Um modo, isto é, uma possibilidade de e para ser*, mas nada de substancial no sentido tradicional do termo. Pois, mesmo que o ser humano se compreenda sob os mais diversos modos possíveis, ele sempre já se compreende a partir desse fundo essencializador que consiste em *já ser incontornável e inequivocamente* para poder ser deste ou daquele modo.

De fato, é a este modo fundamental que Heidegger chama de ek-sistência ou ek-sistencialidade. O conceito ek-sistência constitui, então, como a palavra mesma o diz, uma dinâmica de estruturação de sentido. Ek-sistir provém de *ek-sistere*. Ou seja: o *ek-* expressa o movimento para fora ou para adiante, isto é, a necessidade vital de ter de fazer algo para poder ser. E isto só se dá à medida que o ser humano sempre de novo se descobre num bem determinado projeto de ser e vir-a-ser, num bem determinado destino e envio históricos, numa bem determinada ocupação; o *-sistere*, por sua vez, expressa a dinâmica de contínua in-sistência e per-sistência na estruturação de sentido de ser *enquanto ser-aí*.

Assim, se em Heidegger a analítica existencial está de algum modo *co-implicada* na analítica temporal, então, é possível estabelecer uma relação entre a ideia de existência e da ideia de porvir enquanto modo primário da temporalidade ek-stática e horizontal. Neste caso, teríamos então uma outra forma *correlata* para expressar o modo de ser fundamental do ser humano, isto é, ter de ser (*Zusein*) estaria para ek-sistência (*Existenz*) como temporalidade (*Zeitlichkeit*) estaria para porvir ou porveniência (*Zukunft*).

Diante disso, a fim de não transformar esta ideia de co-implicação e co-relação numa simples fórmula lógica ou auto-evidente, é fundamental compreender o sentido do prefixo *zu* presente nas palavras *Zu-sein* e *Zu-kunft*. *Zu* é um prefixo ou uma preposição da língua alemã e expressa primordialmente mobilidade vital e existencial. Com efeito, na língua portuguesa *para* parece ser uma forma bem apropriada para traduzir o *zu*. Mediante este prefixo, a língua alemã dispõe de uma infinidade de formas capazes de exprimir a ideia de mobilidade do ser-aí. Por ser e para poder ser, o ser-aí é *essencial e constitutivamente* mobilidade vital e existencial, isto é, vitalidade num sentido primordial, em que o modo de ser da manualidade (*Zu-handenheit*) indica o modo de comportar-se e relacionar-se existencial do próprio ser-aí, *sendo já sempre no mundo*.

Assim, por exemplo, *Zu-handenheit* é uma forma composta que expressa a ideia de *movimento primordial de realização e constituição de sentido*, isto é, da “mão” que *sempre já se descobre orientada para isso... ou para aquilo...* Por isso mesmo, a manualidade não deve ser compreendida como algo fixo, parado, sem vida. Portanto, manualidade não tem nada a ver com o fato de algo que está simplesmente dado a um ente, no caso, ao ser humano. Nem indica, muito menos, a “mera capacidade” de uma pessoa ou sujeito pegar ou agarrar um

objeto apenas. Ao contrário, manualidade indica e implica, primordialmente, a *disposição dinâmica* tanto de *ir* ao encontro como *vir* de encontro e, só secundariamente, um *ir* ou *vir* ao encontro disso ou daquilo, no sentido de poder pegá-lo ou mesmo agarrá-lo dessa ou daquela maneira. Ou seja, manualidade indica, primordialmente, *apenas* a própria mobilidade de *ir e vir vital do ser-aí em seus modos de ser-no-mundo*. O “quem” que, de um modo ou de outro, sempre já é e está *nesta orientação e nesta disposição* é sempre um eu ou um tu bem concreto. Todavia, este “quem”, antes de tudo e na maioria das vezes, é compreendido como sendo *o impessoal (Man)* (Dastur, 1997: 60-77).

Com efeito, tanto ter de ser (*Zu-sein*) como porvir (*Zu-kommen*), indicam mobilidade, a saber, o modo de “ser vivo”, que constitui e perfaz o ser humano em sua “essencialidade”, isto é, em sua *ek-sistência ek-stática*. De fato, os prefixos latino (*ex-*) e grego (*ek-*) expressam a ideia do que “está fora”, isto é, o que está por ser feito, realizado, tendo de ser para poder ser sob um modo possível de ser. Então, *ex “está” para* assim como o *zu “está” para...* (= *ter de ser e porvir*).

Mas o que diz, então, em última instância, ainda este “para”? Ora, ele simplesmente “é”. “É” não é ente, este ente, por exemplo, o ser humano. Pois, segundo Heidegger, *para ser (zu sein)*, o ser humano precisa já *ek-sistir*. *Ek-sistir*, enquanto o modo primordial do ser humano ser, é *ser-para e ter de ser (Zu-sein)*. Portanto, *ser-para* não é coisa, não é sujeito, não é objeto, mas tão-só possibilidade ou condição de possibilidade de estruturação de sentido, na qual o ser humano, justamente para ser o que, como e quem é, já sempre se descobre sendo, isto é, *ek-sistindo ek-staticamente*.

Passemos agora – conforme ficou anunciado anteriormente – para a segunda caracterização do modo de ser do ser-aí, isto é, *cada vez meu (Jemeinigkeit)*, tomando como ponto de partida a análise de uma passagem do livro *Introdução à metafísica*. Numa passagem muito importante deste curso, Heidegger afirma:

[A qualificação, “em cada caso sempre minha” (*je meines*) significa: a existência me foi outorgada, a fim de que meu próprio eu seja a existência. Existência, porém, diz não apenas o cuidado do ser do ser humano, mas o cuidado do ser do ente, como tal, que se re-vela estaticamente no próprio cuidado. A existência é “em cada caso minha”, isso não quer dizer que seja posta por mim nem que esteja isolada num eu separado. A existência é *ELA MESMA* a partir de sua *REFERÊNCIA ESSENCIAL* com o ser simplesmente. É o que significa a frase repetida com frequência em *Sein und Zeit*: À existência pertence a compreensão do ser] (Heidegger, 1969: 57).

Je meines ou *Jemeinigkeit* é – podemos reparar nesta citação –, a segunda caracterização do modo de ser do ser-aí. Pois, sendo ele o ente que privilegiadamente necessita e precisa dar um sentido a tudo que faz e até ao que deixa de fazer, vê-se que, em última instância, ninguém mais do que ele mesmo precisa

dar uma determinação à sua existência no mundo. Também é neste sentido que se deve ler, no § 9 de *Ser e tempo*, a passagem explicativa a respeito desta caracterização: “Toda modalidade de ser deste ente é primordialmente ser. Por isso, o termo ‘ser-aí’, reservado para designá-lo, não exprime a sua quiddidade como mesa, casa, árvore, mas sim o ser” (Heidegger, 2006: 86)⁽⁶⁾.

Ter de ser (Zusein) e *ser sempre minha (Jemeinigkeit)* constituem-se, pois, em duas caracterizações fundamentais do ser-aí pelas quais ele *já sempre* se decidiu por um determinado modo de ser, quer própria quer impropriamente. Neste sentido, o ser-aí só é sua possibilidade na medida em que “é”, melhor, ek-siste sob uma possibilidade bem determinada. Daí, uma passagem muito importante de *Ser e tempo*:

E porque o ser-aí é sempre essencialmente sua possibilidade que ele *pode*, em seu ser, isto é, sendo, “escolher-se”, ganhar-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”. O ser-aí só pode perder-se ou ainda não se ter ganho porque, segundo seu modo de ser, ele é uma possibilidade própria (*eigentliches*), ou seja, é chamado a apropriar-se de si mesmo. Os dois modos de ser *propriedade (Eigentlichkeit)* e *impropriedade (Uneigentlichkeit)* – ambos os termos foram escolhidos (*gewählt*) em seu sentido rigorosamente literal – fundam-se em o ser-aí determinar-se pelo caráter de ser sempre minha (*Jemeinigkeit*). A impropriedade do ser-aí, porém, não diz “ser” menos nem tampouco um grau “inferior” de ser. Ao contrário, a impropriedade pode determinar toda a concreção do ser-aí em suas ocupações, estímulos, interesses e prazeres (Heidegger, 2006: 86; cf. também 1967: 53-54).

Com efeito, a primeira atitude necessária para não desviar o olhar destas caracterizações fundamentais do ser-aí – e da maneira como Heidegger as concebe –, é procurar entendê-las correlativamente. E isso significa – a partir da constituição fundamental do ser-aí – procurar vê-las como uma unidade e totalidade expressas pela ideia de existência enquanto “essência” do ser-aí humano. Todavia, no âmbito das preocupações de *Ser e tempo*, para o filósofo de Messkirch, a caracterização mais concreta desta ideia são a elaboração e a exposição exaustivas da constituição fundamental enquanto ser-no-mundo. Nela vem expressa a originária unidade e totalidade de pertença entre ser-homem e homem-mundo (Fogel, 1999: 178-184). Vejamos como Heidegger mesmo expressa isso em outra passagem de *Ser e tempo*:

(6) Numa nota marginal ao exemplar de uso pessoal, Heidegger acrescentou a seguinte nota explicativa: “isto é, ser sempre meu significa estar entregue à responsabilidade do próprio” (*Jemeinigkeit meint Übereignetheit*) (Heidegger, 2006: 539). O verbo *überaignen* significa “transmitir”, “entregar”, “alterar”, no sentido de “vir a tornar próprio”.

A expressão composta “ser-no-mundo”, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de *unidade*. Deve-se considerar este primeiro achado em seu todo. A impossibilidade de dissolvê-la em elementos, que podem ser posteriormente compostos, não exclui a multiplicidade de momentos estruturais que compõem esta constituição (Heidegger, 2006: 98-99; cf. também 189-193).

Entretanto, como será isso? Será que no modo cotidiano de o ser-aí se compreender e interpretar tende “habitualmente” a não ver o fenômeno originária e totalmente? O método de “ir às coisas mesmas” significa, para Heidegger: assumir o círculo em que ele, o ser-aí, se move, em sendo, quer compreendendo quer interpretando, deste ou daquele modo. Contudo, ele não compreende e interpreta a si mesmo já sempre inserido numa ocupação cotidiana qualquer que seja? Cotidiano não significa aqui um lugar como um receptáculo “dentro” do qual o ser-aí se encontra, ocupa e preocupa. Obedecendo à ideia heideggeriana de existência, deve-se considerar que ser-aí não expressa aqui algo como pessoa, sujeito, objeto, substância, ou qualquer coisa deste gênero ou natureza. Cotidiano diz aqui cotidianidade. Com efeito, em *Ser e tempo*, cotidianidade constitui-se num *existencial* do ser-aí e, como tal, deixa e faz ver que ele é um ente que “tem” e “possui” mundo, melhor, que é ao modo de ser-no-mundo. Ser-no-mundo é uma constituição ontológica própria do ser-aí em que ele é já sempre apreendido e compreendido no que “se é” e como “se é” (Heidegger, 2006: 98s).

Os dois modos primários de propriedade e impropriedade, portanto, não devem ser vistos e compreendidos do ponto de vista de uma qualificação valorativa, seja ela negativa seja ela positiva. Como modos de ser que são, não está ao alcance aleatório do ser-aí “escolher” ser, isto é, *existir* própria ou impropriamente. Não! Mesmo quando “escolhe”, qualquer escolha que faça já é, por assim dizer, uma escolha de e a partir de um modo de ser incontornável, no sentido de ser mesmo imemorial e arcaico do ponto de vista ontológico. Ou seja: de qualquer modo, o ser-aí já se descobre sendo, quer própria quer impropriamente, isto é, o ser-aí sempre já ek-siste sob os modos de propriedade e impropriedade, sendo ou estando já inserido, já jogado na cotidianidade, quer dizer, no dia-a-dia de seus afazeres, ocupações e preocupações. Portanto, ser-aí é um modo primário de ser mergulhado e afundado na cotidianidade de todos os dias e de toda e qualquer existência humana. Ora, o ser-aí, em geral, é sempre já tão próximo dele mesmo que não se dá conta de si mesmo!!! Todavia, é tarefa filosófica compreender e interpretar positivamente e fenomenalmente porque, na cotidianidade, isto é, antes de tudo e na maior parte das vezes, o ser-aí se furta e desvia de si mesmo, ek-sistindo ek-taticamente, num dos modos de ser por ele decididamente escolhido.

Considerações finais

O ente que é primeiramente questionado em seu ser na analítica existencial é o próprio ser-áí, o qual tem, entre outras coisas, a condição ou a capacidade de querer e poder questionar... Como vimos, segundo Heidegger em *Ser e tempo*, este ente deve ser liberado no que, quem e como ele é (Heidegger, 2006: 40s). A tarefa da analítica existencial do ser-áí não é, portanto, menos necessária e urgente que a própria colocação da questão do ser.

Nesse sentido, a tarefa de um encaminhamento ontológico seguro da problemática do tempo não é menos necessária e urgente que a própria colocação do problema do tempo. Assim, a questão pelo sentido de ser deve ganhar uma evidência necessária e um dimensionamento próprio a partir da analítica existencial do ser-áí, assim como a problemática do tempo necessita ganhar evidência na medida em que também for possível fazer uma analítica temporal deste mesmo ente. Isso porque, a rigor, cada ser-áí já é sempre numa possibilidade concreta e atualizada de temporalização de si e para si.

Todavia, em que medida a analítica existencial do ser-áí consiste numa maneira ou *na maneira* de interpretação ontológica deste ente? Em *Ser e tempo*, logo no § 9, Heidegger indica duas maneiras possíveis de compreensão e interpretação ontológica do ser-áí:

Existenciais (*Existenzialien*) e categorias (*Kategorien*) são as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. O ente, que lhes corresponde, impõe, cada vez, um modo diferente de se interrogar primariamente: o ente é um *quem* (*Wer*) (existência) ou um *que* (*Was*) (algo simplesmente dado no sentido mais amplo) (Heidegger, 2006: 89)⁽⁷⁾.

Vê-se aí que *existenciais* e *categorias* são duas possibilidades fundamentais de caracterização ontológica do ser-áí. Assim, sendo os existenciais e as categorias possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos do ser-áí, pode-se perguntar: O que quer dizer aqui a expressão “possibilidades fundamentais”? Serão “dois modos” do ser-áí mesmo se compreender e interpretar? Estará Heidegger querendo dizer que estas “duas possibilidades de ser” pertencem ao modo de ser específico do ser-áí?

No intuito de não perder de vista o objetivo destas duas caracterizações, e atendo-nos à literalidade desta importante passagem de *Ser e tempo*, deve-se considerar o seguinte: a palavra *existencial* diz respeito às con-texturas⁽⁸⁾ pró-

(7) Cf. Emmanuel Carneiro Leão, “O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje”, onde o autor tece comentários a respeito do co-ser-áí (*Mit-Dasein*) (Carneiro Leão, 1977: 297).

(8) Segundo Carneiro Leão, os existenciais são “as con-texturas da existência em sua estrutura de articulação” (Carneiro Leão, 2006: 558), isto é, são os elementos ou índices de um modo de ser fundamental. Mas o que, como e quais são os existenciais do ser-áí? Ora,

prias do modo de ser do ser-aí humano, isto é, os existenciais ou estruturas existenciais pertencem sempre a um “quem” (*Wer*) específico e determinado; ao passo que a palavra *categoria*, empregada por Heidegger no sentido da metafísica tradicional, diz respeito às contexturas próprias dos entes simplesmente dados, isto é, as categorias são as caracterizações pelas quais se procura compreender o “modo de ser” dos demais entes que não sejam ao modo de ser do ser-aí. Ou, quando muito, remete para uma possibilidade de ser distraída e esquecida de si mesmo. É também e fundamentalmente a partir dali, ou seja, a partir da *distinção destes dois modos possíveis de ser*, que é preciso compreender o propósito heideggeriano de expor uma ontologia fundamental, diferenciando-a das demais ontologias metafísicas tradicionais (Heidegger, 2019: 231-245). E é também por isso que Heidegger faz a ressalva de que os demais entes devem ser compreendidos a partir do modo como eles são, isto é, através da *quididade (quid)*, possuindo então este termo o significado – como ele mesmo diz – de “algo simplesmente dado no sentido mais amplo”, mas de modo algum pertencente ao modo de ser do ser-aí.

Todavia, no contexto de *Ser e tempo*, em que se almeja a elaboração da ontologia fundamental a partir de *um ente* real e concreto, as expressões existência e existencialidade remetem para *o modo de ser do ser-aí humano*. Portanto, tomando-se os existenciais do ser-aí como orientação para o nosso propósito reflexivo que busca uma aproximação fenomenológica da problemática da analítica existencial, convém compreender por que Heidegger lança mão constantemente dos existenciais, a fim de não só caracterizar, mas, acima de tudo, expor e descrever o modo de ser do ser-aí⁽⁹⁾.

Será então que a *escolha pelo caráter existencial* meramente arbitrário ou provirá ela de um rigor próprio imposto pelo modo de ser do ente analisado? Será que este ente também já carrega em si um jeito, um modo de autocompreender-se e autodeterminar-se antes de tudo e na maioria das vezes desde sua ek-sistência ek-stática?

Visto sob o prisma da ideia de ek-sistência ek-stática, pode-se dizer que os existenciais são espectros pelos quais é possível apreender cada vez *todo o ser do ser-aí*, sendo a luz refletida cada vez, no e pelo prisma do próprio ser-aí.

existenciais são todas as *estruturas* (= contexturas) a partir das quais Heidegger realiza a *análise existencial*, isto é, uma analítica em que se busca ir ao encontro do modo de ser do “homem” no que ele é e como ele é (= ek-sistência). Todavia, como lembra o pensador no § 10 de *Ser e tempo*, frente às tendências metafísicas tradicionais que tendem a encobrir o modo de tratar adequado deste ente, ele procura evitar expressões como “vida” (*Leben*) e “homem” (*Mensch*). Heidegger mesmo escreve a este respeito: “Não é, portanto, por capricho terminológico que evitamos o uso desses termos bem como das expressões ‘vida’ e ‘homem’ para designar o ente que nós mesmos somos” (Heidegger, 2006: 90).

(9) Por isso mesmo, um leitmotiv que atravessa *Ser e tempo* tem esta formulação na forma traduzida: “O ser-aí é o que, sendo, está em jogo como seu próprio ser” (Heidegger, 2006: 303).

O que está em jogo em cada um dos existenciais do ser-aí é todo o ser do ser-aí. Ou seja, os existenciais têm essencial e fundamentalmente o modo estrutural e estruturante de ser do ser-aí. É por isso que a analítica do ser-aí se pretende *a mais originária e a mais própria*. É também por isso que em todos os passos da analítica existencial não se deve fragmentar o que, de antemão, já não pode nem deve ser fragmentado, pois, uma vez fragmentado, não seria mais possível reconstruir ou recompor a mesma totalidade ontológico-existencial. E, justamente porque esta totalidade do ser-aí (existencialidade) não ser uma constituição ou composição ao modo de partes (Heidegger, 2006: 98s; Dastur, 1997: 60-63). Ora, a tese segundo a qual o ser-aí é o ente que facticamente existe quer dizer: *o ser-aí é o único ente que – ek-sistindo ek-staticamente – já está em jogo seu próprio ser*. Ou seja: de uma maneira abrupta, inusitada, o ser-aí é já sempre originariamente total, precisando, por isso mesmo, ser apreendido e compreendido a partir desta totalidade fundamental que, segundo Heidegger, é ser-no-mundo.

Entre as muitas caracterizações existenciais do ser-aí e que ajudam a entender melhor a ideia heideggeriana da existencialidade duas são, por exemplo, *compreensão e interpretação*. Assim, seguindo o fio condutor da ideia da existencialidade, e sendo a *compreensão* um dos existenciais do ser-aí, deve também ser possível perguntar: o que significa tempo em sentido existencial? Ou, como tempo se temporaliza? Como se tece e estrutura existencialmente compreensão e tempo, interpretação e tempo? Como se tece e estrutura existencialmente compreensão e interpretação e sentido de ser? De fato, estas e outras perguntas similares não podem ser evitadas. Todavia, para respondê-las, é preciso já “ser e estar na clareira ou abertura” de onde elas provêm.

Desse modo, o ser-aí é o ente que *já sempre “é”*, melhor, que *ek-sistindo* “pode ser e vir-a-ser”. De fato, sua “essência” consiste em *ek-sistir*. Cabe, então, interpretar o modo fundamental a partir do qual se pode e deve dizer: este ente, o ser-aí, *ek-siste*. Cabe determinar, também, em que medida o ser-aí é o ente que *ek-siste*, mas, ao mesmo tempo, procurando conquistar uma compreensão a respeito da ideia segundo a qual o ser-aí é um ente temporal e finito. Pois, segundo Heidegger, “*a constituição ontológica do ser-aí funda-se na temporalidade*” (Heidegger, 2012: 332).

De início, esta afirmação só nos indica em que este ente, o ser-aí, está fundamentado, mas também só isso. Não podemos tomar esta afirmação como uma verdade em si mesma nem absolutamente evidente. É preciso que compreendamos adequadamente o que aqui se afirma na forma de uma simples tese.

Outra tese, segundo a qual “*a compreensão do ser é em si mesma uma determinação do ser do ser-aí*” (Heidegger, 2006: 48), coloca-nos diante da necessidade de determinar o modo de ser do ser-aí desde a primazia da questão do ser. Por isso, voltemos nossa atenção à *tríplice primazia* da questão do ser. Segundo Hei-

degger, em consequência, o ser-aí possui um primado múltiplo frente a todos os outros entes. O primeiro é um primado ôntico: o ser-aí é um ente determinado em seu ser pela existência. O segundo é um primado *ontológico*: com base em sua determinação de existência, o ser-aí é em si mesmo 'ontológico'. Pertence ao ser-aí, de maneira igualmente originária, e enquanto constitutiva da compreensão da existência, uma compreensão do ser de todos os entes que não possuem o modo de ser do ser-aí. O ser-aí tem, por conseguinte, um terceiro primado, que é a condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Desse modo, o ser-aí se mostra como o ente que, *ontologicamente*, deve ser o primeiro interrogado, antes de qualquer outro (Heidegger, 2006: 49).

Para se entender adequadamente esta tríplice primazia, deve-se considerar, em primeiro lugar, o contexto do qual esta passagem é extraída. Ela é praticamente uma síntese dos §§ 3 e 4, que tratam dos primados ôntico, ontológico e ôntico-ontológico da questão do ser. Ora, no contexto de *Ser e tempo*, estes primados pertencem visivelmente ao modo de ser do ente questionado *em seu ser*, sendo portanto, em primeiro lugar, uma investigação ontológica sobre o modo de ser fundamental de um ente privilegiado: o próprio ser-aí humano (*Dasein*). Todavia, já não se trata de fazer um estudo antropológico deste ente. Em jogo está um modo de vê-lo e descrevê-lo mais radical e originário que busca fundamentar o *modo mais primordial de ser*. E, neste sentido, até mesmo toda e qualquer modalidade de antropologia teria que contar previamente com este modo de ser mais primordial. Todavia, como este modo em geral não vem à tona, permanecendo então sempre encoberto nos modos de ser impróprio e indiferentes, é preciso ver e descrever fenomenologicamente em que sentido o *ser-aí* não é *propriamente ele mesmo*, antes de tudo e na maioria das vezes, isto é, na cotidianidade mediana, pode ser também ao modo de decadência de si ou da impropriedade. No entanto, caso esta fosse a única possibilidade de o ser-aí se realizar e essencializar, de onde lhe adviria o sentido de ser mais própria e originariamente senão do próprio Ser?

Renato Kirchner é professor e pesquisador na Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Diretor da Faculdade de Filosofia. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduado em Filosofia pela Universidade São Francisco (USF, São Paulo).

Referências

- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. O pensamento de Heidegger no silêncio de hoje, in: *Cultura Vozes*, “Homenagem a Heidegger”, Petrópolis, ano 71, n. 4, p. 285-298, maio 1977.
- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. Posfácio, in: *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006, p. 549-560.
- DASTUR, Françoise. *Heidegger e a questão do tempo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- FOGEL, Gilvan. *Da solidão perfeita: Escritos de filosofia*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; Edusf, 2006.
- HEIDEGGER, M. *Kant e o problema da metafísica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- HEIDEGGER, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.
- HEIDEGGER, M. *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- ORTEGA Y GASSET, José. *História como sistema: Mirabeau ou o político*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

Heidegger en el debate sobre la especificidad de lo humano⁽¹⁾

Francisco de Lara

La digitalización de la vida

Como es bien sabido, desde la primera revolución industrial las sociedades modernas experimentaron una escalada de desarrollo científico-técnico sin precedentes. Tanto las formas de trabajo y de transporte como las fuentes de energía o los medios de comunicación se vieron profundamente transformados por el acelerado desarrollo tecnológico que tuvo lugar especialmente en las tres primeras revoluciones industriales. Esto supuso una consiguiente transformación de las ciudades y del entorno urbano que, desde luego, tuvo efectos directos sobre el campo y sobre el medioambiente en general. Hoy tenemos ya claro, y lo graficamos incluso bajo el nombre de antropoceno, que esa escalada tecnológica generó un impacto sin precedentes en el planeta que habitamos. Lo que no se acentúa siempre con suficiente énfasis, es que dicha incidencia del ser humano sobre su entorno a través de la tecnología es paralela a una incidencia de esa tecnología en la vida del propio ser humano. Dicho en otras palabras, la tecnología no solo modifica el medio ambiente, sino también el modo como el ser humano realiza su vida: cómo nace, cómo se produce la ropa que usa para vestirse, cómo se desplaza al trabajo, cómo produce en dicho trabajo, cómo pasa el tiempo de ocio que le queda después de trabajar e

(1) El presente trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto Fondecyt Regular número 1191346 de Conicyt, Chile

incluso cuáles son sus prioridades y su forma de pensar. Mediante las tres primeras etapas de la revolución industrial de la técnica, una buena parte de las dimensiones y acciones cotidianas de una persona promedio pasó a estar no solo mediada sino incluso configurada a la medida de los medios tecnológicos dominantes.

Sin embargo, incluso las innovaciones tecnológicas de la tercera revolución industrial – que se volvieron corrientes no solo en los quehaceres cotidianos, sino también en las actividades ligadas al tiempo libre y a la industria del entretenimiento- parecían tener vetado, al menos en parte, el acceso a algunas esferas de la vida humana. Si alguien trabajaba en un sector independiente de maquinaria, en profesiones liberales por ejemplo, su actividad laboral podía llevarse a cabo mediante el uso de objetos propios de tiempos tecnológicos anteriores. Si vivía en según qué entornos, podía prescindir de los automóviles o hacer un uso muy escaso de los mismos. Además, podía informarse preferentemente con diarios y dedicar su ocio a aficiones ligadas a la naturaleza sin necesitar apenas algún artefacto para ello.

Más aún, el modo como esa persona se relacionaba con su entorno más inmediato tampoco estaba del todo mediatizado por la tecnología puntera y dominante de la época. Para llegar a un lugar de la ciudad que no conocía, la persona preguntaba a otras o recurría a mapas callejeros y carteles que indican el nombre de las calles. Para saber dónde había un restaurante, paseaba, preguntaba, buscaba en alguna guía de negocios, recordaba después el camino, etc. Si quería saber qué tal era ese restaurante, recurría generalmente a la experiencia propia o a la de alguien conocido. Si deseaba entablar relación con una persona o simplemente tener alguna información sobre ella, debía preguntar a otras personas a las que ya conocía o bien tratar con esa persona directamente. Para poder ver una fotografía de esa misma persona, solo le quedaba hacer la fotografía o pedírsela a esa misma persona o alguien de su círculo. Podríamos seguir con esta especie de relato, pero ya se aprecia el punto que deseo mostrar: en no pocos aspectos, las personas se relacionaban con su entorno de un modo en el que la tecnología puntera de la tercera revolución industrial no jugaba un papel decisivo y primario.

Tampoco parecía jugarlo en los aspectos más relacionados con la intimidad y la vida privada. Para empezar, la narrativa sobre su propia vida que cada cual construye, y a partir de la cual establece y vuelve público quién es, no se realizaba primariamente a través de aparatos tecnológicos. La persona era quien era a partir de sus interacciones en una sociedad sin duda cada vez más anónima y distante, pero donde en la mayoría de los casos las relaciones y encuentros se daban en un entorno presencial o bien a través de una correspondencia personal. Por último, tampoco parecía que los aparatos tecnológicos afectaran a nuestra salud mental de forma directa; a lo sumo podían hacerlo

indirectamente -por ejemplo en personas que debían trabajar con ciertos artefactos durante largas horas monótonas- o bien como efecto del tipo de relaciones y formas de ocio dominantes en ciudades cada vez más despersonalizadas, competitivas y desiguales. Pero eso parecían ser efectos secundarios del desarrollo tecnológico y de las sociedades a las que da lugar; no daba la impresión de que el aparato como tal “se metiera”, por así decir, en nuestra *psyche*, la modifica y alterara nuestro sistema neuronal. O, si lo hacía -como de hecho lo hacía- su intrusión no parecía absoluta, seguía dejando amplias parcelas de la *psique* libres de injerencia.

En resumen, está claro por un lado que la tecnología surgida desde la primera hasta la tercera revolución industrial realizaba muchas más funciones, creaba muchas más necesidades e incidía tanto en el medio ambiente como en el propio ser humano de un modo incomparablemente mayor que la tecnología de épocas anteriores. Por otro lado, sin embargo, también está claro que pervivían ámbitos de lo humano a los que incluso las más nuevas tecnologías o bien no llegaban directamente o bien lo hacían sin una incidencia inmediata o excesiva. Sin embargo, todo esto deja de ser cierto a raíz de la denominada “transformación digital” acaecida hace apenas unos años. Dicha transformación tecnológica no está aún tan extendida mundialmente como las anteriores, que lograron extender su influjo hasta los más recónditos rincones del planeta. Como contrapartida, la expansión digital ha resultado muchísimo más rápida (pues su explosión se dio hace apenas una década) y su acción muchísimo más incisiva, pues alcanza ya a todos los ámbitos importantes de nuestras vidas, también a aquellos inaccesibles para la técnica pre-digital.

Para graficar el primer punto, esto es, la rápida expansión de estas tecnologías, vale la pena considerar el porcentaje de la población mundial con acceso a internet. En ese sentido, y si consideramos solo la media, pasamos de un 0,049% en el año 1990 o un 6,7% en el año 2000 a un 28,7% en el año 2010 y a prácticamente un 60% en enero de 2022, según datos del Banco Mundial y de We Are Social-Hootsuite⁽²⁾. Solo entre enero de 2020 y enero de 2021 el número de usuarios de internet aumentó en un 7,3% (316 millones de nuevos usuarios). Una persona de cortísima edad puede usar -y usa de hecho a menudo- aparatos digitales, y no dejará de hacerlo ya en el resto de su vida, dedicando una buena parte de ella al trato con objetos digitales. En efecto, además de la mayor cantidad de personas involucradas en interacciones virtuales, y por ende del aumento del número global de interacciones y contenidos de ese tipo, también es cada vez mayor el tiempo de vida que dedicamos a dichas interacciones. Según el informe *Digital 2021*, la media mundial en ese sentido se encuentra en

(2) Cf. <https://datos.bancomundial.org/indicador/IT.NET.USER.ZS> y <https://wearesocial.com/digital-2020>

casi 7 horas al día, con no pocos países donde la media es de más de 8 e incluso de 10 horas diarias. Este mismo informe señala que “los usuarios mundiales de internet pasaron en 2020 aproximadamente 1.250 millones de años online; más de un tercio de los cuales los pasaron en redes sociales”⁽³⁾.

Así pues, en apenas una década de uso más o menos generalizado a nivel mundial, la tecnología digital ha logrado introducirse en nuestra vida cotidiana durante la mayor parte de nuestra vigilia, afectando también desde luego a la parte del día que deberíamos dedicar al sueño. Aquellos ámbitos que considerábamos libres de la injerencia de los aparatos de las tecnologías predigitales -como pasear por la naturaleza, buscar un restaurante, ver la fotografía de una persona, interactuar con ella o definir públicamente quiénes somos-, han pasado a realizarse con y desde los dispositivos digitales móviles.

Resulta innecesario detenerse en la descripción de fenómenos tan transversales y conocidos. Más importante me parece la reflexión sobre la transformación no solo de la atención y la autoestima que todo ello supone, sino incluso de la propia autocomprensión, de la comunidad con la que interactuamos y en la que llegamos a ser quienes somos, de los modelos de vida que se vuelven normativos y deseables en medios digitales, etc. Tanto nuestros hábitos como nuestros ideales, tanto lo que tenemos en la cabeza como lo que mueve nuestras pasiones proviene de esos medios y a ellos regresa, pues nuestros modos de expresión en el mundo, de afirmación y búsqueda de reconocimiento, toman hoy en gran medida una forma digital.

Este es el escenario en que se desenvuelven las actuales sociedades ultratecnificadas, es decir, aquellas en las que no hay ya un afuera de la técnica en prácticamente ninguna dimensión o aspecto de la vida humana, y en las que por ende se hace casi imposible distinguir vida pública y privada, interior y exterior.

Heidegger en debate con la cibernética

Hasta aquí he intentado mostrar la injerencia de la técnica tanto en la acción humana sobre su medio ambiente como sobre la propia vida humana en todas sus dimensiones. Ahora quisiera reflexionar sobre el lugar que puede ocupar la propia reflexión en sociedades ultratecnificadas como las que acabamos de describir. Para llegar a ese punto deberemos entrar en el debate actual sobre el neohumanismo y la especificidad humana, y hacerlo nada menos que de la mano de un pensador antihumanista como Heidegger.

Para plantear si la reflexión tiene aún algún lugar en las sociedades digitalizadas y cuál pudiera ser, debemos empezar discutiendo una lectura bas-

(3) Cf. <https://wearesocial.com/digital-2020>

tante difundida de lo que sea la técnica en general. Me refiero a la concepción que interpreta el proceso de tecnificación como una paulatina externalización y delegación en artefactos de funciones orgánicas humanas y, finalmente, de lo orgánico en general⁽⁴⁾. La historia de la técnica puede, sin duda, ser leída como un incremento en la automatización de funciones que el ser humano delega, y en el que su acción orgánica directa es reemplazada por la acción de algún dispositivo. Lo que antes teníamos que hacer por nosotros mismos, a través de nuestro cuerpo y con esfuerzo, pasa a realizarse externamente, a través de aparatos y con mínimo o nulo esfuerzo propio. Este proceso se podría considerar culminado con la inteligencia artificial, al encontrar un delegado inmejorable incluso para la capacidad considerada más propia y exclusivamente humana: el pensamiento. De ahí la cuestión, famosa al menos desde Turing (1950), de si las máquinas pueden pensar. Está claro que pueden calcular y manejar información como ningún ser humano. Si eso es todo lo que se necesita para pensar o si, más todavía, pensar consiste únicamente en eso, entonces la pregunta está ya más que respondida.

Cabe cuestionar si toda acción humana, y en particular el pensamiento, es efectivamente tan reemplazable por medios técnicos como esa posición pretende. Por poner algunos ejemplos, en el debate actual sobre la mecanización del trabajo se sigue planteando que algunas acciones que requieren inteligencia emocional se revalorizarán por resultar irremplazables. Parecería, entonces, que siguen siendo específicos del ser humano todos aquellos aspectos que van más allá del cálculo y del trato con datos como insumo para ejecutar acciones concretas. La pregunta, por ende, es si el ser humano puede ser reducido a esas operaciones. De esta forma entramos necesariamente en el debate sobre la especificidad de lo humano y su irreductibilidad a cualquier invención técnica. ¿Hay en general algo específicamente humano o es ya siempre el propio ser humano un cyborg, un híbrido tecnológico, como afirman Haraway (1991), Preciado (2002) o Braidotti (2013)? ¿Hemos encontrado en la IA un reemplazante incluso para la reflexión y el pensamiento?

Para dilucidar estas cuestiones nos vemos obligados a recurrir a la filosofía, pues las preguntas que se desean responder implican pensar tanto qué sea la técnica como qué sea el ser humano que produce objetos técnicos. En concreto, me parece que en esta discusión sobre la especificidad de lo humano con respecto a lo técnico puede ser de ayuda recurrir a un pensador que, paradójicamente, no defiende una posición antropológica de la técnica. Me refiero a Martin Heidegger. Sin embargo, no haremos uso de los escritos en que presenta su posición autonomista de la técnica y a ésta como un modo epocal de acon-

(4) Aunque podrían citarse muchos otros autores, la posición de Arnold Gehlen me parece paradigmática en este sentido. V. por ejemplo su escrito de 1957 "*Der Mensch und die Technik*".

tecimiento del ser (GA 7). Lejos de ello, recurriremos a las distinciones entre modos de ser que Heidegger realiza en su obra *Ser y tiempo* (GA 2) para contrastarlas con una operación teórica que consiste en la reducción de toda entidad existente a un específico modo de ser.

Las distinciones ontológicas realizadas por Heidegger en su obra magna, si bien no tenían la pretensión de responder al debate actual, llevan a cabo una distinción del *Dasein* tanto respecto a lo “*vorhanden*” como a los aparatos producidos y “*zuhanden*”. En ese sentido, su pensamiento puede resultar de ayuda para discutir una concepción ontológica muy extendida en las últimas décadas. Me refiero a la concepción que proviene de la teoría de sistemas y de la cibernética, y que apunta a interpretar a todo ser vivo como un procesador y codificador de información ambiente, esto es, en el fondo como sistema informático abierto y perfectible⁽⁵⁾. Esta teoría equipara el modo de ser de todo organismo – vegetal, animal o humano –, así como también de los grupos humanos e incluso de las sociedades complejas, y lo interpreta desde el modelo de las máquinas de computar. Este reduccionismo ontológico, que podría considerarse como nueva forma de positivismo, es justamente el que está en la base de la negación de toda especificidad humana y de la equiparación de lo humano con lo técnico. Por ello es importante reflexionar sobre aspectos que esta concepción parece no tener en cuenta y que, siguiendo a Heidegger, caracterizan nuestra forma de ser. Recordar dimensiones centrales de su analítica del *Dasein* que resultan irreductibles a la concepción cibernética del ente puede ser un buen camino para afrontar debates actuales.

A la hora de caracterizarnos, Heidegger indica que somos de tal modo que debemos hacernos cargo de nuestras vidas, debemos hacer algo con ellas, decidir a diario cómo vivir, qué ser, cómo comportarnos, en qué dirección llevar nuestras vidas, en qué proyectos involucrarnos, etc. Además, eso es algo que nadie puede hacer por nosotros, pues nadie puede vivir por otro. Por más importantes que resultemos unos para otros en innumerables dimensiones, y por más que habitemos en un mundo compartido, cada cual debe finalmente vivirse y hacer algo consigo. Esa decisión sobre qué hacer con su vida, en qué proyectos involucrarse, no se toma sin embargo en el vacío, sino siempre desde –y quizá incluso contra– una serie de posibilidades que le ha legado la tradición en que todo *Dasein* está inserto. Pero además, y esto es crucial, Heidegger nos recuerda algo que solemos pasar por alto, y es nada menos que la finitud insoslayable de esa vida que somos siempre en primera persona. La vida que somos y debemos vivir encuentra siempre como en su trasfondo la posibilidad de no ser más. Todos los proyectos en los que nos involucramos o dejamos de

(5) Las posiciones más representativas al respecto las encontramos en von Bertalanffy 1945, 1951, 1957 y 1968 y en Wiener 1948 y 1950.

involucrar, la dirección específica que le damos a nuestras vidas, las decisiones sobre cómo ser en el contexto de nuestras posibilidades, están siempre como a trasluz de la muerte.

La cibernética considera lo más característico de la vida su capacidad de procesar información entorno. Sin embargo, lo más propio de los entes que llamamos vivos es justamente que mueren, que dejan de vivir. Los seres vivos son seres *todavía vivos*, seres por morir. Y entre ellos, los seres humanos son tales que de algún modo saben que dejarán de ser -aunque en general lo ignoran, como se ignora a un incómodo pero inevitable huésped-. Esto los vuelve temporales en un sentido único, pues no solamente “se encuentran” en una especie de tiempo objetivo y lineal que enmarca por igual a todo lo que es, sino que de algún modo saben que son tiempo y que deben hacer algo con ese tiempo finito. Por eso tan solo a los humanos les es dado perder el tiempo, es decir, vivir en posibilidades y distracciones que nada les aportan para lo que son y quieren ser. Por último, eso lo “sabe” el *Dasein* desde una cierta disposición afectiva, pues lo que vive le va y afecta de alguna manera y, a través de ello, se “encuentra” a sí mismo como esa tarea de hacer algo con su propia vida.

Ese tener que hacer algo con nosotras y nosotros mismos tiene lugar siempre en un entorno humano, marcado por los objetos de uso que el propio ser humano produce y que, en su uso, caracterizan su particular forma epocal de vivir. Según afirma Ortega (1987), esos objetos técnicos que configuran nuestro entorno son producidos en vistas a ciertas posibilidades de vida que algunos seres humanos proyectan y consideran deseables. Según Ortega, esas mismas posibilidades no están dadas ni tampoco siguen un curso necesario, no están sujetas a una especie de progreso ineludible que la propia técnica debiera seguir. Muchos inventos más desarrollados y mejores desde un punto de vista técnico quedaron en el camino de la historia simplemente porque no respondían a proyectos humanos o a intereses dominantes en ese momento.

Quizá esto explique por qué el mayor desarrollo tecnológico de la historia ha tenido lugar en el marco del capitalismo, esto es, de un proyecto que busca capitalizar todo lo que existe en la mayor medida posible. Solo una mentalidad como la que nace y se naturaliza con el capitalismo -y que sería incomprendible para cualquier época anterior- puede llegar a concebir como deseable el crecimiento exponencial y el perfeccionamiento sin límites de instrumentos y procedimientos productivos. Desde este proyecto de humanidad, la historia de la técnica solo puede ser vista como un proceso de progresión y perfeccionamiento infinito. Para esta mirada, que reduce al ser humano a un repertorio de acciones ojalá controlables y calculables de antemano, el pensamiento solo puede consistir en el procesamiento de información que posibilita una respuesta técnicamente adecuada. Se ve entonces por qué desde esta misma concepción todas las funciones humanas, incluido el pensamiento, pueden

ser reemplazadas por artefactos que las realizarán más eficiente y económicamente. Si esto es así, podemos aventurar una conexión entre el reduccionismo de la primera cibernética y los postulados propios de una sociedad histórica específica como es el capitalismo y, más específicamente, la tecnocracia. La primera cibernética estaría naturalizando y justificando ontológicamente una forma de ser que reduce lo vivo a lo técnico-informático.

Más allá de esta lectura tecnócrata, que acentúa la autonomía de la técnica y de su desarrollo, Heidegger y Ortega nos permiten recordar que todo uso de artefactos se enmarca en un cierto proyecto de vida que debe ser elegido tanto individual como colectivamente. Por muchas funciones que los dispositivos puedan realizar por nosotros, su uso se encuentra en el marco de una pugna de posibilidades de vida e incluso de modelos políticos que no están dados ni decididos desde los propios dispositivos. Dicho de otra manera, los artefactos pueden llegar a perfeccionarse y aprender, pero no pueden decidir para qué ni en qué medida, pues son ajenos a la pregunta sobre si las prácticas que dicho desarrollo permitirá serían o no deseables. Las máquinas no tienen que decidir sobre su proyecto de vida, sobre cómo quieren habitar el planeta del que dependen ni tratar a sus semejantes. No deben opcionarse ética o políticamente, no pueden ser justas o injustas, no disponen de un cuerpo sensible que las haga vulnerables, no deben hacerse cargo de su finitud, no tienen que cuidar ni amar, no odian tampoco ni luchan por ideas políticas, no esbozan ideales de vida ni se preguntan que será una vida lograda en común y en instituciones justas, no se preocupan por la equidad ni por la violencia de género, simplemente porque son ajenas a estas y otras dimensiones que, sin embargo, forman parte de la vida humana. En palabras de Arendt (1958), las máquinas no tienen que *actuar* propiamente, por más que puedan procesar información y tomar decisiones. No cabe duda de que los dispositivos técnicos pueden ser y de hecho son relevantes para todos estos aspectos, relacionados con los valores, los fines y los anhelos de una sociedad mejor. Sin embargo, no son aspectos que formen parte de su propio modo de ser. En cambio, sí se trata de aspectos que definen nuestro modo de ser y nuestra libertad para intentar decidir cómo vivir en un entorno social y natural del que dependemos para ser quienes somos.

Conclusión. La necesidad de pensar en red

Por eso me parece que el pensamiento y la reflexión – el pensamiento *como* reflexión y no como mero procesamiento de datos – son más necesarios que nunca en las actuales sociedades ultratecnificadas. En dichas sociedades existe y se vuelve incluso dominante la ilusión tecnócrata de haber hallado en la IA un sustituto fiable para dicho pensamiento. Pero solo la reflexión puede

ejercer una función crítica y evaluativa de nuestros proyectos de vida con criterios que vayan más allá de la eficiencia o la exactitud. Ningún algoritmo tiene la capacidad de reflexionar sobre el sentido de nuestras vidas individuales y sociales y menos aún de otorgar sentido y denunciar el sinsentido. Se hace necesaria una reflexión que apunte a la transformación digital con sentido humano, es decir, que no pierda nunca de vista la pregunta sobre el tipo de humanidad que deseamos ser (pues hoy ya es modificable incluso en sus elementos básicos) y el tipo de mundo que nos parece digno habitar tanto para nosotros como para los demás seres vivos.

En esta dirección, me parece sin duda necesario fomentar el uso reflexivo, es decir, informado y crítico de los medios y dispositivos digitales (algo a lo que apunta la denominada alfabetización digital). Pero más importante aún es hacer uso de tales medios para reflexionar y compartir reflexión sobre el sentido al que apunta la producción de tales dispositivos. No basta con conocer los sesgos de los algoritmos y los efectos que pueden tener sobre nuestras vidas y nuestras mentes. En un contexto donde pareciera que todo lo que sucede forma parte de un perfeccionamiento técnico tan inevitable como deseable, y en que nuestra “vergüenza prometeica” (Anders, 1958) nos lleva a considerar a los artefactos como modelo de perfección a imitar, se vuelve más necesario que nunca reflexionar sobre los estilos de vida y los hábitos incluso cotidianos que el tecnocapitalismo ha vuelto normativos. Dicho tecnocapitalismo no se dirige ya únicamente a nuestros deseos y sueños, como hacía el capitalismo del consumo, sino a nuestro sistema mental y corporal completo.

Por ello, debemos usar la red no únicamente para pensar sobre la misma red y sobre sus efectos, sino justamente para *pensar en red*: para reflexionar conjuntamente, desde distintas experiencias y disciplinas, acerca del modo como vivimos y acerca de cómo sería deseable vivir en la era digital. Se hace necesario activar y compartir el ejercicio del pensamiento crítico, esto es, identificar desafíos y potencialidades. Reflexionar en qué aspectos puede esta revolución digital avanzar en la dirección de una mayor estupidización mental (Carr, 2010) y una mayor explotación económica de todo lo existente. Pero también sobre qué y cómo puede aportar esta revolución al desafío de cuidar la vida en todas sus dimensiones y especies.

*Francisco de Lara es Doctor en Filosofía pela Universidad de Friburgo.
Profesor de la Pontificia Universidad Católica de Chile.*

Referencias

- ANDERS, G. *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*. München: C.H. Beck, 1956.
- ARENDT, H. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- BRAIDOTTI, R. *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press, 2013.
- CARR, N. *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*. New York: W.W. Norton & Co, 2010.
- GEHLEN, A. “Der Mensch und die Technik”. In: *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*. Reinbek: Rowohlt, 1957, p. 7-22.
- HARAWAY, D. (1991): “A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century”, In: *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Nueva York: Routledge, 1991, p. 149-181.
- HEIDEGGER, M. (GA 2): *Sein und Zeit*. Frankfurt: Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, M. (GA 7): *Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. Frankfurt: Klostermann, 2000.
- ORTEGA Y GASSET, J. *Meditación de la técnica*, Madrid, España, Alianza Editorial, 1987.
- PRECIADO, B. *Manifiesto contra-sexual*, Madrid: Ópera Prima, 2002.
- Turing, A. (1950): “Computing Machinery and Intelligence”, *Mind*, LIX (236), 433-460.
- Von BERTALANFFY, L. “Zu einer allgemeinen Systemlehre”. In: *Blätter für deutsche Philosophie* 18/3-4, 112-132, 1945.
- Von BERTALANFFY, L. (1951) “General system theory – A new approach to unity of science”. In: *Human Biology* 23, 1951, p. 303-361.
- Von BERTALANFFY, L. “Allgemeine Systemtheorie. Wege zu einer neuen *Mathesis Universalis*”. In: *Deutsche Universitätszeitung* 12/5-6, 1957, p. 8-12.
- Von BERTALANFFY, L. *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller, 1968.
- WIENER, N. *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: MIT Press, 1948.
- WIENER, N. *The Human Use of Human Beings– Cybernetics and Society*. Boston: Houghton Mifflin Co, 1950.

La trivialización del Ser

Arturo Leyte

(Homenaje a Irene Borges-Duarte)

Primera parte

Considerado de un modo retrospectivo, la novedad de *Ser y tiempo* no sólo se encontró ligada a un singular replanteamiento de la filosofía, sino a la introducción de un interrogante inédito sobre su propia continuidad. Quizá haya sido este último aspecto el que dotó a la obra de 1927 de un aura especial, casi de carácter profético. Un siglo después de su publicación resulta difícil considerar si dicho interrogante ya orientaba de modo implícito el desarrollo de la obra o, más bien, fue solo consecuencia de aquel replanteamiento. En todo caso, la obra se vio involucrada en una paradoja estructural, que seguramente ha guiado su lectura hasta la actualidad: ¿bastaba con remover el significado de una filosofía definitivamente decaída, desplazando para ello la tradición de la que aquella procedía o, por el contrario, cualquier reinicio se volvía imposible a la luz justamente de aquella tradición? La obra se erigió sobre el filo de esta interrogación, quizá incluso al punto de decidir su interrumpido destino⁽¹⁾. Pero es que hasta se podría decir que todo el trayecto posterior de Heidegger se mantuvo sobre este filo, que llegó a convertirse en tema propio de su filosofía.

(1) *Ser y tiempo*, publicado en 1927, cuyo plan quedó recogido en el párrafo 8 de su Introducción, se proyectó dividida en dos partes, cada una de las cuales se encontraba dividida a su vez en tres secciones. La obra quedó interrumpida al finalizar la 2ª sección de la Primera parte. De la investigación sobre Heidegger forma parte relevante la interpretación sobre su carácter inacabado.

De reaparecer, al menos como se pretendió en *Ser y tiempo*, la filosofía tendría que hacerlo sobre esta dificultad, en busca siempre de un significado perdido y, tal vez, inencontrable. Lejos de mermar su importancia, como podría esperarse, tal “debilidad” se transformó en seña de su expresión, llegando a configurar todo un estilo. Si definitivamente la filosofía ya no podía aspirar a un discurso completo y absoluto sobre su propio tema (el ser), como por última vez en su historia fue meta del Idealismo alemán, sí podía reiterar al menos su antigua investigación, pero esta vez a la luz de aquella ciencia buscada⁽²⁾ y nunca encontrada. De este modo, tras una tradición que habría escondido aquella búsqueda bajo una teoría completa del ser –ontología–, la reiteración iniciada en *Ser y tiempo* se volvía novedad absoluta, poniendo a la vez en suspenso aquella tradición y sus repetidas respuestas: lo relevante de la filosofía solo podría venir del propio valor de la pregunta en cuanto tal. Pero, en el caso de Heidegger, ¿a qué podía apuntar tal intento en un horizonte en el que la ciencia se disponía a responder a todo? Si gracias a sus logros, la ciencia había conseguido secuestrar el propio significado de “teoría”, integrándolo como otra de las características de su actividad, ¿qué territorio le quedaba a la filosofía? Definitivamente ninguno. A ojos de Heidegger, sin embargo, esta “defectuosa” situación devolvía la filosofía a sus principios, cuando su aspiración no se encontraba dirigida a asegurar un territorio de conocimiento, sino a pensar lo que precedía a tal conocimiento –lo que la tradición griega nombró como “ser”–, que Heidegger rescató como novedad, aunque solo fuera como fruto de una reiteración. *Ser y tiempo* no dejó de indagar sobre esa previa condición, descartando desde su inicio que pudiera caracterizarse por medio de un contenido positivo. Para la culminación de su proyecto resultaba necesario asumir, por lo tanto, que lo buscado no podía ser solo el ser –devaluado bajo sus sucesivas formulaciones ontológicas–, sino su *sentido*, justamente en la medida en que tal sentido no podría identificarse con nada. Como se sabe, la obra *Ser y tiempo* comienza preguntando desde su primera página por el sentido del ser⁽³⁾. De semejante pregunta fue permanente deudor el trayecto posterior de Heidegger en todas sus derivadas.

A partir de semejante punto de partida –la pura interrogación que no espera una respuesta– se podrá entender la provocación del planteamiento: ¿por qué preguntar en general por lo que de modo específico ya se encontraba respondido por la ciencia? ¿No resultaba de todo punto de vista extemporáneo volver a preguntar por el todo, cuando este ya había resultado dividido y analizado con todas las garantías metodológicas en territorios específicos, como los

(2) Aristóteles, *Met. Z*, 1, 1028 b3. Vid. Aubenque, 1974, “La ciencia buscada”, 71.

(3) “Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort ‘seiend’ eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen” (Heidegger, 1977: 1). “...die Frage nach dem Sinn von ‘Sein’ zu wiederholen” (Heidegger, 1977: 6).

que, por ejemplo, definían la lógica (ciencias formales), la naturaleza (ciencias de la naturaleza) y la historia (ciencias del espíritu), grandes paradigmas a su vez de ámbitos todavía más específicos? La pregunta por el ser venía a descalificar, o cuanto menos a dejar en suspenso, una concepción exclusivamente metodológica de la verdad de las ciencias. Frente a estas, en la obra de 1927 ya se planteaba una “verdad” inherente al propio ser, ajena por lo tanto a un criterio de validez. Como consecuencia de esto, la obra de 1927 se enfrentaba también a aquel incontrovertido significado de “razón” – lejana traducción del antiguo *lógos*–, vuelto principio sin prueba bajo la figura de la subjetividad absoluta. Así, al tiempo que la reiteración de la pregunta por el sentido del ser introducía un interrogante sobre la continuidad de la propia filosofía, lo hacía también sobre el alcance del programa moderno, concretado sobre todo en su visión matemática del mundo: ¿de verdad respondía esa modernidad a dicho carácter absoluto o no ocurría más bien que aquel absoluto se restringía a la esfera metodológica, pero en ningún caso al ser? Lo absoluto, a la luz de semejante restricción, no dejaba de ser para Heidegger un derivado de aquel apuntado *sentido*. Esta era la pregunta que ponía en cuestión, no solo la filosofía moderna, sino la tradición filosófica en su totalidad. Lo que resultaba claro es que lo que pudiera llegar a ser la filosofía, caso de no suprimirse a sí misma por mor de la investigación emprendida en *Ser y tiempo*, quedaba al margen de cualquier sentido de “absoluto”, pero también de una verdad “relativa” al punto de vista del observador, que no dejaba de ser igualmente otra figura derivada.

A la luz de esta permanente interrogación que subyace al impertinente intento de Heidegger, habría que reconsiderar el carácter revolucionario de su “reformulación” de la filosofía y preguntarse, más bien, si en lugar de revolución no cabría hablar en su caso de involución y retroceso. Es verdad que se trataría de una involución activa, pues su cometido pasaba por preguntarse acerca del camino de una verdad que no habría investigado sus propios presupuestos, pero que en todo caso llamaba a una “detención”. Por otra parte, llegados a ese final de la filosofía inaugurado como proceso por Nietzsche – pues “final de la filosofía” se convirtió en una nueva época de la historia de la filosofía y no en un mero punto final –, habría que preguntarse también si la revolución no encontraba su sentido más genuino en retroceder hacia sus supuestos en lugar de desarrollarse a partir de principios derivados. Al margen de su nefasta vinculación política, el carácter reaccionario de Heidegger tendría que ser vislumbrado a partir de ese interrogante sobre la razón moderna y no, desde luego, a la luz de la folclórica perspectiva vernácula: en esa llamada a la detención, no se trataría tanto del terruño natal, sino del peligro asociado a la conversión de la realidad en objeto de la ciencia. La novedad del “descubrimiento” de Heidegger guarda así relación con el propio anacronismo de “la pregunta por el ser”. Ya en la primera página de *Ser y tiempo*, el lector quizá

pueda encontrar una clave de ese lúcido anacronismo: ¿por qué reiterar tal pregunta –ciertamente como pregunta por el sentido– cuando se supondría amortizada?, ¿por qué, además, presuponer que tal pregunta cayó en el olvido y por qué, finalmente, la llamada filosofía habría en realidad concluido su tarea con Platón y Aristóteles, suponiendo que lo que sucedió después fueron simples modificaciones y retoques a la tarea realmente “griega”? La propia suposición del olvido de la pregunta (Heidegger, 1977: 3), punto de partida de la investigación planteada al inicio de la obra, ya generó de suyo un escenario novedoso, que escondía una decisión respecto a la historia de la filosofía en su conjunto: desde Aristóteles, esta sería “la historia de un olvido”, pero de uno muy peculiar, pues se habría constituido en origen mismo de lo que pudiera llamarse “historia”. Sin aquel olvido, esta no se habría vuelto un acontecimiento decisivo ni adquirido un significado absoluto. Lejos así de la imagen de una historia autoconsciente que se habría ido dando la verdad a sí misma a medida que se desplegaba, la historia se habría desarrollado ocultando su verdad original y a la postre indescifrable, pues nunca podría revelarse. Si la única prueba científica del lenguaje se ofrecería en la coincidencia con una gramática y la única prueba dialéctica de la historia en los resultados de su propia realización (que obviamente tendría que coincidir con la regla establecida de antemano), la (nueva) filosofía de Heidegger se caracterizaría por aludir a lo que no puede ser probado, que precisamente por eso mismo se encontraría, no más allá, en una meta-física solo reconocible lógicamente, sino en un más acá irreconocible. El olvido de la pregunta por el ser habría tenido, así pues, un alcance y una capacidad de transformación inimaginables para el recuerdo consciente –el recuerdo de la pregunta en cuanto tal siempre habría puesto en peligro la continuidad–, pues por su medio se habrían transformado los supremos conceptos de la filosofía en pura trivialidad, paradójicamente como resultado de una operación metafísica, de éxito incuestionable, pero inesperado. En todo caso, ¿cómo pudo volverse la metafísica (ontología) el medio para alcanzar esa trivialización que acabó con el ser? Heidegger alcanza a expresarlo de un modo magistral y decisivo ya en esa primera página de la obra: lo que la filosofía, “... en otro tiempo, mediante el máximo esfuerzo del pensar, fue capaz de extraer de los fenómenos, aunque solo fuera de modo fragmentario y muy preliminar, ahora ya hace tiempo que ha sido trivializado” (Heidegger, 1977: 3). Porque lo que antaño el pensar fue capaz de extraer con esfuerzo del fenómeno no fue, ciertamente, un trozo de su apariencia ni, mucho menos, de su contenido, sino una *interpretación*. Así, cuando a la vista del fenómeno –es decir, a la vista de “lo que hay”–, en aras de comprenderlo y penetrarlo –presuponiendo por otra parte su impenetrabilidad–, la filosofía pensó en algo así como en *eídos* o en *ousía*, o en la dualidad *húle/morphé*, no solo habría puesto en marcha una interpretación, sino un proceso de sustitución del fenómeno por dichos conceptos. A la pos-

tre, acabaría llamándose propiamente “fenómeno” no a lo que originalmente aparece como tal sino a su “sustituto”. Lejos entonces de informar sobre lo que aparece (el fenómeno), los conceptos de *hyle* y *morphé*, por ejemplo, o de *idea* o *ousía* o *substantia*, se volverían ellos mismos los fenómenos a considerar, naturalizando su uso hasta el extremo de su desaparición como meros recursos de interpretación o tentativas de comprender la cosa. El final del proceso se puede resumir en una inédita suplantación de la cosa por su concepto, una suplantación cuyo resultado más notorio no sería solo el olvido de la pregunta por el ser, sino el olvido mismo del ser, de las cosas –los fenómenos–, vueltos definitivamente conceptos. Pero este proceso de sustitución habría sobrevenido como resultado metafísico de la propia investigación sobre el ser, a la postre una pura *conversión*: en su ánimo por comprender y penetrar las cosas, el pensar las habría perdido. La metafísica –la interpretación que parte de una distancia (teoría) para efectuar aquella comprensión de las cosas–, al traducir el ser a su imagen “más allá”, se habría vuelto ella misma el lugar natural de las cosas. Las verdaderas cosas, en su nuevo estatuto, serían los espejos perfeccionados de las defectuosas cosas existentes, que a su vez dejarían de ser reales para convertirse en ejemplos de un original metafísico. De aquel inicial esfuerzo del pensar para extraer “algo” de las cosas se habría derivado la reduplicación de las cosas en otra esfera, más segura y, en todo caso, accesible y menos desconocida. No cabe duda de que una percepción ambigua recorre el elogio inicial de Heidegger por aquel esfuerzo realizado antaño por el pensar, pues lo que comenzó como un descubrimiento de las cosas concluyó como su definitivo funeral. Al preguntarse por el ser, en su búsqueda de un principio imposible por su naturaleza de mostrarse, *Ser y tiempo* no dejaba de entonar al mismo tiempo un réquiem por las cosas. ¿Se propuso entonces como objetivo inicial la obra de 1927 *restituir* las cosas? En ese caso, ¿en qué podría haber consistido tal operación? La pregunta por el ser que se replantea en *Ser y tiempo* no deja de ser, siguiendo un esforzado y complicado desvío por el *Da-sein*, una pregunta por las cosas. Antes, mucho antes de “el fin del hombre” afirmado tiempo después (Foucault, 1974: 373), seguramente a partir de la propia reflexión de Heidegger, este ya habría anunciado la muerte subrepticia de las cosas. ¿No residirá precisamente en este anuncio el carácter revolucionario de la obra, anticipo de todo su proyecto posterior? En ese caso, ¿no consistiría entonces la novedad en anunciar algo obvio?

La desmesura de *Ser y tiempo*, aquello que incluso desbordó la propia pretensión de su autor, no guardó relación así con el descubrimiento de algo nuevo sino con la reiteración de una antigua pregunta. La verdadera novedad sobrevenía de la repetición de un antiguo programa –la pregunta filosófica convertida posteriormente en ontología a partir de Platón y Aristóteles–, pero no tanto por el contenido del programa, a todas luces impracticable en los antiguos tér-

minos, sino por el mismo gesto de replantear la pregunta cuando el programa ya se había cumplido. Desde la primera línea, la obra se hacía consciente de que su objetivo no pasaba por dotar a la filosofía de un nuevo contenido, sino de desmontar en general tal pretensión y atenerse a las consecuencias del vacío que resultara.

Obediente al carácter de toda reiteración, *Ser y tiempo* arrancó con un proyecto cuyo título – *Fundamentalontologie* – recordaba, aunque ya en una extraña dimensión, aquella “filosofía primera” con la que Aristóteles habría inaugurado la posición suprema de la filosofía, como si simplemente viniera a renovarla. A la postre, como se sabe, nada resulta más diferente que una repetición: Heidegger no venía así a repetir diferidamente una pregunta, sino a introducirla de modo calculado, como condición original para exponer el antiguo programa, como si tal programa solo pudiera presentarse justamente *después*. El gesto diferido implicaba así una *corrección* estructural: el doble propósito programático de la obra –la llamada “doble tarea”⁽⁴⁾– se resumiría entonces en reencontrar un principio ajeno al dogma al que se habría reducido la interpretación griega del ser y, solidariamente, en reconocer y exponer el fracaso de dicho dogma, resumido en una determinada formulación de los antiguos proyectos ontológicos (sobre todo, los de Platón y Aristóteles en la antigüedad y Descartes y Hegel en el horizonte moderno). Por medio de un solo gesto –la reiteración de la pregunta por el ser–, *Ser y tiempo* desplazaba así los principales logros de la filosofía, ya naturalizados, para dirigir la atención en su lugar hacia un aspecto previo que solo habría sobrevivido en la profundidad escondida de la propia pregunta y del que, por lo tanto, solo se mostrarían señales, obligatoriamente indefinibles: el ser, para nada resultaría un asunto obvio, sino todo lo contrario. *Antes* que una ciencia de la naturaleza y una ciencia del hombre; *antes*, pues, que la *extensio* y el *cogito*, se encontraría simplemente el ser, del que por otra parte nada se puede decir sin convertirlo a la vez en un tema y, por lo tanto, en el asunto de una ontología que, de formularse, volvería a fracasar en forma de dogma. Aquel aspecto de “fundamental” de la *Fundamentalontologie*, definitivamente no podría repetir de modo mecánico la tarea de una ontología sino desplazarla, remitiendo a aquel “antes” de la ontología⁽⁵⁾, cuyo reconocimiento obligaría además a suprimir, o por lo menos a dejar en suspenso, el papel mismo de cualquier ontología. Porque en ningún caso se trataría de proponer otro fundamento (como podría invitar a pensar el título), sino en reconocer que en lo de “fundamental” juega un papel solidario

(4) “Die Doppelaufgabe in der Ausarbeitung der Seinsfrage” (Heidegger, 1977: IX).

(5) “Ontologisch-sein besagt hier noch nicht: Ontologie ausbilden. Wenn wir daher den Titel Ontologie für das explizite theoretische Fragen nach dem Sein des Seienden vorbehalten, dann ist das gemeinte Ontologisch-sein des Daseins als vorontologisches zu bezeichnen” (Heidegger, 1977: 16).

la supresión de la propia ontología, paradójicamente a partir de un principio del que no podría derivarse deductivamente nada o, dicho con términos más claros: de un principio que, al contrario, hiciera de la propia nada un punto de partida no deductivo, solo reconocible fenomenológicamente⁽⁶⁾.

Resultará claro que la tarea va a desplegarse por un territorio enigmático –oscuridad, indefinibilidad, incomprendibilidad– y de lo que tratará la ontología fundamental no será de resolver el enigma, sino de exponerlo⁽⁷⁾. En el fondo, ¿cómo no iba a resultar novedosa y atractiva una filosofía cuya meta consistía precisamente en exponer un enigma en contraste con una Ilustración cuyo sobreentendido pasaba por diluir cualquiera, principalmente los derivados de la naturaleza (de lo que se encargaría la Física) y del hombre (a cuyos interrogantes debería responder la Antropología, la Psicología y la Historia)? Frente a esa Ilustración, Heidegger entenderá el enigma en clave positiva, con el fin de fijar su propio punto de partida: que efectivamente el ser no es ni puede ser “algo” (un ente), porque su determinación no es la de un *género*⁽⁸⁾, lo que de su investigación excluye a la ciencia. El ser no es nada de eso y, de ser “algo”, sería esa nada opuesta a todo ente. La tarea pasará por explorar esa nada y lo filosóficamente revolucionario procederá de que, con todas las reservas, será una exposición *genuina*, no elaborada a partir de un principio impuesto, sino asumiendo que el único principio posible tiene que coincidir con el punto de partida de la investigación, que Heidegger sitúa en el *fenómeno*. Este término adquirirá, en consecuencia, un estatuto inédito y a la vez desconcertante, pues por tal cabrá entender solidariamente tanto la manifestación de algo como su mismo *manifestarse* (un *fondo* que no puede aparecer)⁽⁹⁾. Con lo que en ningún caso podrá ser identificado el fenómeno es con el objeto – que se presenta como algo cerrado, siempre dependiendo de un sujeto –, sino, al contrario, con un tránsito en el que la posición de partida nunca puede quedar rebasada en la posición de llegada. El fenómeno será comprendido justamente como el lugar donde se manifiesta ese encuentro, siempre litigioso, entre la meta (que es lo primero que aparece: la manifestación) y el origen (que es lo que nunca aparece: el manifestarse). En ese mismo sentido, el fenómeno remite de suyo a un no-lugar, que no ocupa por lo tanto espacio ni territorio localizable alguno,

(6) “...weil es in der Beantwortung der Frage nicht um eine ableitende Begründung, sondern um aufweisende Grund-Freilegung geht.” (Heidegger, 1977: 11).

(7) “Sie macht offenbar, dass in jedem Verhalten und Sein zu Seienden als Seiendem a priori ein Rätsel liegt” (Heidegger, 1977: 6).

(8) “Aber die ‘Allgemeinheit’ von ‘Sein’ ist nicht die der Gattung” (Heidegger, 1977: 4).

(9) “Was ist es, was in einem ausgezeichneten Sinne ‘Phänomen’ genannt werden muss?... Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, dass es seinen Sinn und Grund ausmacht” (Heidegger, 1977: 47).

definido más bien como ámbito o apertura en el que las cosas (los entes) tienen lugar y se manifiestan. A este no-lugar, frente a los lugares que ocupan los entes, es a lo que Heidegger nombrará como *Da-sein* (Heidegger, 1977: 16). Bajo este término, y su correspondiente sentido, se comprenderá la diferencia estructural entre ser y ente que surge como consecuencia de reiterar extemporáneamente la pregunta por el ser, una pregunta de la que ni siquiera la *Fundamentalontologie* podrá ofrecer una respuesta, porque eso conllevaría liquidar la diferencia o haber hecho cierta la ecuación que igualaría al ser con lo ente. Toda “la filosofía de Heidegger”, suponiendo que resulte adecuada esta fórmula, depende de esta diferencia que encuentra su origen en el *Dasein*. Pero de ella, en consecuencia, no podrá seguirse tampoco la posibilidad de *definir* el ser como diferencia, porque en relación con el ser lo que también habría quedado suspendido es la misma operación de definir. Ciertamente tampoco cabría una “ontología de la diferencia”.

Por todo lo dicho, *Ser y tiempo* se desarrolla en un marco muy resbaladizo y en un tiempo extraño a semejante investigación: ¿cómo, en efecto, atender contra aquellos conceptos metafísicos, por derivados que sean, si por otra parte son los únicos desde donde pensar? La tarea no podría pasar, en consecuencia, por sustituir unos conceptos por otros, sino por reencontrar la originalidad de los que hemos hecho nuestros. No hay por lo tanto en la obra, como se acaba de decir, un intento por reivindicar una nueva ontología, pese a la ampulosidad retórica del título *Ontología fundamental* (Heidegger, 1976: 380), sino por desmontar cualquiera, a sabiendas de la situación desde la que se desmonta, que no es otra que la de la propia ontología trivializada en el uso generalizado de unos conceptos metafísicos que se han vuelto de uso común, convirtiendo de paso lo singular en universal. El peligro de semejante desguace se puede hacer evidente por medio de una imagen: desmontar desde dentro y pieza a pieza la casa en la que uno se encuentra en busca de su origen no solo conlleva el peligro de que todo se desmorone y nos aplaste, sino de quedarnos sin casa: la búsqueda del origen conllevaría arruinar la propia casa y quedar expuestos a la intemperie. Pero el resultado de la tarea filosófica no consistiría tanto en una demolición de esta naturaleza sino en el descubrimiento de que ya nos encontrábamos a la intemperie en el medio de aquellos conceptos (aquella ontología) que parecían ofrecer tanta seguridad. La incertidumbre y el peligro no procederían entonces de la falta de un proyecto filosófico futuro, que implicara quedarnos sin filosofía, sino de la seguridad propiciada por un pasado conocido pero hueco, resultado de haber convertido el hogar en un territorio trivializado en el que lo metafísico habría pasado a ser considerado simplemente como lo inmediato. Esta última conversión no dejaría de ser el resultado final del cuento ontológico.

Segunda parte

En la misma pretensión de remover la filosofía de su tradición se esconde en *Ser y tiempo* una vocación de final, como si en este caso ambas facetas fueran solidarias: remover, en efecto, no significa “renovar”, sino más bien desplazar, mudar la posición, justamente porque algo ha mostrado señales de haber llegado a un final. Pero en la declinación, ocurre que son diversos los modos de entender un “final”. Fiar la propia continuidad de la filosofía a un principio sin contenido ni territorio alguno constituye uno de esos modos, además de naturaleza muy inquietante: ¿de qué tipo de “principio” – el *Dasein* – puede tratarse si de entrada queda excluido cualquier significado substantivo y cualquier certeza? Esta exclusión ya situaba de golpe el proyecto filosófico en marcha fuera del “principio moderno”⁽¹⁰⁾, frente al cual Heidegger opuso de modo tentativo el carácter existencial del *Dasein*⁽¹¹⁾, que de modo implícito apuntaba a un sentido exclusivamente temporal: ya no se trataría de encontrar un principio deductivo y de naturaleza teórica, a partir del cual se pudiera derivar la verdad como si esta fuera resultado de un proceso, sino de reconocer que un principio solo puede llamarse tal por el hecho de ser, esto es, en los términos de aquel intento de 1927, porque existe. Por eso tampoco puede entenderse el proyecto existencial como reemplazo de aquella certeza moderna, porque la naturaleza de lo que en ambos casos cabe entender por “principio” es radicalmente distinta. En nuestro caso, la pregunta tiene que decir: ¿en qué consiste un principio que no tiene más significado que el de “existir” (esto es: que no tiene significado)? Más allá todavía, ¿qué decir de un principio que se encuentra permanentemente expuesto a la recurrente posibilidad de dejar de ser, porque le resulta inherente la nada⁽¹²⁾? Tal posibilidad remitía sin duda a un vago sentido del tiempo, lo que a su vez excluía cualquier certeza homologable a la del *cogito* cartesiano: si a este, definido como lugar seguro (*substantia*), le cabía soslayar toda duda –justamente porque nada le puede acaecer–, el *Dasein* reinaba en el territorio de la misma nada, sujeto de un proyecto nunca concluido, caracterizado por la inseguridad, la caída y la muerte. Como figura filosófica, pues, el análisis del *Dasein* solo podría tener un carácter incompleto y provisional (Heidegger, 1977:

(10) Son diversos los que pueden considerarse principios modernos, pero por encima de todos aquel que identifica el *cogito* con la *certitudo*.

(11) “*Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz*” (Heidegger, 1977: 16).

(12) “*Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts*” (Heidegger, 1976: 115). En *Qué es metafísica* (1929), en la estela de *Ser y tiempo*, Heidegger hace todavía más explícito el vínculo entre “existir” y “desistir” (*nichten*, según nuestra traducción): la nada (dejar de ser, desistir) no funciona como concepto contrario de lo ente “sino que pertenece originariamente al propio ser” (Heidegger, 2000: 102). Vid. Leyte, 2005: 170.

23) – en coherencia con el sentido de “proyecto”–, que de antemano no controla nada, se encuentra permanentemente afectado y, en general, inmerso en una situación *impropia*. De la descripción de tal principio puramente *situacional*, con todo, es de la que se encargará nada menos que aquella *Fundamentalontologie*, de título tan rimbombante. Resultará obvio, como se ha dicho, que “fundamental” ha modificado su sentido tradicional al llegar a este punto: muy lejano parece del empeño de Kant por encontrar para la filosofía “el seguro camino de la ciencia” (Kant, 1978: B XV). Frente a tal empeño, Heidegger pareció reivindicar, al contrario, una inseguridad *fundamental*, que sin embargo no deja de guardar una similitud con la apuesta de Kant: no inventarse un principio, sino reconocerlo en su mismo punto de partida (el hecho de ser), por inseguro y provisional que pueda mostrarse este. Definitivamente, después de Kant y el Idealismo, la filosofía ya habría abandonado el formato de la ciencia, orientándose por una vía que por fin la devolvería a sus comienzos: lo que pueda significar “ser” no se encuentra en absoluto sabido⁽¹³⁾, sino más bien al contrario: el reconocimiento del *Dasein* como principio estructuralmente provisional no viene más que a atestiguarlo. Desde una perspectiva metodológica, en su ánimo de evitar cualquier “principio” sobreentendido, la dificultad de Heidegger no residió simplemente en identificar el principio con el “punto de partida de la investigación”, sino en que este no resultaba ingenuo, porque ya venía definido por la trivialización de una comprensión del ser a la que paradójicamente se había llegado, sin tener memoria de ello, desde la más alta expresión filosófica, es decir, desde principios filosóficos extraños a cualquier punto de partida. Lejos así de revelarse como una trivialidad ingenua, esta resultaba ya derivada, caída de una altura imposible de reconocer a primera vista. El inherente intento de desmontar aquel proceso en el cual se llegó a trivializar el ser por medio de grandiosas teorizaciones se convirtió también, de esta manera, en paso necesario de la investigación⁽¹⁴⁾, pues solo se atisbaría el origen si en su búsqueda se lograba traspasar a contracorriente aquella “historia de la ontología” que había conseguido fijar una abierta inseguridad inicial –el ámbito de lo que hay– a una seguridad trivial. Tal recorrido a contracorriente, por otra parte, nunca nos devolvería a un lugar original –el del perdido ser–, sino al reconocimiento de la trivialidad como el propio origen del que partir, por vacío y uniforme que

(13) “Denn offenbar seid ihr doch schon lange mit dem vertraut, was ihr eigentlich meint, wenn ihr den Ausdruck ‘seiend’ gebraucht, wir jedoch glaubten es einst zwar zu verstehen, jetzt sind wir in Verlegenheit gekommen”. Con esta cita del *Sofista* de Platón (244a) da comienzo *Ser y tiempo*, constituyendo la declaración principal que servirá de introducción y guía de su propia obra: la ignorancia respecto a lo que signifique “ser” – esa es la reivindicación de Heidegger– es más actual que nunca.

(14) “Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie” (Heidegger, 1977: 27).

sea, o precisamente porque es vacío y uniforme⁽¹⁵⁾. En cualquier caso, metodológicamente considerado, la tarea se volvía de lo más difícil, porque todos los factores –la identificación del principio con algo tan extraño al concepto como la existencia; la conceptualización previa que ha predeterminado cualquier comprensión inicial, pasando incluso por encima de qué implica la propia comprensión y, finalmente, tomar como punto de partida una trivialidad uniforme, obligada a convertirse en origen– no resultaban para nada inicialmente fiables, al menos según el criterio indudable que debería regir la elección de cualquier principio. Pero es que –seguramente respondería Heidegger– con lo de *Dasein* no se trataba de *cualquier* principio, sino de uno muy extraño: punto de partida no impuesto ni deducido –simplemente encontrado–, pero a la vez nada ingenuo, del que resultaba imposible restar su propia comprensión naturalizada y trivial. Otra cuestión es que a este principio se le pudiera reconocer una señal única respecto a cualquiera de la tradición filosófica (que siempre se encuentra a resguardo de cualquier eventualidad existencial): la posibilidad de cuestionarse e incluso de suprimirse a sí mismo. Era la propia vulnerabilidad de lo que Heidegger reconoció como *Dasein* donde paradójicamente residiría su originalidad y su poder.

Lo demás resulta bastante sabido: el *descubrimiento* completo del principio tenía que pasar por una investigación sobre la existencia⁽¹⁶⁾ que excluyera cualquier significado: incluso la determinación conceptual “hombre” y sus consecuentes derivadas antropológicas tendrían que mantenerse en suspenso. Cómo proceder a partir de tal “suspensión” significativa se volverá, de nuevo, un hallazgo de primer orden, como si en este caso el tema del ejercicio filosófico coincidiera con el método, que no podrá resultar exterior ni ajeno al propio momento de la búsqueda –de ahí lo de “fenomenológico” frente a “deductivo” (Heidegger, 1977: 11)–. La dificultad vuelve a hacer acto de presencia: ¿qué se puede decir con tales restricciones? La expresión de *Ser y tiempo* alcanzará en este apartado tal grado de refinamiento y excelencia que dejará situada la obra a la altura de las grandes expresiones pasadas de la filosofía, que se caracterizaron por un decir sin asidero previo al que recurrir.

Pero es que incluso la obra de 1927, frente a sus predecesoras, jugó con una profunda desventaja, que todavía la situaba en un punto más expuesto: no gozar del carácter de pionera (se trata ya de la exposición de un “final”, como se ha dicho) ni, por lo tanto, poder proceder de modo ingenuo, sino al contrario a

(15) A ese “origen del que partir” se le puede llamar “nihilismo”. Pero nihilismo no entendido como una teoría que oponga la nada al ser de las cosas, sino como afirmación de la trivialidad y uniformidad de las mismas: “nihilismo” no significa que no haya nada, sino que “todo es igual”.

(16) “*Die ontologische Analytik des Daseins als Freilegung des Horizontes für eine Interpretation des Sinnes von Sein überhaupt*” (Heidegger, 1977: 21).

la vista de un grandioso pasado, que a la postre se volvía el impedimento más grave para pensar⁽¹⁷⁾. En realidad, habría que convenir que el registro “literario” de la obra en general, quizá como consecuencia de su propio propósito, tuvo que adoptar, de modo calculado y por eso mismo artificioso, un cierto tono naïf para su puesta en escena: de uno u otro modo, la exposición tuvo que hacer como si se pudiera partir de cero (aunque fuera obvio que tal “cero” estuviera lleno de tradición). En efecto, como ya se ha dicho, el “ingenuo” punto de partida donde habría de comenzar el análisis es el horizonte naturalizado de los conceptos metafísicos; es decir, no una Metafísica, cuya edificación sería relativamente fácil dejar de lado, sino la interiorización de un modo metafísico de representarse el mundo y hacerlo propio (que justamente será el que venga a definir, según mostrará la propia obra, el modo impropio), o lo que es lo mismo, como se viene diciendo: un punto de partida que se caracteriza porque el ser mismo se ha trivializado. Pero el problema, con todo, continuará siendo el aludido en nuestra imagen: cómo comenzar a construir una casa cuando ya nos encontramos dentro de ella, sin poder salir. A lo largo de su desarrollo, *Ser y tiempo* se hace absolutamente consciente de este problema y procede en consecuencia: la obra tal como quedó definitivamente cerrada, no se sabe si provisional o definitivamente cerrada (y esa no es una cuestión menor), quedó articulada a su vez como una repetición en dos secciones⁽¹⁸⁾. Si en la primera de ellas se llevó a cabo una descripción fenoménica del *Dasein* “tal como se encuentra” –en definitiva, en el horizonte naturalizado de la metafísica–, en la segunda se revisará aquel análisis a la luz de sus resultados, en busca de su propia consistencia. Como conclusión se advertirá que no se da tal consistencia en la descripción, sino más bien una disparidad. Pero lo que acabará resultando claro es que sin “repetición”⁽¹⁹⁾ no hay obra, no hay *Ser y tiempo*, aunque esta repetición tenga a su vez dos sentidos: el núcleo y la estructura de la obra organizada como sucesión de dos secciones, refleja a su vez el modo en que la obra en su conjunto repitió aquel “principio” griego. Porque –y este procedimiento nos acercaría al mismo problema del comienzo pensado por Hegel– un asunto es cómo aparece la identificación de “principio” y “punto de partida” al inicio, en la primera sección (por así decirlo, antes de comenzar la investigación, cuando se supone el *Dasein* y se emprende su descripción), y otro cómo, a raíz

(17) Así se entiende que del proyecto general de la obra, tal como quedó formulado en su Introducción, como “solución” también formara parte la tarea de una “destrucción de la historia de la ontología” (vid. nota 14), por lo demás profundamente artificiosa en su enunciado, pero sobre todo en su pretensión de eliminar cualquier sobreentendido.

(18) Para la problemática de la división de *Ser y tiempo* en secciones resulta imprescindible la interpretación de F. Martínez Marzoa en su libro *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid, 1999, 31-32.

(19) “... die Frage nach dem Sinn von ‘Sein’ zu wiederholen” (Heidegger, 1977: 6).

del resultado de aquella investigación, el principio –el sentido– puede aparecer descubierto, a saber, reconocido como anterior al propio punto de partida (segunda sección). Después de lo dicho sobre el “principio moderno”, resultará también claro que tal “anterioridad” del sentido cae muy lejos de aquel significado de *a priori* que resultaba garantía de lo que viniera después (*a posteriori*): lejos de garantizar la seguridad, esta anterioridad revelará, al contrario, la definitiva inseguridad y ausencia de certeza de la que se parte y a la que se llega. La articulación de la obra en dos secciones aparece, así, como la consecuencia necesaria de un reconocimiento previo: no solo que el principio no se puede elegir ni preparar a demanda, sino a la postre que tampoco se puede reconocer sin más en el punto de partida encontrado, toda vez que este punto de partida es ya resultado de la mentada naturalización, imposible a su vez de ser reconocida como derivada sin que medie un análisis. En todo caso, la pregunta por la división de la obra escrita en dos secciones, que aquí se hace equivalente a la propia reiteración de la pregunta por el ser que guía la obra en su conjunto, tendría obviamente que rezar así: ¿qué principio se busca? Después de lo dicho, solo una respuesta resultará posible: “el que se encuentre”. Porque, ¿qué legitimidad tendría la investigación si en su primera parte, cuando principio y punto de partida tienen que coincidir, se supiera ya cuál iba a ser el resultado de la segunda? En ese caso, todo sería un montaje y la supuesta teoría –generar una distancia a partir de la cual se pudiera vislumbrar lo que está en juego–, un disfraz que viniera a disimular el falso procedimiento. No existe inconveniente teórico alguno en que “se elija” un principio a partir del cual se deduzcan determinados resultados según determinadas reglas derivadas del propio principio, pero eso no es filosofía. Eso es lo que modernamente se llama “ciencia”, cuya efectividad procederá precisamente de la libertad para elegir un principio. La filosofía, en cambio, no tiene tal libertad de elección, por lo menos en lo relativo a su procedimiento, pero en cambio resulta superior desde el momento en que presupone aquella libertad como verdaderamente original y anterior al momento de la elección, por lo tanto no solo como una mera característica metodológica. Porque si se entiende exclusivamente de esta última manera, o incluso en términos morales, como caracterización específica de la esfera humana, al modo en que por ejemplo la entendió buena parte de la filosofía moderna, el propio significado de libertad ve limitado su alcance filosófico. Libertad en Heidegger⁽²⁰⁾, en cambio, solo podrá determinarse a partir de la noción misma de existencia y de su ausencia de significado, porque no remite a una abstracción, sino a la misma constitución del ser-posible, que

(20) La comprensión completa del referido sentido de “libertad” quedará definitivamente expuesto en el opúsculo “*Vom Wesen der Wahrheit*”, de 1930, especialmente en su punto 4. “*Das Wesen der Freiheit*”, (Heidegger, 1976: 187-191).

no se encuentra determinado de antemano. De ahí sí que se podrá derivar su dimensión moral, cuya legitimidad siempre habrá que buscarla antes.

Esa repetición metodológica a partir de dos secciones que estructura la obra de 1927 guarda a su vez una relación con el mismo modo de entender la existencia: bien de modo impropio, lo que esencialmente significa haber entendido que la existencia está dotada de un significado previo que la rige (un determinado contenido); bien de modo propio, que esencialmente significará, por el contrario, partir de que la existencia no tiene mayor sustento que esa libertad ligada a la pura posibilidad de ser propio o impropio. Si la primera sección de *Ser y tiempo* desarrolla una descripción a partir de la situación impropia, que es la situación inicial en la que, por otra parte, siempre nos encontramos, caracterizada sobre todo por no ponerse en cuestión principio alguno, la segunda se inicia a partir del resultado de aquel análisis impropio, que se reconoce como incompleto, pero sobre todo por haber presupuesto que la cotidianidad era original. En la obra se acabará preguntando cómo puede ser original un sobreentendido, cuya naturaleza es de suyo siempre derivada.

En todo caso, la cuestión clave residirá en la justificación de la repetición planteada ya dentro de la obra, que Heidegger reconoce justo al inicio de la segunda sección (Heidegger, 1977: 307). Allí no se tratará de completar la investigación poniéndose a buscar un principio, sino de reconocer que tal principio ya se encontraba en la descripción inicial (primera sección), aunque allí no tuviera relevancia. Porque el principio, para serlo de modo genuino, no puede remitir a algo que no estuviera ya, o que estuviera escondido. Al contrario, el principio solo puede responder a lo que era la propuesta inicial del proyecto: la búsqueda del *sentido* del ser, y el sentido nunca es algo, sino el fondo desde el cual se comprende algo. El sentido ya *estaba* al inicio –constituyendo el propio inicio y todo lo que se pudiera decir de él–, también como fondo de esa existencia impropia (sobre todo allí), pero se hará relevante, a partir de la propia diferencia impropio-propio, introducida como resultado del análisis de la cotidianidad del *Dasein*, que pondrá de manifiesto que *Dasein* significa propiamente “final” (único significado que lo convierte en temporal): si la existencia resulta impropia es precisamente por resistirse a ser tomada de forma completa y cerrada (finita), sin recabar en que esa es su constitución. Por otra parte, “final”, como corresponde a su propia vocación de futuro, es lo que de ninguna manera puede aparecer antes, de ahí que se entienda la impropiedad como una señal estructuralmente tan relevante (y positiva) como la propiedad –la propiedad es lo que es justamente negativo–. Lo natural y cotidiano es precisamente que, en su libre juego no vinculado a nada, la existencia impropia se pretenda *continua* y se reconozca a sí misma como la eterna posibilidad de estar eligiendo, sin asumir que la posibilidad misma de elegir reside en un *defecto* fundamental, que a la vez constituye la suprema señal de su condición,

que es tener final. Fruto de la descripción fenomenológica, la muerte⁽²¹⁾ se revela, de este modo, como lo que define la existencia de modo propio, como su condición, aunque la existencia se resista a esa posibilidad definitiva, o precisamente porque se resiste. La muerte, como condición misma del principio (el sentido) ya estaba ahí, al comienzo del análisis, en la primera sección, pero sin aparecer ni hacerse relevante. Fue solo la repetición del análisis (segunda sección) a la luz de la descripción inicial –luz que puso de manifiesto que, mientras existe, el *Dasein* no es completo– lo que permitió comprender como sentido, es decir, como principio, a la temporalidad, de la que la cotidianidad solo sería su forma impropia (justamente aquella que no quiere reconocerse como ser-final). La conciencia de un ser continuo ajeno a la temporalidad, que caracteriza a la subjetividad, se revelará, de este modo, expresión de una impropiedad radical.

Resulta revolucionario, ciertamente (pero en este caso, como ya se sugirió al comienzo de estas líneas, también reaccionario), que el principio encontrado a partir del análisis –un principio que ya se encontraba inicialmente en el punto de partida, pero no reconocido–, del que a la postre dependería todo, remita a la muerte, y resulta inquietante que aquella existencia que solo se puede caracterizar desde la libertad encuentre a su vez su explicación real y su propio significado en la misma realidad de la muerte, una realidad, por otra parte, que no puede ser identificada con un hecho, sino con una condición. Pero en esta misma medida, resulta no menos inquietante que la propia ciencia, como actividad señalada del *Dasein* (igual que otras actividades esenciales, como por ejemplo la política y el arte), encuentre su principio en la mortalidad. Esta no viene a añadir nada a nuestro conocimiento, porque no es un contenido, pero sí a descubrir su condición, pasada generalmente por alto. Es a la luz de esta condición como el propio continuo (infinitud) aparece como fenómeno, para nada decisivo, por mucho éxito de que goce. La temporalidad no es más que el reconocimiento, que siempre se pretende soslayar, de que el *Dasein* o *ser-ahí* es un ser de futuro, porque siempre actúa *previando*, aunque de esa previsión siempre excluya aquello que precisamente define y da sentido a la propia previsión: la muerte.

Es este reconocimiento el que hace de *Ser y tiempo* la obra filosófica que de modo más genuino *repite* lo que lejanamente podemos entender por “Grecia”, al margen de la loa a esos imperecederos logros griegos –la lógica, la ética, la física, la política, incluso la metafísica–, que exclusivamente son el resultado de aquella forma trivializada de plantear la pregunta por el ser, a saber, presuponiendo una respuesta significativa que pudiera de ese modo dar por amortizada la pregunta. La repetición de la pregunta por el sentido del ser y

(21) “*Das mögliche Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode*” (Heidegger, 1977: 314).

su respuesta provisional –la temporalidad–, que resulta del reconocimiento de la muerte como posibilidad misma de la existencia (y, por lo tanto, como carácter estructural del propio *Dasein*), constituye de ese modo la reiteración no ingenua de Grecia.

Arturo Leyte es Catedrático de Filosofía en la Universidad de Vigo. Especialista en Estética y en Filosofía del Idealismo Alemán. Ha publicado numerosos trabajos centrados en la hermenéutica, el idealismo, la filosofía griega y, en general, la estética. Editor y traductor de Schelling, Hölderlin y Heidegger.

Referencias bibliográficas

- AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Madrid 1974.
FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*, Siglo veintiuno, México 1974.
HEIDEGGER, M. *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid 2000.
HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. In: *Gesamtausgabe*, 2. Francfort del Meno 1977.
Hay traducción al español de J. Gaos (F.C.E., México, 1951) y Jorge Eduardo Rivera (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998).
HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. en: *Gesamtausgabe*, 9. Francfort del Meno 1976.
KANT, I., *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid 1978.
LEYTE, A. *Heidegger*. Alianza Editorial, Madrid 2005.
MARTÍNEZ MARZO. *Heidegger y su tiempo*, Akal, Madrid 1999.

A Retórica no Curso de Verão de 1924 e seu esquecimento posterior por Heidegger

Edgar Lyra

Introdução

É uma satisfação muito grande participar deste *Liber Amicorum* da filósofa Irene Borges-Duarte. É uma vida dedicada à filosofia, à fenomenologia e ao pensamento de Martin Heidegger o que ora se celebra.

Minha escolha para esta homenagem se concentra em realizações muito recentes e se configura, como muito caro a Heidegger e à homenageada, “ocasião para mais pensar”. Borges-Duarte reuniu artigos e preleções sob o título *Cuidado e Afetividade em Heidegger e na Análise Existencial Fenomenológica* (2021), todos relacionados com o tema da afetividade, que ela retraza a Agostinho de Hipona, e que, como aqui se tentará complementarmente mostrar, dialoga muito direta e produtivamente com a noção retórica aristotélica de *pathos*⁽¹⁾.

(1) Cf. “A Afetividade no Caminho Heideggeriano”, in Borges-Duarte 2021. A autora acolhe como primeira ocorrência fiável do termo *Befindlichkeit* na obra de Heidegger a conferência “*Der Begriff der Zeit*”, publicada no volume homônimo, GA 64. É todavia discutível que essa seja cronologicamente a primeira ocorrência. Segundo o editor F.-W.von Herrmann, essa conferência foi proferida em 25 de julho de 1924. O tratado que com ela compõe o volume, onde o termo é várias vezes declinado, a menciona em sua terceira seção, sendo portanto a ela posterior (cf.: 127). O curso de verão reunido no GA 18, por sua vez, vai de 1 de maio a 31 de julho de 1924. A primeira aparição do termo *Befindlichkeit* se dá logo na primeira aula/parágrafo, junto com *Zustand*, como sugestão de tradução do verbete *pathos*, elencado no livro Delta da *Metafísica*. Borges-Duarte remete, no entanto, a construção do conceito em epígrafe ao ano de 1921, nomeadamente aos estudos sobre Agostinho reuni-

Embora a afetividade perpassasse toda a obra do filósofo de Messkirch, como bem mostra o livro mencionado, o mesmo não se dá com sua leitura da *Retórica* de Aristóteles. Não obstante a originalidade e potencial importância dessa leitura, fato é que ela ficou restrita ao curso de verão ministrado em 1924, em Marburg, com o título de *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA 18). Excetuando a lapidar menção feita no parágrafo 29 de *Sein und Zeit* (GA 2), analisada mais adiante, as interpretações então avançadas seguiram apenas implícitas nos textos posteriores, como se o próprio Heidegger padecesse de um *esquecimento da retórica* ou relativizasse sua importância – primeiro no bojo da analítica existencial da compreensão e, mais tarde, em sua atenção à história, à linguagem, à topologia do ser.

Publiquei eu mesmo em 2021 o livro *O Esquecimento de uma Arte – retórica, educação e filosofia no século 21*, onde trabalhei em uníssono com alguns entendimentos heideggerianos da *Retórica*. Mas, movido por prioridades postas pela atual hegemonia tecnológica, não tive ocasião de lá explicitar em mais detalhe minha dívida com essas leituras, tampouco delas separar minhas próprias compreensões da *Retórica*.

A ocasião deste *Liber Amicorum* se oferece, assim, como oportunidade ímpar para os primeiros passos de uma exploração que, com sorte, pode abrir veredas interpretativas no sertão heideggeriano, sobretudo a uma filosofia às voltas com o fim da metafísica, com seu acabamento técnico e, mais recentemente, com as discursividades digitais. Como se verá, a *afetividade* tem lugar insigne nessa empreitada, apenas que nela voltada para as possibilidades de transformação retórico-filosófica das nossas relações com os outros e, por aí, com o mundo e o ser.

A Retórica em Ser e Tempo

É muito conhecida a passagem abaixo citada:

Não é por acaso que a primeira interpretação dos afetos, legada e conduzida sistematicamente, não seja tratada no âmbito da “psicologia”. Aristóteles investiga as *pathé* no segundo livro da sua ‘Retórica’. Contrariamente à orientação tradicional do conceito de retórica como uma espécie de ‘disciplina’ – esta tem que ser apreendida como a primeira hermenêutica sistemática da convivência cotidiana com os outros.

dos no GA 60 – *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Mais importante que a cronologia é, enfim, a compreensão da novidade introduzida por Heidegger na abordagem dos afetos. À recuperação feita por Borges-Duarte no sítio indicado, acrescento neste ensaio a relação do mesmo conceito com a *Retórica* de Aristóteles, não me parecendo que sejam conflitantes essas duas recuperações, mas complementares. Sobre os termos gregos, que doravante se multiplicarão, a opção neste texto é transliterá-los conforme as regras usuais, todavia sem a indicação dos acentos e espíritos.

A publicidade, como modo de ser do impessoal (cf. §27), tem não apenas o seu estado geral de ânimo, mas necessita desses afetos e os põe a seu favor. O orador fala a partir deles e indo ao seu encontro. Ele necessita de entendimento das possibilidades afetivas para despertá-las e dirigi-las de modo correto (Heidegger, GA 2: 184-185)⁽²⁾.

Essa menção à *Retórica* é, entretanto, no mais das vezes percebida como mera indicação dos esforços históricos precedentes à *Befindlichkeit* de libertação dos afetos do campo da psicologia, sem atenção ao fato de que as *pathe*, no tratado aristotélico, se relacionam diretamente ao ser-com-os-outros. Não foram poucos os pensadores, dos quais Hannah Arendt é exemplo notório⁽³⁾, que enxergaram em *Ser e Tempo* um déficit político motivado pela preocupação precípua com a existência individual e sua singularização. Mesmo quando o ser-com-os-outros vem para o centro da cena, é o eixo autenticidade-inautenticidade que estrutura a análise. A relação pública e impessoal com o mundo é mais geralmente entendida como alienante, desviando o *Dasein* das suas possibilidades mais próprias de existência.

Heidegger decerto acha lugar em *Ser e Tempo* para o relacionamento autêntico com os outros, mas essa é muito mais uma preocupação ética e existencial que *retórica* e *política*. Só posteriormente ao período da ontologia fundamental, quando ele se volta para o estofado histórico do mundo no qual o *Dasein* já sempre se encontra lançado, é que as *Grundstimmungen* ganham contornos “macropolíticos”. Passa então a ser importante pensar sobre os afetos histórico-ontologicamente dominantes e suas possibilidades de darem ensejo a alguma transformação mais importante da relação do *Dasein* com o mundo, quicá engendrando um “outro início”. É verdade que a *linguagem* ganha centralidade nesse movimento, mas não numa acepção *retórica*. Enfim, como esta última é geralmente pensada em termos puramente instrumentais, mesmo manualescos, da ordem da hábil persuasão, do esforço para promover efetivas mudanças de opinião em públicos definidos, a sobrevida da *retórica* na senda heideggeriana de pensamento do ser é em si mesma objeto de atenção modesta da comunidade dos seus leitores⁽⁴⁾.

(2) Tradução minha de: “*Es ist kein Zufall, daß die erste überlieferte, systematisch ausgeführte Interpretation der Affekte nicht im Rahmen der »Psychologie« abgehandelt ist. Aristoteles untersucht die pathe im zweiten Buch seiner »Rhetorik«. Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem ‘Lehrfach – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden. Die Öffentlichkeit als die Seinsart des Man (vgl. § 27) hat nicht nur überhaupt ihre Gestimmtheit, sie braucht Stimmung und »macht« sie für sich. In sie hinein und aus ihr heraus spricht der Redner. Er bedarf des Verständnisses der Möglichkeiten der Stimmung, um sie in der rechten Weise zu wecken und zu lenken.*”

(3) Cf., por exemplo, “O que é a Filosofia da *Existenz*?”, in Arendt 1993: 15-37.

(4) Exceções podem ser encontradas em coletâneas como a organizada por Gross e Kemmann 2005 – *Heidegger and Rhetoric* –, e em artigos avulsos com os de Oele 2012, Escudero 2013 e 2017, e Canzonieri 2017.

Seja como for, é nesse preciso sentido que as leituras do curso de 1924 podem fazer diferença. Somente deslocando a retórica do seu vezo instrumental é que ela pode ter alguma relevância para as demandas do Heidegger tardio, por exemplo, para a tarefa de colocar mais sóbria e seriamente em questão o enquadramento técnico (*Gestell*) que ameaça reduzir todas as possibilidades de ser às cifras do controle, da eficiência, da vontade de poder.

O panorama geral do curso de verão de 1924

Como evidenciado pelo seu título – *Conceitos Fundamentais da Filosofia Aristotélica* – o curso de 1924 não versa especificamente sobre retórica⁽⁵⁾. Heidegger estava então às voltas com uma interpretação tão grega quanto possível da filosofia aristotélica, comprometida com o contexto original de emergência dos seus conceitos. O termo usado para qualificar esse compromisso é de difícil tradução em língua portuguesa: *Bodenständigkeit*⁽⁶⁾. A ideia era remeter os problemas a que os conceitos aristotélicos faziam frente ao seu solo histórico-linguístico de surgimento, chegando Heidegger, provocativamente, a qualificar como “filológica” a sua restituição⁽⁷⁾.

Esse registro é importante por ajudar a compreender o deslocamento hermenêutico através do qual a retórica surge no correr das aulas, deslocamento nodal para a ressignificação aqui em pauta. Como que numa dobra sobre si mesma, a investigação se volta para a conceitualidade (*Begrifflichkeit*) do *Dasein*, isto é, para nossa capacidade estrutural de formação de conceitos. Prefigura-se nessa dobra o caminho que leva em *Ser e Tempo* à clássica distinção entre *Zuhandenheit* e *Vorhandenheit*, a primeira indicação dando conta da lida instrumental com os entes com que o *Dasein* convive, e a segunda com os recortes e enfoques que têm nos conceitos as suas formas mais acabadas ou definidas.

Heidegger tem em mira nesse momento o *logos* em sua relação com o *orismos*, demarcação de contornos que originará as ideias de definição e conceitualização de que posteriormente se serve a lógica – estoica, medieval ou kantiana. A retórica comparece no curso como caminho de restituição de uma *cotidianidade essencialmente negociada através da fala*, no seio da qual, a discutir por quais movimentos, vão florescendo os conceitos e as ciências.

Mas, são os deslocamentos assim operados, no que afastam a retórica da acepção instrumental-persuasiva que lhe estreita os horizontes, que aqui nos interessam. Heidegger escreve que “o sentido original da retórica há muito desapare-

(5) Segundo Mark Michalski, editor do GA 18, essa obra teve o título provisório de *Aristoteles: Rhetorik* no plano inicial das *Gesamtausgabe*. Vale ler o esclarecimento à página 405.

(6) Os norte-americanos Metcalfe e Tanzer o traduzem por *indigenous character*.

(7) Mark Michalski contribui para a coletânea de Gross e Kemmann 2015 com o capítulo “Hermeneutic Phenomenology as Philology”: 65-80.

ceu”, contrapondo em itálico que “*a retórica não é senão a explicitação do Dasein em sua concretude, é a hermenêutica do Dasein propriamente dito*” (GA 18: 110)⁽⁸⁾. Diz ainda:

Deve-se ter plenamente presente o fato de que os gregos viviam no discurso e, a partir disso, simultaneamente considerar: se o discurso é a possibilidade própria na qual o *Dasein* joga sua sorte, concretamente e no mais das vezes, então esse falar é também a possibilidade direta do *Dasein* se enredar numa tendência peculiar sua de primeiro e ao sabor da moda desandar a tagarelar, e a partir daí se deixar guiar (Heidegger, GA 18: 108)⁽⁹⁾.

Ainda mais impressionante é a afirmação: “No tempo de Platão e Aristóteles o *Dasein* estava tão tomado pela tagarelice, que isso requereu integrais esforços de ambos para encararem com seriedade a possibilidade da ciência” (GA 18: 109)⁽¹⁰⁾.

Esse conjunto de citações é referencial. Começando pela última passagem, Heidegger se faz particularmente atento à mencionada *Bodenständigkeit* grega do século IV a.C., chamando atenção para a *tagarelice cotidiana* cujo enfrentamento acabou por originar o apreço pelo conceito, a ciência e a filosofia como ciência do rigor, a começar pela cobrança socrática de elucidacões conceituais e, por Platão e Aristóteles, de teorizações bem construídas e arrematadas.

Fato é que as outras citações mostram especial atenção ao estreitamento histórico-filosófico dos horizontes do tratado aristotélico, reivindicando para a retórica, em troca, o status de “hermenêutica do *Dasein*” – de um *Dasein* já sempre lançado numa cotidianidade concreta em que joga sua sorte e pode, entre outras possibilidades, perder-se em incontrolável tagarelice. É em todo caso clara nesse redirecionamento a libertação da retórica dos limites persuasivos, ou mesmo estilísticos, que lhe atribuiu a tradição posterior a Aristóteles. Heidegger trata a *Retórica*, em suma, como um texto seminal para a compreensão do sentido em que os gregos se entendiam como “videntes dotados de fala” (*zoon logon ekhon*).

(8) Tradução minha de: “*Der ursprüngliche Sinn der Rhetorik war längst verschwunden*”, e de: “*Die Rhetorik ist nicht anderes als die Auslegung des konkreten Daseins, die Hermeneutik des Daseins selbst*”.

(9) Tradução minha de: “*Diesen Tatbestand, daß die Griechen in der Rede lebten, muß man sich voll vergegenwärtigen und dabei zugleich beachten: wenn die Rede die eigentliche Möglichkeit des Daseins ist, in der es sich abspielt, und zwar konkret und zumeist, dann ist gerade dieses Sprechen auch die Möglichkeit, in die sich das Dasein verfängt, das Dasein in einer eigentümlichen Tendenz, im Zunächst, in der Mode, im Geschwätz aufzugehen und sich von da leiten zu lassen*”.

(10) Tradução minha de: “*Zur Zeit Platons und Aristoteles’ war das Dasein so mit Geschwätz beladen, daß es der ganzen Anstrengung beider bedurfte, um überhaupt mit der Möglichkeit der Wissenschaft Ernst zu machen*”.

Veredas sem exploração posterior

Uma das reinterpretações mais importantes operadas por Heidegger nessa reivindicação hermenêutica é aquela que se dá em torno do termo *pistis*, e da família *pisteuein*, *pithanon*, etc.. A retórica é entendida primeiramente como *dynamis*, não exatamente a *capacidade* de “enxergar o que é persuasivo (*pithanon*) em cada caso”, mas, muito mais amplamente, de descortinar “o que fala por algo” (*was für eine Sache spricht*) em cada situação, em outras palavras, o que faz com que algo se mostre destacadamente, com convicção – independente disso ter como finalidade provocar efetiva mudança de opinião nos outros.

Era para mim motivo de grande perplexidade – já antes da leitura do curso de 1924 – o entendimento hegemônico da noção de *pistis* como persuasão em sentido estrito. Leituras atentas do tratado aristotélico deveriam estranhar passagens como a do início do Livro II, onde o estagirita fala em “aconselhar e desaconselhar, censurar e elogiar, acusar e defender” (Rhet. 1377 b15), fazendo clara menção aos três grandes gêneros retóricos – deliberativo, epidíctico e judicial – e suas diferentes topologias.

Por óbvio, há situações em que é necessário efetivamente *convencer* os interlocutores de alguma tese, mas essa é apenas uma das muitíssimo diversas situações que caracterizam a convivência falada com os outros. Mesmo a *defesa* de um suposto parricida, com pena de morte pedida pela acusação pode, dependendo do ordenamento jurídico, não precisar persuadir o júri de que seu cliente não matou o pai, apenas que é *plausível* que não o tenha feito, que paira *dúvida razoável* sobre a autoria do crime. Trata-se, como bem vê Heidegger na sua tradução de *pithanon* por “o que fala por algo”, de encontrar os elementos retóricos adequados a cada circunstância: ao assunto, aos propósitos almejavéis, ao repertório mobilizável, às capacidades do orador e ao público ao qual se dirige. Heidegger usa nesse momento do curso, com certa frequência, a palavra *Auskennntnis*, substantivo ausente de boa parte dos dicionários alemães, mas cujo verbo de origem, *auskennen*, significa algo como “saber se virar num ambiente”, “conhecer bem um determinado contexto”. Claro, seja ao aconselhar, censurar ou defender, o orador deve fazê-lo *convincentemente*; mas aí reside muito mais do que a efetiva promoção de mudanças de opinião dos interlocutores, ou seja todo um elenco de modos de evidenciamento do que precisa ser digno de atenção em cada caso. Heidegger chega a atribuir aos *sofistas*, caricatamente, como é ainda hoje comum, esse compromisso obstinado com a persuasão.

Ratificando a ideia inicial de que não se tratava exatamente de um curso sobre retórica, sobretudo em seus sentidos mais correntes, mas sobre as possibilidades conceituais do *Dasein* em meio à sua existencialidade mais geral,

Heidegger faz remissões a muitos outros textos de *Aristóteles*: à *Ética a Nicômaco*, ao *De Anima*, à *Metafísica*, aos *Tópicos*. Várias dessas remissões dialogam, não obstante, diretamente com a *Retórica*, como é o caso do “excurso” à *Ética a Nicômaco* feito no parágrafo 15 para discutir a noção de opinião (*doxa*), entendida como “a genuína orientabilidade do ser-com-outros-no-mundo, na verdade, do *mediano ser-com-outros*” (GA 18: 151)⁽¹¹⁾.

A *doxa* analisada por Heidegger cobre o espectro mais amplo das relações do *Dasein* com o mundo, numa dimensão de fato alargada. Pode-se de fato ter opinião sobre tudo, desde a origem das espécies e os limites do universo até sobre se a pena de morte deve ou não ser legalmente autorizada ou sobre a temperatura mais saudável do banho. Numa verdadeira filosofia da *doxa*, Heidegger trabalha tanto a constituição da opinião ordinária quanto sua transformação em *legein* teórico. A opinião é distinguida da investigação (*zetesis*), do conhecimento (*episteme*), da imaginação (*fantasia*), da deliberação (*proairesis*), das apetições em geral (*orexis*) e de seus matizamentos (*epitymia*, *thymos* e *boulesis*), cobrindo arco que vai do âmbito prático ao contemplativo.

No que concerne mais diretamente à retórica, a distinção mais importante feita ainda no parágrafo 15 é a que tem como contraparte a *dialética*, portanto o primeiro livro dos *Tópicos*, com o detalhamento das noções de opinião legitimada (*endoxon*), problematicidade (*problemata*), premissa (*protasis*), posição (*thesis*), dificuldade de progresso (*aporia*) e boa condução da discussão (*euporia*).

Toda essa análise é muito rica e vale cada níquel nela investido. Heidegger está atento à dimensão ampliada de que se reveste o *legein* aristotélico – por exemplo, aos pares silogismo (*syllogismos*) versus entimema (*entymema*), indução (*epagoge*) versus exemplo paradigmático (*paradeigma*), tanto quanto aos entrelaçamentos retóricos inalienáveis do *logos* com *ethos* e *pathos*, não custa lembrar, as outras duas *pisteis* estruturantes da *Retórica*.

Enfim, se o escopo desta celebração não permite a demora nessas resituições, obriga todavia à menção ao *pathos*, já aí sacado do âmbito da psicologia, correlacionado aos posicionamentos ou disposições afetivas diante do mundo (*diathesis*) e, por aí, a formas prévias e estruturais de discernimento (*krisis*) (cf. GA 18: 120). A análise do *pathos* se estende de forma insigne pelos momentos posteriores do livro, até o parágrafo 21, sendo o medo (*phobos*) tomado como caso exemplar, o mesmo medo que constituirá com a angústia a grande comparação “ilustrativa” apresentada em *Ser e Tempo*.

As análises da polissemia do termo *pathos* feitas no curso são, enfim, preciosas para o aprofundamento da compreensão estrutural da *Befindlichkeit* e das *Stimmungen*. Seu sentido geral é o de condição de variabilidade [da alma]

(11) Tradução minha de: “Die doxa ist die eigentliche Orientiertheit des Miteinanderseins-in-der-Welt, und zwar des durchschnittlichen Miteinanderseins”.

(*veränderlich Beschaffenheit*), E, considerando a acepção ampla que a noção de movimento (*kinesis*) tem em Aristóteles, desagua numa ontologia fundamental particularmente atenta ao devir, sendo nessa direção que vai a conclusão do curso (parág. 23-28). Essas análises permitem antever, enfim, que a estrutura nomeada como *Befindlichkeit* é capaz de acolher instâncias ôntico-afetivas diversas, desde aquelas que se relacionam com entes intramundanos, como o medo, a ira, a amizade, até as que se voltam para a dimensão mais ampla da clareira, como a angústia e o tédio.

Ainda muito importante, do ponto de vista retórico, é que a *opinião* é simultaneamente compreensão individual de um estado de coisas, e compreensão desse mesmo estado de coisas por outros, donde a ideia de que se refere ao que é discutível, negociável, contingente. Quando se muda em *episteme*, a *doxa* deixa de depender de quem a detém ou profere. Desse arco emerge, em suma, a questão da adesão e disseminação irrefletida de opiniões, do fenômeno da teimosia e, em contrapartida, a necessidade de pensar sobre a estabilização geral da opinião pública, sobre a autoridade da maioria e dos mais sábios, em suma, sobre aquilo que tanto na *Retórica* quanto nos *Tópicos* será nomeado como *endoxa*. Fato é que as lições aí contidas dialogam com as disposições afetivas e são de muita valia para a investigação de fenômenos políticos e midiáticos contemporâneos.

Por fim, tema seminal todavia subinvestigado no curso é a noção retórica de *topos*. Apesar de assinalar que todo o exercício discursivo depende da *doxa*, de dizer textualmente que “Aristóteles mostra com clareza quais tipos de *logoi* surgem da *doxa*, pois aquilo a que me refiro ao falar, ao falar com os outros, é sempre algo que tem caráter de *doxa*” (GA 18: 152)⁽¹²⁾, Heidegger não discute os arranjos “topológicos” que caracterizam as possibilidades de produção de atenção e convicência a partir das *doxai*⁽¹³⁾.

Horizontes retóricos contemporâneos

A derradeira questão a discutir é o que foi feito dessas ricas interpretações hermenêutico-existenciais da *Retórica* no pensamento posterior de Heidegger. Já foi suficientemente sinalizado na literatura (cf. p.ex. Kisiel, 1995) que boa

(12) A citação foi por mim recortada e traduzida a partir de: “1. *Buch der ‘Topik’ (handelt über das dialegestai) auseinandergesetzt ist, wo Aristoteles ganz klar zeigt, welche Arten von logoi aus der doxa entspringen, wie es immer ein solches ist, was den Charakter der doxa hat, auf das ich mich berufe beim Sprechen, Miteinandersprechen.*”

(13) Uma discussão inicial sobre a polissemia geral e horizontes retóricos das noções de *topos* e *topoi* pode ser encontrada em Lyra, 2021. A tendência na literatura é entender *topos* como “esquema argumentativo geral”, entendimento que todavia privilegia a perspectiva dialética dos *Tópicos*, e não o campo mais amplo e mundano da *Retórica* propriamente dita. Cf. Rubinelli, 2009, onde essa discussão é exemplarmente restituída.

parte dos conceitos aristotélicos tratados nos cursos de 1920 se articulam com outras influências e inspirações de Heidegger para constituir a trama conceitual de *Ser e Tempo*. A prioridade dessa obra magna era, contudo, a preparação para a elaboração de uma *ontologia fundamental* pautada pela simbiose entre o *Dasein* e o mundo no qual já se encontra sempre lançado, mundo que, todavia, apenas nele, *Dasein*, é compreendido como *mundo*. Macacos e pedras “compreendem” seus ambientes de formas próprias, podemos, a partir da nossa humana relação com um mundo onde há macacos e pedras, investigar com interesse e respeito.

A discussão sobre os desdobramentos posteriores a *Ser e Tempo*, especialmente sobre a dita *viravolta* (*Kehre*), é igualmente abundante na literatura sobre a obra de Heidegger. Uma das possibilidades de entendê-la é a de que o pensador vai se dando conta da importância, para além dos aspectos estruturais, do estofo ou resiliência do mundo no qual o *Dasein* deve fazer seus projetos, em outras palavras, de sua constituição natural, histórica, institucional, linguística, ideológica, técnica. As possibilidades do *Dasein* escapar do campo gravitacional da impessoalidade cotidiana e se decidir por uma existência autêntica dependem, sim, de configurações que o transcendem, que precisam ser pensadas nas suas destinações e instâncias.

É a partir dessa atenção que surge afinal a ênfase na “superação da metafísica”, no “outro início”, na “crítica ao humanismo”, além da atenção à “essência da técnica” e ao “estreitamento comunicativo da linguagem”, preocupações que dão origem a uma “terceira fase” do pensamento de Heidegger, aquela da “topologia do ser” (cf. Schürmann 1985; Malpas 2006 e 2012)⁽¹⁴⁾.

E a *Retórica*? Que foi feito do interesse inicial pela retórica? Interessa confrontar esse esquecimento, aparentemente completo, com alguns discursos contemporâneos sobre a importância da retórica. O século 20 foi palco de inegável renascimento do interesse por essa arte, ainda que um renascimento “estilhaçado”, como avalia Olivier Reboul, da Escola de Bruxelas (2004: 82). Chaïm Perelman, fundador da escola, teria em seu livro *Tratado de Argumentação – a nova retórica*, escrito com Lucie Olbrechts-Tyteca em 1958, lançado a retórica no caminho da “superação da metafísica”. Michel Meyer evidencia essa pretensão no seu prefácio ao livro:

A retórica ressurgiu sempre em período de crise. [...] Como atribuir à razão um campo próprio, que não se reduza à lógica, demasiado estreita para ser modelo

(14) É digno de nota que Malpas escreve dois livros sobre a “topologia do ser” – *Heidegger’s Topology: being, place, world* (2006) e *Heidegger and the Thinking of Place: exploration in the topology of Being* (2012) –, mas em nenhum dos dois se aventura por sendas retóricas. Na nota 85 ao livro de 2006 ele se refere a Otto Pöggeler para argumentar que o próprio Heidegger não usava retoricamente o termo “topologia”. A esse respeito, vale conferir Pöggeler, Otto: “Heidegger’s Restricted Conception of Rhetoric”, in Gross e Kemman 2005: 161-176.

único, nem se submeta à mística do Ser, ao silêncio wittgensteiniano, ao abandono da filosofia em nome do fim – aceito por Perelman – da metafísica? [...] A retórica é esse espaço de razão onde a renúncia ao fundamento, tal como a concebeu a tradição, não se identifica forçosamente à desrazão. Uma filosofia sem metafísica deve ser possível, porquanto de agora em diante não há outra alternativa” (Meyer, *in* Perelman e Olbrechts-Tyteca 2005: XX)⁽¹⁵⁾.

Perelman e Olbrechts-Tyteca se aferram, entretanto, a uma “teoria da argumentação” que despontencializa o papel dos afetos e sobretudo se afasta da dimensão existencial aqui perseguida (cf. *idem*: 9).

E é por esse caminho sinuoso que voltamos a Heidegger. A tagarelice grega a que ele se refere em 1924 teria dado lugar a um “primeiro início”, protagonizado pela vontade de verdade, pela sede do conceito, da justificação, do fundamento, em suma, pelo advento do pensamento científico e metafísico pelo qual muito teriam se empenhado Platão e Aristóteles. O plausível, o verossímil, o razoável, o mais útil, o mais nobre e o menos danoso, enfim, todas as tópicas capazes de sustentar uma racionalidade alargada, entrelaçada com a afetividade e os costumes, teriam sido, no caudal do primeiro início, identificadas com uma sofística que só faria lucrar com a tagarelice. Teria por aí se extraviado a retórica a ponto de, como defende Heidegger, não restar vestígio do sentido filosófico original presente em Aristóteles.

Por óbvio, Heidegger não estava em Marburgo ocupado com a superação da metafísica ou seu acabamento técnico, muito menos com a pós-verdade ou as *fake news* de hoje. Não obstante, compreendia claramente quanto havia por pensar sobre uma relação de co-constituição entre *Dasein* e mundo inalienavelmente mediada pelo discurso. A própria noção de “hermenêutica” que se junta à fenomenologia na década de 1920, é tributária não apenas de Dilthey, como se costuma enxergar, mas igualmente do fio aqui resgatado que, partindo da retórica, busca explicitar os movimentos interpretativos que originam os conceitos e as teorias.

Não é por acaso que, também a noção de hermenêutica recebe do Heidegger “tardio” atenção parcimoniosa. Uma das ocasiões em que isso acontece é em “*Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden*” (1953-1954), publicado na coletânea *Unterwegs zur Sprache* (GA 12)⁽¹⁶⁾. Interpelado por interlocutor por ele mesmo reconstituído, Heidegger propõe, depois de dizer que a coisa é enigmática e que não se deve esperar muito de sua elucidação, que a hermenêutica seja compreendida a partir da ideia de *Sach-verhalt*,

(15) Não fosse o bastante, Michel Meyer editou por ocasião da morte do mestre a coletânea *De la Métaphysique à la Rhétorique* (1984), com ensaios, dentre outros, de Paul Ricouer, Jean Ladrière, Olivier Reboul e dele próprio.

(16) Na tradução brasileira: “De uma Conversa sobre a Linguagem entre um Japonês e um Pensador, in *A Caminho da Linguagem*.”

não mais imediatamente entendida como “situação de fato” ou como “conteúdo”, mas, explorando o uso do hífen, como “relação entre coisas-em-questão”. Heidegger se apressa em dizer que “tais nomes logo se tornam insuficientes” e que em suas “publicações tardias os termos ‘hermenêutica’ e ‘hermenêutico’ não mais são usados” (GA 12: 93). Como seja, o que aqui se persegue é o caminho não trilhado, que se abre com um entendimento “topológico” da hifenização de *Sach-verhalt*. É que as *Sachen* são as coisas no sentido de ocasiões, oportunidades, ocorrências, processos, questões de fato; e o verbo *verhalten* alude tanto às relações quanto aos comportamentos. A pista a perseguir, em suma, é a de que *topos* é na *Retórica* um termo polissêmico, que traduz *relações e comportamentos discursivos exemplares em múltiplos níveis*, de cuja percepção depende a escolha perspicaz dos caminhos a trilhar em busca de convicção discursiva. Investigar a fundo os múltiplos sentidos de *topos* na *Retórica*, pode, enfim, inaugurar formas novas de percepção das plasticidades discursivas, que não padeçam nem da rigidez do fundamento e das evidências insofismáveis, nem do relativismo que hoje, de forma selvagem, se apodera da noção de “interpretação”. É nesse sentido topológico que nos parece que a retórica poderia dialogar com as demandas do fim da metafísica, oferecendo caminho para o reexame, por exemplo, dos enquadramentos essencialmente técnicos em que nos vemos cada vez mais enredados.

Encaminhamentos conclusivos

Visar retoricamente os lugares comuns discursivos (*topoi*) é, em resumo, avaliar o que a partir deles pode se tornar digno de atenção, considerando as três *pisteis*, inalienavelmente imbricadas: *ethos*, *logos* e *pathos*. A primeira delas responde pela teia de costumes e referências que já encontramos tecida em cada situação discursiva, por extensão, pelo modo como nela nos inserimos e aparecemos àqueles a quem falamos; a segunda *pistis* envolve nossas operações de remissão, rearticulação e enunciação daquilo que queremos tornar digno de atenção; a terceira, por fim, que aqui recebe particular atenção, lida com as variabilidades e predisposições afetivas de definem a plasticidade de cada situação discursiva, enfim, com suas permeabilidades, resistências, atenções prévias e possibilidades de reorientação.

Se examinarmos as *pathe* trabalhadas por Irene Borges-Duarte em *Cuidado e Afetividade em Heidegger e na Análise Existencial Fenomenológica*, encontraremos reflexões muito finas, pensadas pelo viés da fenomenologia hermenêutica, sobre a afetividade como abertura primária da experiência de ser. São tratados no livro o medo e a angústia, a reserva e o espanto, a pobreza, o amor e a gratidão, também o desassossego e o stress, o bom humor e a aventura. Comparadas com os afetos discutidos por Aristóteles no livro II da *Retórica*, por

exemplo, a ira e a calma, a amizade e o ódio, o medo, a piedade, a inveja e o zelo, vemos que a despeito de alguns cruzamentos, os afetos tratados por Heidegger ao longo de sua obra dizem mais respeito às nossas disposições em relação ao grande mundo que a públicos de ocasião, o que lança alguma luz sobre os motivos pelos quais ele se desinteressou pela retórica após suas brilhantes análises de 1924.

Não obstante, *preparar* uma possível atenção ao Ser pode muito bem envolver trabalho de reconhecimento dos processos de formação de opinião e compartilhamento de teorizações sobre as coisas do mundo, enfim, na perspectiva fenomenológico hermenêutica aberta por Heidegger, a discussão sobre como tornar dignas de atenção e pensamento coisas hoje relegadas a esquecimentos profundos. É em todo caso motivo de grande júbilo descobrir em meio ao atual enquadramento tecnológico diálogos como os encetados por Irene Borges-Duarte com o vasto legado heideggeriano. É imensa a generosidade que destilam, afetiva e intelectual.

Edgar Lyra é Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde, atualmente, é professor no Departamento de Filosofia.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDETT, Hannah. *A dignidade da política*, org. Antonio Abranches, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1993.
- ARISTÓTELES. *Ars Rhetorica*, editio Rudolfus Kassel. Berlin, Walter de Gruyter, 1976.
- ARISTÓTELES. *Retórica*. Trad. Manuel Alexandre Júnior. Biblioteca de Autores Clássicos. Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2006.
- ARISTOTLE. *Topiques*, trad. Jacques Brunschwig, bilingue. Paris, Les Belles Lettres, 2009.
- BORGES-DUARTE, I. *Cuidado e Afetividade em Heidegger e na Análise Existencial Fenomenológica*. Rio/Lisboa, NAU/Documenta/Editora PUC-Rio, 2021.
- CANZONIERI, A. Heidegger on Rhetorical Language – the 1924 Lecture Course on the ‘Basic Concepts of Aristotelian Philosophy’. In: *Logoi.ph – Journal of Philosophy*, N. III, 9, 2017.
- ESCUADERO, J. A. Heidegger on Discourse and Idle Talk – the role of Aristotelian rhetoric. In: *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 3(2013):1-17.
- ESCUADERO, J. A. Heidegger, Leitor da Retórica Aristotélica. In: *Aufklärung*, v.4:87-104, setembro, 2017, Edição Especial, trad. Robson Costa Cordeiro.
- GROSS, D. and KEMMANN, A. *Heidegger and Rethoric*. NY, Sunny series, 2005.
- HEIDEGGER, M. (GA 18). *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie* [1924]. Klostermann, Frankfurt a.M., 2002. English: *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. transl. Robert Metcalf and Mark Tanzer, Indianapolis, Indiana University Press, 2009.
- HEIDEGGER, M. (GA 2). *Sein und Zeit* [1927]. Tübingen, Max Niemeyer, 1993. Traduções brasileiras por Márcia Sá Cavalcante (2 vols), *Ser e Tempo*, Petrópolis, Vozes, 1988; e por Fausto Castilho (bilingue), Campinas, Editora UNICAMP, 2012.
- HEIDEGGER, M. (GA 64). *Der Begriff der Zeit* [1924]. Klostermann, Frankfurt a.M., 2004.
- HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache* [1959]. Klostermann, Frankfurt a.M., 2002, GA 12. Tradução brasileira Márcia Sá Cavalcante Schuback, *A caminho da linguagem*. Petrópolis, Vozes, 2003.
- KISIEL, T. *The Genesis of Being and Time*. Los Angeles, University of California Press, 1995.
- LYRA, E. *O Esquecimento de uma Arte – retórica, educação e filosofia no século 21*. São Paulo, Almedina, 2021.
- MALPAS, J. *Heidegger and the Thinking of Place – exploration in the topology of Being*. MIT Press, Massachusetts, 2012.
- MALPAS, J. *Heidegger’s Topology – being, place, world*. MIT Press, Massachusetts, 2006.

- MEYER, M. *De la Métaphysique à la Rhétorique*. Belgique, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1986.
- OELE, M. "Heidegger's Reading of the Concept of Pathos in Aristotle". *Philosophy*. Paper 18, 2012. Recuperado de <http://repository.usfca.edu/phil/18>
- PERELMAN, C. & OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de Argumentação – a nova retórica* [1958]. São Paulo, Martins Fontes, 2005.
- REBOUL, O. *Introdução à Retórica*. São Paulo, Martins Fontes, 2004.
- RUBINELLI, S. *Ars Topica – the classical technique of constructing arguments from Aristotle to Cicero*. Springer, 2009.
- SCHÜRMAN, R. "How to Read Heidegger?". In: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, v. 19, n. 2 – v. 20, n. 1, 3-8, 1985.

O que é a filosofia? O que é o homem?

Heidegger a partir de Husserl, Dilthey e Jaspers, em conversa consigo mesmo

Emanuele Mariani

À Irene, que me ensina
que a fenomenologia
não é uma religião monoteísta

A cada um a sua guerra

Seja-me permitido começar com uma referência biográfica que, apesar do carácter aparentemente anedótico, é suficiente para ilustrar a complexidade da relação inicial, tanto pessoal como profissional, entre o jovem Heidegger e Husserl, entre o aluno e o mestre e, ao mesmo tempo, em perspectiva, entre os colegas da fenomenologia se considerarmos que “a fenomenologia”, tal como Husserl costumava dizer pelo menos durante o período entre guerras – e de acordo com um testemunho de Gadamer – “somos Heidegger e eu”. Uma referência biográfica que diz respeito à compreensão mútua e à correspondente incompreensão entre os dois filósofos em busca de uma forma nova, mais autêntica e originária, de filosofia, a saber, *fenomenológica*: uma forma de filosofia que implica simultaneamente, entre outras coisas, uma visão radicalmente nova da questão, tão antiga quanto a filosofia mesma, do “homem”. Trata-se de uma carta escrita por Husserl a Heidegger, nos primeiros tempos das suas relações em 1918, no final da primeira guerra mundial; uma carta que envolveu diretamente, ainda que de forma diferente, Husserl que, como sabemos, perdeu um dos seus filhos no campo de batalha em 1916, e Heidegger, recrutado nos últimos anos do conflito – e, dito entre parenteses, após ser dispensado contra a vontade de se alistar no exército – em uma estação meteorológica perto da fronteira francesa, de onde podia testemunhar em primeira mão os acontecimentos bélicos.

A carta é datada de 10 de Setembro 1918, um ano antes do “verdadeiro início” da carreira filosófica e universitária de Heidegger – o “rei escondido”, para retomar as palavras de Hannah Arendt – em qualidade de *Privatdozent* em Freiburg, onde foi assistente de Husserl, naqueles dias o autor reconhecido das *Investigações lógicas*, ao qual se aproximou a partir do mês de Janeiro de 1918, na sequência de um afastamento do neokantismo da escola de Baden e, nomeadamente, de Heinrich Rickert, o mentor dos seus últimos anos de formação, entre 1916 e 1918 – um afastamento que coincidiu também, paralelamente, com uma crise religiosa e com a conversão do catolicismo para o protestantismo.

Tal como esta carta permite salientar de forma incisiva, a relação inicial entre Heidegger e Husserl começa sob o signo da “guerra”, no meio de uma profunda crise da cultura alemã e, mais genericamente, da Europa. Uma crise que, à luz do questionamento de ambos os filósofos, concretiza-se numa reflexão sistemática sobre a crise da própria filosofia causada pelo *Zeitgeist*, e mortalmente ameaçada pelas ciências positivas, por um lado, e por várias formas de relativismos, por outro. A este respeito, aliás, o primeiro seminário de Heidegger em Freiburg, lecionado em 1919, sob o título *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (A ideia da filosofia e o problema da visão do mundo)*, em ocasião do semestre de emergência para os alunos-soldados em licença, o *Kriegnotsemester*, o “semestre de guerra”, constitui um documento particularmente significativo. A lista das temáticas tratadas é, por si só, prova suficiente disso: a ideia e as tarefas da filosofia; o estatuto da fenomenologia; o problema do acesso à vida; a reflexão sobre a autenticidade da vida. Temáticas elaboradas e reconfiguradas em função do que Heidegger irá definir, naquela altura, como a “ciência originária” (*Ur-Wissenschaft*), que a fenomenologia é chamada a realizar, como uma nova forma de filosofia capaz de garantir um acesso à vida que nós vivemos e que, em última instância, nós próprios somos. Assim, as palavras que Husserl escreve ao jovem Heidegger e que mais nos impressionam são as seguintes:

Não preciso dizer que os acontecimentos bélicos dos últimos tempos nos afligiram muito. Mas será certamente para o bem, e se quisermos fazer-lhe frente, e nós queremos e claro que o faremos, isto acontecerá na reação certa, na qual expressamos a nossa fé no bem da única forma possível – contribuindo para o bem no nosso lugar e de acordo com os nossos pequenos (e, no entanto, contados no cálculo geral) poderes. Cada um aos seus, como se a salvação do mundo dependesse disso, e assim eu na fenomenologia e vós como meteorologista e, secundariamente, na fenomenologia da religião. (Husserl, 1994: 135)⁽¹⁾

(1) Aqui o texto original traduzido por nós: “*Daß die Kriegereignisse der letzten Zeit auf unseren Gemütern schwer lasten, brauche ich nicht zu sagen. Doch es wird gewiß zum Guten sein, u. wenn wir dagegen standhalten wollen, und wir wollen es und werden es natürlich, so geschieht es in der*

A luta pela verdade, para o bem, o valor ético da vida que somos chamados a realizar, o ideal de uma ação certa e de uma racionalidade autêntica são temas onde não é particularmente difícil de ouvir a eco de outras palavras que Husserl pronuncia apenas um ano antes, em 1917, em Freiburg, em um seminário quase idêntico ao de Heidegger, em 1919, do ponto de vista das circunstâncias históricas e institucionais. É, mais uma vez, um seminário de emergência, composto apenas por três aulas, em que Husserl se dirige aos alunos-soldados em licença de guerra, sob o título *Fichtes Menschheitsideal (O ideal de humanidade de Fichte)*. Heidegger, em 1918, encontra-se, então, numa situação comparável à do auditório de Husserl em 1917, o que poderia também explicar a insistência na carta de Husserl no sentido de uma racionalidade capaz de se opor ao absurdo do tempo presente e de fundamentar valores absolutos – apesar de uma repartição hierárquica e, contudo, bastante injusta ou, no mínimo, paternalista, dos papéis entre o fenomenólogo em título, Husserl obviamente, e o jovem Heidegger, o metereólogo com um “cargo secundário” (*Nebenamt*) – para levar à letra as palavras do próprio Husserl – de fenomenólogo da religião.

A verdade do homem

Em 1917, a tese que Husserl defende através da leitura de Fichte, mais atenta ao espírito do que à letra do idealismo alemão, trata mais especificamente da renovação do alcance teórico da filosofia, destinada a reconfigurar os âmbitos da vida humana e assim permitir, de forma geral, uma renovação racional do homem em vista do ideal de uma “humanidade autêntica”. Uma renovação que, nas intenções de Husserl, visa simultaneamente reagir contra a dominação das ciências positivas, as quais acabam por impor um modelo único de racionalidade, que Husserl descreverá também posteriormente, na *Krisis*, em particular, como o “mau racionalismo” de onde surge o “objetivismo” moderno. Em 1917, Husserl afirma sem rodeios:

Tal é a peculiaridade das questões puramente teóricas da filosofia, que a direção da resposta ‘que é avançada’ tem o efeito de determinar a vida, de poder e dever exercer uma influência sobre o posicionamento dos objetivos mais altos na vida pessoal. (Husserl, 1987: 271)

Como Husserl explicará em maior detalhe a partir do segundo volume, nunca publicado em vida, das *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phäno-*

rechten Re-action, in der wir den Glauben an das Gute in der einzig möglichen Weise bekunden – thätig: indem wir an unserem Platze und nach unseren kleinen (und doch in der allgemeinen Rechnung mitgezählten) Kräften zum Guten beitragen. Jeder also das seine, als ob die Erlösung der Welt davon grade abhänge, und so ich in der Phänomenologie und Sie als Wettermacher um im Nebenamt als Religionsphänomenologie”.

menologischen Philosophie (Ideias para uma fenomenologia pura e uma filosofia fenomenológica) – do qual o jovem Heidegger tinha, aliás, um certo conhecimento – o homem, intencionalmente constituído como “realidade” (*Realität*) em um sentido objectivo, vive em um “mundo ambiente” (*Umwelt*) onde age, pensa, julga, avalia, toma decisões, se alegra ou se arrepende, reflete, etc., realizando vários tipos de atos e de comportamentos que se enquadram em várias formas de razão: teórica, axiológica e prática, intimamente entrelaçadas entre si; formas de razão que abrem a possibilidade de uma transição continua de uma para outra, sendo a “razão”, na concepção de Husserl, a forma mais abrangente de unidade enquanto unidade teleológica da vida intencional. E é em função desta unidade que se estabelece, por princípio, a suposta especificidade do ser humano em que assenta o ideal de uma “humanidade autêntica”, capaz de justificar responsabilmente – a saber, racionalmente – os seus atos e comportamentos, de viver uma vida racionalmente motivada em todas as suas vertentes. Cada um de nós é, por conseguinte, chamado a implementar no seu âmbito, formal e materialmente, o ideal de uma racionalidade “responsável”, do qual depende também o sentido de uma “autenticidade” existencial, como Husserl não deixa de assinalar nos cursos de ética formal e material lecionados antes e depois da primeira guerra mundial. “Age segundo a tua determinação” – afirma Husserl em 1917, comentando o texto de Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (*A determinação do homem*) onde *Bestimmung* tem, como é sabido, o duplo significado de “determinação” ou “essência” e de “destino”. “Age segundo o teu destino”, então, ou, dito de forma equivalente, retomando as palavras da carta de Husserl a Heidegger, age como se a salvação do mundo dependesse dos teus poderes.

A ideia da filosofia

A partir desta “determinação essencial” do homem em que cada homem tenta, e cada um à sua maneira, permanecer firme perante a adversidade e livre na verdade, segue-se, segundo Husserl – e o ponto é de importância fundamental – uma determinação da ideia de filosofia, em oposição a outras concepções que entendem a filosofia em termos de “visão de mundo”, como uma *Weltanschauung* que varia em função dos contextos históricos, ou seja, como uma forma de saber relativo que renuncia à afirmação de valores absolutos, acabando por renunciar à ideia de verdade que motiva, em última instância, a filosofia “verdadeiramente” entendida. A referência é, aqui, obviamente ao celebre artigo de 1911 que Husserl escreveu para a revista *Logos*, fundada por Rickert, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*A filosofia como ciência rigorosa*). E vale a pena recordar que Dilthey – outro autor imprescindível na formação do jovem Heidegger – publica, em 1911, um ensaio sob o título *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen System* (*Os tipos de visão de mundo e o seu desenvolvimento no*

sistema metafísico) onde pretende resolver, por sua vez, a contradição que aflige a filosofia em si mesma, presa entre inúmeras e, em grande parte, antagônicas concepções que se refletem no conjunto histórico das doutrinas filosóficas, por um lado, e a pretensão à universalidade da filosofia em si mesma, por outro. A doutrina das visões de mundo, nas intenções de Dilthey, se envolve na aplicação de um método histórico-comparativo de observação de dados biográficos a fim de identificar certas estruturas comuns ou “formas de vida” como disposições, estados e comportamentos que são a base psíquica a partir da qual se constituem as diferentes visões de mundo, em resposta ao problema da articulação entre a suposta universalidade da própria filosofia e a relatividade histórica do seu saber. A raiz última de cada visão de mundo – afirma Dilthey – é a vida, ou seja, a vida vivida do homem, que transforma o questionamento sobre a filosofia em uma filosofia da filosofia, ou melhor, em uma filosofia das filosofias, regressando para aquém da objectividade conceitual e teórica dos sistemas filosóficos historicamente dados. Não é, pois, coincidência que no título do seminário de 1919, Heidegger reative o sentido exato desta oposição entre a ideia de filosofia como ciência e a *Weltanschauung*; uma oposição que Heidegger reconfigura de forma alternativa, afastando-se do suposto racionalismo inerentes às posições de Husserl, e recuperando, ao mesmo tempo, a “historicidade” como categoria filosófica fundamental sem, no entanto, renunciar a uma exigência de cientificidade ainda relacionada com os princípios da fenomenologia husserliana.

A miséria do filósofo

Esta concepção da filosofia como “forma de vida” pode ser sintetizada de modo paradigmático através de uma fórmula que Heidegger utiliza em outro texto de 1919: “Toda a filosofia inclui em si mesma a miséria do filósofo” (Heidegger, 1976: 42).

A especificidade do conceito de vida faz com que a “vida” designe o objeto e o sujeito da reflexão filosófica que também é, simultaneamente, uma forma de autorreflexão. Não nos é permitido, dito de modo simples, escapar às nossas vidas, muito menos quando refletimos ou filosofamos. Este outro texto de 1919 é uma revisão de Heidegger da *Psicologia das visões de mundo* de Jaspers, inicialmente inédita, e publicada posteriormente como texto de abertura dos *Wegmarken* (*Marcas do caminho*). É bem conhecida a este respeito a relação de estima mútua entre Jaspers e Heidegger particularmente no início da década de 1920: uma relação baseada em uma visão comum de renovação e revitalização da filosofia e, de forma contextual, do sistema universitário em geral. “Nenhum dos jovens filósofos me interessa mais do que vós” – escreve, por exemplo, Jaspers numa carta de 1 de Agosto de 1921, respondendo a Heidegger, que pedia estranhamente desculpa numa carta anterior de 25 de Junho de 1921 pelo estilo um pouco enrolado da sua

revisão, devido ao facto das suas leituras serem, naquela altura, quase exclusivamente em grego – e não em alemão (cf. Heidegger-Jaspers, 1990)⁽²⁾.

Para a compreensão do projeto da “ciência originária” que Heidegger pretendia desenvolver em 1919, a crítica da *Psicologia das visões do mundo* de Jaspers desempenha um papel de relevo que permite apreciar, de outro ângulo, a especificidade do objectivo que a fenomenologia é convocada a alcançar, e que nenhuma filosofia da vida – nem a de Jaspers, nem a de Dilthey – teria alcançado até então, a saber: compreender de forma autêntica o círculo que liga indissolivelmente a filosofia com a vida; o círculo originário, vicioso ou virtuoso, dependendo das abordagens, com que o filósofo se vê confrontado na medida em que pretende regressar até as fontes do seu pensamento.

Jaspers, apesar de ser, aos olhos de Heidegger, o primeiro a articular de forma suficientemente explícita o problema da vida com o carácter existencial da condição antropológica, seria, contudo, culpado de não definir corretamente o método de acesso. O problema seria, então, em primeiro lugar, um problema de método, se considerarmos que de um ponto de vista fenomenológico, em virtude do princípio da ausência de pressupostos, os conceitos fundamentais que subjazem a qualquer teoria filosófica – incluindo a filosofia da vida – devem, para ser aceites, ser libertados dos preconceitos e prejuízos acriticamente herdados da tradição filosófica. Por Jaspers, a visão de mundo implica, de facto, uma visão abrangente, essencialmente conatural à natureza metafísica do homem; uma visão que pode ser compreendida de forma privilegiada à luz de certas “situações-limites” como a “morte”, a “culpa” ou o “sofrimento” em que o absoluto a que a *Weltanschauung* aspira se liga, de maneira paradoxal, com a finitude da nossa condição; situações concretas em que experimentamos a forma antinómica da vida humana, em constante tensão entre os limites da existência e a ideia de infinitude em vista da qual a própria existência se abre. Mas é exatamente este pressuposto – ou seja, entender a vida em função de uma “ideia” geral subjacente a todas as formas de *Weltanschauung* – que, segundo Heidegger, leva Jaspers a tratar da vida como se ainda fosse um “objeto”. Assim, na revisão da

(2) Aqui estão algumas das passagens em questão, pormenorizadas. Cf. Heidegger-Jaspers, 21 Abril 1920: “nós trabalhamos juntos para uma revitalização da filosofia”. Heidegger-Jaspers, 25 Junho 1921: “o conjunto ‘do texto’ é muito denso e pesado. Todavia fica claro para onde pretendo ir. O estilo é mais grego do que alemão, já que na altura em que estava a trabalhar-lo, bem como agora, leio de maneira quase exclusiva em grego [...]. Envio uma cópia do manuscrito para Rickert; a outra cópia é nas mãos de Husserl”. Cf. também Jaspers-Heidegger, 1 Agosto 1921: “Na minha opinião, o seu comentário aprofundou mais do que qualquer outro, que eu tinha lido, as raízes do meu pensamento. Por esta razão, me interessou de modo particular. Todavia, não consigo encontrar – nem sequer nas observações sobre o ‘eu sou’ e o ‘histórico’ – o método positivo. [...] O simples programa preocupa-me tão pouco como você. Encontrei também alguns juízos injustos [...]. Nenhum entre os jovens filósofos me interessa mais do que você. A sua crítica pode fazer-me muito bem. E já me obrigou a uma meditação eficaz [...]”.

Psicologia das visões de mundo, Heidegger comenta: “Todas tentativas de compreender a vida desta maneira é forçada a transformar a onda e o fluxo do seu processo em um conceito estático, a destruir a essência da vida, isto é o movimento [...] que caracteriza a atualização da vida” (Heidegger, 1976: 16).

O objectivo da crítica pode, por conseguinte, se redefinir da seguinte maneira: destruir os preconceitos que nos impedem de regressar até às fontes em que a vida é realizada, ou seja, até aos contextos vivenciais em que as motivações e as tendências da vida vivida se originam. A *Urwissenschaft*, a “ciência originária” de 1919, transforma-se, então, em uma crítica ao pensamento teórico que procura, ao mesmo tempo, demonstrar a génese do teórico. Por outras palavras, é uma arqueologia que se desenvolve através de um movimento regressivo que a partir do teórico prossegue em direção ao pré-teórico. *Urwissenschaft*, isto é, a ciência do pré-teórico.

Assim reformulado, o problema reside em saber como é possível uma ciência pré-teórica quando o seu objecto, *stricto sensu*, não é nem pode ser um “objecto”. Em 1919, a solução de Heidegger se limita, essencialmente, ao esboço de um método que, através da “indicação formal” – já claramente em vigor na revisão de Jaspers – e juntamente com uma inflexão hermenêutica do princípio husserliano da intuição, pretende na verdade ser capaz, em vez de “aceder” no sentido estrito da palavra, de aderir à dinâmica originária da vida, apoiando-se no que se poderia também chamar um princípio de “simpatia” (*Sympathie*) entre o “viver” (*Erleben*) e a “vida” (*Leben*). O problema se articula, portanto, em um problema duplo, de “intuição” e de “expressão”: como abordar o fenómeno da vida e como descrevê-lo, ou, dito de outra forma, como reunir a intuição do que é dado e a sua expressão linguística a fim de captar, e assim descrever, o dado na dimensão pré-teórica de onde provém sem, no entanto, violá-lo conceptualmente.

Es weltet

A partir de uma reconfiguração do conceito de “vivência” (*Erlebnis*) em termos de *Welterlebnis*, como vivência enraizada em um mundo entendido, por sua vez, como o húmus em que qualquer experiência é intencionalmente contextualizada e é, por isso, *ab origine*, abrangida por uma estrutura de significância, Heidegger cunha a famosa fórmula *es weltet*, cujo cumprimento seria, em última instância, decisivo para o destino da filosofia. Lemos, então, as seguintes palavras no curso de 1919 com um tom quase solene:

Estamos na encruzilhada metodológica que decide em geral sobre a vida ou a morte da filosofia; estamos à beira de um abismo; ou mergulhamos no nada, ou seja, na coisalidade [*Sachlichkeit*] absoluta, ou damos o salto para outro mundo ou, mais precisamente, pela primeira vez no mundo [*in die Welt*] (Heidegger, 1999: 63).

Com vistas à fundação da ciência do pré-teorético, a estratégia argumentativa consiste, mais especificamente, em ligar o problema da experiência, traduzido na questão do *es giebt – es giebt etwas*, há algo – com a questão metafísica por excelência – *Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?* – apontando para uma experiência impessoal, meramente teórica, isto é, de-vitalizada, em que o *etwas* – o “algo” – se torna ontologicamente indiferente por causa de um processo de abstração que resulta em um afastamento do contexto de origem da própria experiência. Como evidência desta hipótese, Heidegger propõe o contra-exemplo da “cátedra” enquanto paradigma de uma experiência captada em toda a sua concretude: imagino que entro em uma sala e lá ao fundo vejo a cátedra de onde vou dar a minha aula. Trata-se de uma experiência contextualizada que se efetua de acordo com uma certa orientação, constituindo-se a partir de uma certa perspectiva segundo a qual são selecionadas certas relações e significâncias de mundo. Quando percebo a cátedra, não vejo uma forma geométrica ou um conjunto de estímulos sensoriais que constituem o objecto em questão; pelo contrário, vejo a cátedra e, além disso, de forma imediata, vejo-a tal como ela é, provida de um significado que, dado o contexto, motiva certos comportamentos. Recorrendo a um outro exemplo que, dito entre parênteses, e para além de uma aparência racista, é presumivelmente inspirado pela realidade da Alemanha em 1919, ocupada por tropas francesas compostas em parte por soldados africanos, Heidegger acrescenta que mesmo um nativo, se entrasse na sala, ao ver a cátedra, não veria simplesmente “algo”, mas provavelmente veria um meio de defesa para se abrigar contra as flechas ou quem sabe o que mais. O “algo” do *gibt es etwas* é radicalmente diferente do “algo” da experiência concretamente vivida, inerente a um contexto de relações com base no qual o mundo, usando as mesmas palavras de Heidegger, “se faz mundo”, ou seja, “se mundaniza”, *es weltet*.

Ao *etwas* formal sem conteúdo e sem qualidade, Heidegger contrapõe o termo chave do curso de 1919: *Ur-etwas*, o “algo originário”, também definido *Erlebbares*, o “algo experimentável” que exprime *formalmente* – mas de acordo com outro sentido de “formal” – a potencialidade da vida em toda a sua indeterminação; a potencialidade que ainda não é determinada nas suas tendências e motivações e, portanto, pode se atualizar, ou seja, se mundanizar, de uma maneira ou de outra. Cada experiência é, *eo ipso*, a atualização de um conjunto de tendências e motivações que surgem a partir de um contexto vivencial; é a expressão de um sentido em função do qual um mundo é intencionalmente configurado. E é assim que a vida se cumpre ou, por outras palavras, se vive, traduzindo as possibilidades formais e, por isso, indeterminadas do *Erlebbares* em *erlebt*, em uma experiência vivida que, por princípio, podemos interrogar de forma regressiva, voltando até a fonte a partir da qual ela surge. Isto é o “objeto”, por assim dizer, *sui generis*, da ciência originária: o *Ur-etwas* pre-mundano e pre-teorético que dá origem ao movimento da vida.

Mas trata-se ainda de um objeto? E em que medida a ciência originária não se torna devedora de uma forma de objetivação na tentativa de regressar para aquém da dimensão teórica? Com base nas notas dos alunos – entre os quais Oscar Becker – que assistiram ao curso do *Kriegnotsemester*, Theodore Kiesel aponta a resposta que Heidegger dirige a esta objeção, e que permite esclarecer as dificuldades do texto de 1919: o *Ur-etwas*, o “algo originário”, não deve ser entendido em termos objectuais como se se tratasse de uma substância ou algo individual, mas sim em termos relacionais ou, mais especificamente, como “tendência motivadora” ou “motivo de tendência” em que se expressa uma direção de sentido, e, por conseguinte, uma intencionalidade também redefinida, em 1919, como “comportamento”, *Verhalten zu etwas* – “se comportar” enquanto “se relacionar” ou “viver projetado para algo” (*zu etwas hin zu leben*) através das potencialidades que se atualizam, ou seja, se mundanizam (*auszuwelten*) em um mundo da experiência (*Erlebniswelt*) (cf. Kiesel, 1994). Torna-se, deste modo, visível a estrutura geral inerente ao movimento da vida que vem se contextualizar em um conjunto de relações, motivações, tendências e comportamentos onde já podemos distinguir o “sentido referencial” (*Bezugsinn*) e o “sentido de atuação/realização” (*Vollzugsinn*) da intencionalidade, como Heidegger explicitará, aliás, em cursos posteriores (cf., em particular, Heidegger, 1995).

O “eu” e suas formas de vida – a saber, os seus “comportamentos” (*Verhalten*) – pertencem, por último, de modo essencial a este movimento que se desenvolve historicamente, tal como cada vivência é em si mesma parte do fluxo temporal da vida enquanto tal. Neste sentido, podemos, então, concluir que o “algo originário” precede e possibilita o “eu” e, simultaneamente, a filosofia como forma de vida ou *praxis*, cuja tarefa genuína, para além de uma antropologia filosófica e muito aquém de qualquer ciência positiva, é também um comportamento ou uma maneira de ser que consiste, segundo o jovem Heidegger, em afundar-se na vida mesma (*Versenkung in das Leben*), sem, no entanto, renunciar a ser um saber científico do pré-teorético – em 1919, isto é a filosofia fenomenologicamente entendida, a “ciência originária”.

Emanuele Mariani é Investigador na Universidade de Bolonha, membro associado do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

Referências bibliográficas

- DILTHEY, W. *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen System.* (1911). In: *Gesammelte Schriften*. Bd. VIII: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*. Leipzig und Berlin 1931, p. 75-118.
- FICHTE, J.G. *Die Bestimmung des Menschen.* (1799). In: *Johann Gottlieb Fichtes sämtliche Werke*. Band 2, Berlin, 1845-1846.
- JASPERS, K. *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin, J. Springer 1919.
- KIESEL, T. *Kriegnotsemester 1919: Heidegger's Hermeneutics Breakthrough.* In: T.J. Stapleton (ed.), *The Question of Hermeneutics. Essays in Honour of Joseph J. Kockelmans*, Springer, Dordrecht, 1994, p. 155-208.
- HEIDEGGER, M. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem.* In: *Gesamtausgabe*. II. Abteilung: *Vorlesungen*. Band 56/57: *Zur Bestimmung der Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Anmerkungen zu Karl Jaspers Psychologie der Weltanschauungen.* In: *Gesamtausgabe*. Band 9: *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
- HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion.* In: *Gesamtausgabe*. Band 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.
- HEIDEGGER, M., JASPERS, K. *Briefwechsel 1920-1963.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990.
- HUSSERL, E. *Fichtes Menschheitsideal.* In: *Husserliana*. Band: 25: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Nijhoff, Dordrecht, 1987.
- HUSSERL, E. *Philosophie als strenge Wissenschaft.* In: *Husserliana*. Band: 25: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Nijhoff, Dordrecht, 1987.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* In *Husserliana*. Band: 4. Nijhoff, Dordrecht, 1952.
- HUSSERL, E. *Briefwechsel.* In: *Husserliana Dokumente*. Band: 3. *Die Freiburger Schüler*, Nijhoff, Dordrecht, 1994.

“Encontrar-se”: uma análise do §29 de *Ser e tempo*

Carlos Morujão

O objectivo deste curto ensaio é propor uma análise do § 29 de *Ser e Tempo*, de Martin Heidegger. O Capítulo V desta obra, de que o § 29 faz parte, intitula-se, como é sabido, «O “ser em” enquanto tal». Trata-se de um dos momentos essenciais do que se designa por analítica do Dasein, uma investigação que Heidegger classifica como preparatória, na medida em que se destina a abrir um caminho para a compreensão do sentido do ser. O objectivo do § 29, expressamente declarado no § 28, é explicar o fenómeno essencial do “ser-no-mundo” evitando as duas interpretações erróneas dele, que Heidegger menciona e de falaremos mais abaixo. O carácter preparatório da investigação em causa não permite, todavia, isolá-la do resto da obra, lendo-a como um tratado de antropologia filosófica ou de psicologia fenomenológica. No entanto, como veremos ao longo deste ensaio, as consequências antropológicas da analítica do Dasein, de *Ser e Tempo* (bem como da totalidade em que se insere), são imensas.

A análise do “ser em”

Começaremos por uma breve referência àquelas interpretações erróneas que mencionámos no parágrafo anterior. Podemos reduzi-las a duas. A primeira consiste em interpretar o “ser em” – tal como se encontra na expressão “ser no mundo” – como uma relação entre algo que contém (a que chamaremos o “continente”), que seria, justamente, o mundo, e algo que está contido, ou seja, o ente que Heidegger designa por Dasein. A segunda, em interpretar o

mundo, não como uma totalidade, mas sim como um agregado de entes, simplesmente aglutinados graças a um esquema conceptual. Um tal esquema, diz Heidegger, seria incapaz de restituir uma unidade que se fragmentou à partida.

A esta totalidade, originária e não artificialmente obtida por um processo de aglutinação – uma totalidade morfológica, de acordo com a terminologia de Husserl nas *Investigações Lógicas*, um *totum* e não um *compositum*, como Heidegger lembra (1986: 244) – pode o Dasein explicitamente aceder pelo facto de nela desde sempre se encontrar. Essa totalidade não é captada por uma relação de tipo cognitivo: nem, à maneira de Kant, na base da actividade de um Eu Penso que pudesse acompanhar todas as nossas representações, nem na base de um Eu puro, entendido como pólo de identidade no fluxo temporal das vivências⁽¹⁾. Existe uma primeira abertura a essa totalidade que não é senão um certo estado de ânimo ou sentimento – que Heidegger chama a *Stimmung* –, que nos dispõe a um encontro com ela e que irá, por assim dizer, conferir uma determinada coloração afectiva ao que foi encontrado. A *Stimmung*, diz Heidegger, é mais ampla – oferece mais possibilidades – do que uma abertura de tipo cognitivo.

Contrariamente ao que parece ser a opinião do Heidegger, o problema do acesso ao mundo tal como ele originariamente se dá, ou seja, antes das substrações nele operadas pela ciência físico-matemática da natureza, é também um problema de Husserl. Que um tal acesso exija a escolha de uma via não-teorética é, ainda, em nossa minha opinião, um ponto comum a estes dois autores. Mas resultam daqui duas questões, que abordaremos mais adiante: 1) poder-se-á considerar a teoria husserliana dos actos afectivos e emotivos suficiente para garantir essa via não-teorética? 2) legitimará a ausência de redução fenomenológica, como acontece em *Ser e Tempo*, essa outra via que Heidegger escolheu, na medida em que ela se continua a reclamar da fenomenologia?

Vejamos alguns aspectos centrais da argumentação heideggeriana. Heidegger argumenta que os dados mais elementares que tenho sobre mim são “eu sinto” e não “eu percepciono-me”. Apesar de esta ideia nos parecer fenomenologicamente indiscutível, existem, no entanto, algumas questões que Heidegger quase sempre parece evitar, talvez por um receio, quanto a nós

(1) Como facilmente se depreende, este Eu puro como pólo de identidade no fluxo temporal das vivências é, para Martin Heidegger, o *Ego Cogito* de *Ideias I* de Edmund Husserl. Podemos admitir que o mero conhecimento das investigações husserlianas levadas a cabo nesta obra de 1913 pudesse motivar uma tal interpretação. Porém, o caso de Martin Heidegger, mesmo à data de redacção de *Ser e Tempo*, era diferente. Husserl facultara-lhe o acesso ao manuscrito de *Ideias II*, como aliás Heidegger o reconhece publicamente, pelo que dificilmente se compreende como pode manter a interpretação que propõe. Sendo ainda mais claros, diremos que, no âmbito do assunto que estamos a abordar, qualquer aproximação do Eu puro de Husserl ao Eu penso de Kant é, pura e simplesmente, impossível.

infundado, de uma recaída no “antropologismo”. Por razões de espaço, limitaremos tais questões às duas seguintes: 1) esse “eu sinto” implicará tomar em consideração a existência do corpo, ou referir-se-á o corpo apenas às variedades ônticas do “sentimento” ou das “tonalidades afectivas” – como a dor ou o cansaço, por exemplo –, ou seja, a algo que poderíamos dispensar ao considerar a função ontológica dos sentimentos? 2) admitindo a necessidade de uma tal tomada em consideração, poder-se-á ainda aplicar ao corpo sentido “a partir de dentro”, como um corpo que é meu, a distinção heideggeriana fundamental entre *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit*? Por outras palavras, reformulando a nossa segunda questão: o corpo é perceptível como qualquer outra realidade espacial, isto é, como uma unidade sintética de percepções concordantes⁽²⁾? Observe-se que o que sinto tem ainda uma outra dimensão: “sinto algo que acontece no meu próprio corpo”. Esta sensação significa necessariamente uma determinada localização do que é sentido, seja em todo o corpo, seja em certas áreas dele, mais ou menos extensas. Talvez isso seja mais evidente em algumas emoções “negativas”, como a dor ou o medo. Certamente, do ponto de vista heideggeriano, poder-se-ia argumentar que o bater do coração de alguém que tem medo de alguma coisa é apenas um fenómeno ôntico irrelevante para a compreensão do carácter ontológico das emoções. No entanto, isso só é verdade na medida em que se tenta estabelecer uma relação causal entre os dois fenómenos: o psíquico e o físico. Mesmo que pudesse ser estabelecido empiricamente que não há medo sem a aceleração dos batimentos cardíacos (ou qualquer outro fenómeno orgânico, de natureza anatómica ou fisiológica), esse fenómeno físico não seria nem a causa nem o efeito do medo; seria apenas uma parte de todo o significado de uma situação – de que a minha condição psicofísica é apenas um dos componentes – que é vivida como susceptível de causar medo.

Qualquer análise fenomenológica da totalidade das funções do corpo humano acarreta, em nossa opinião, a seguinte conclusão: o corpo não está totalmente *Vorhanden*, na acepção heideggeriana deste termo, nem é totalmente *Zuhanden*. A principal razão para tal é o facto de que sou direccionado para as coisas que estou fazendo com a ajuda do corpo, mesmo não estando especificamente direccionado para ele (Gallagher & Zahavi, 2008: 145). Quando constituo o meu corpo como corpo humano sou, ao mesmo tempo constituído por ele. Tanto a dor quanto o medo são bons exemplos desse facto. Husserl pôs isto em destaque quando fez uma distinção em *Ideias II* entre *Empfindung* e

(2) As análises sobre a relação entre corpo e espaço são demasiado breves em *Ser e Tempo* para se poderem retirar delas conclusões definitivas. Todavia, o facto de, como Heidegger afirma, o espaço não estar no sujeito, nem o mundo estar no espaço (Heidegger, 1986: 111), parece-nos indiscutível. (Pelo menos, se pensarmos o espaço como espaço geométrico, ou como espaço físico matematizado, à maneira das ciências da natureza.)

Empfindnis (Husserl, 1952: 144). Enquanto a primeira significa a sensação que recebo como resultado de um estímulo, a segunda significa sentir-me como um sujeito que foi afectado por uma sensação e a localiza no seu próprio corpo. Mas a importância dessa distinção só se torna realmente evidente quando entendemos que ela corresponde a uma extensão da noção de constituição relativamente à sua concepção idealista, ou seja, aquela com que, quase sempre, nos deparamos nas interpretações convencionais do pensamento de Husserl. A realidade da *Empfindnis* significa que o *Ego Cogito* só se pode constituir a si próprio e constituir todas as objectividade mundanas como um ser corporal; mas quando, por sua vez, destacamos o papel da *Empfindung* estamos estendendo ao corpo a tarefa de constituir objetos mundanos, tarefa que, na via cartesiana de acesso à fenomenologia, como a que foi realizada em *Ideias I* de 1913, parecia ser exclusivamente a tarefa de um Ego desencarnado.

Tendo o mundo como pano-de-fundo, todos os objectos são, como Husserl afirma em *Ideias II*, *Ich-zugehörig*. Eles pertencem ao Eu, não somente na medida em que o Eu neles repara, motivado por interesses que podem ser de ordem cognitiva, afectiva ou volitiva (Husserl, 1952: 212), mas na medida em que, percebidos, recordados, desejados ou simplesmente fantasiados, sempre são o correlato de algum tipo de experiência⁽³⁾, que a fenomenologia poderá descrever. Todavia, esta eguidade voltada para os objectos é uma eguidade secundária, dependente da eguidade primária que liga o Eu ao seu próprio corpo orgânico. Como diz o § 54 de *Ideias II*, se refizermos, em sentido inverso, o processo constitutivo, encontraremos, como proto-objectos, os dados sensíveis, que já não são construídos, mas que funcionam como pré-doações para todas as actividades constitutivas do Eu (Husserl, 1952: 214). Na linguagem de Husserl, isto parece significar que a constituição do corpo orgânico, ou seja, da unidade hilemórfica do sujeito da intencionalidade, é a condição de possibilidade da constituição dos objectos. O que certamente Heidegger contestaria. Suspeitamos que, não tanto pela referência a um Ego constituinte, quanto pelo facto de esta referência ser interpretada como acarretando, na fenomenologia de Husserl, a referência a uma actividade e a uma espontaneidade, mesmo manifestando-se no seu grau mais baixo, que Heidegger não encontra como característica primária do “ser em”. (Faltaria a Husserl a dimensão da *Geworfenheit* – o estado de lançado no mundo –, a que voltaremos mais adiante.)

Só que, pelo menos na nossa interpretação de Husserl, não está obrigatoriamente implicado este tipo de referência, ou melhor, actividade e espon-

(3) Assinalemos apenas (pois o desenvolvimento desta questão levar-nos-ia muito longe) que a modalidade básica destas experiências poderia ser chamada, como mais exactidão, uma actividade. É o que resulta das análises husserlianas do “eu posso”, em *Ideias II* (Husserl, 1952: 257ff.).

taneidade, por um lado, passividade, por outro, coexistem nas análises do Ego que Husserl nos propõe em *Ideias II*. (Por este motivo, a leitura de *Ideias II* tem o condão de esbater a impressão que fica de algumas análises efectuadas em *Ideias I*.) A diferença entre os nossos dois autores é que, em Heidegger, a análise da passividade é efectuada no âmbito da problemática da facticidade, a qual possui uma dimensão ontológica que não está presente nas análises husserlianas em *Ideias II*. Por isso, no § 29 de *Ser e Tempo* – mas na realidade no livro todo – não é a subjectividade que constitui um enigma para si própria, mas, pelo contrário, é o ser que constitui um enigma para uma subjectividade que se descobre como factícia (Heidegger, 1986: 135). No fundo, uma única coisa interessa a Heidegger: determinar o modo como esta vida factícia se confronta com a sua própria finitude.

Heidegger, mas, sobretudo, muitos dos seus comentadores, defendem que não existe em Husserl um lugar para a problemática da facticidade. Consideramos esta afirmação um erro e vamos tentar explicar porquê. Retomemos o problema de há momentos: todos os objectos são, como diz Husserl, *Ich-zugehörig*. Esta pertença pode desdobrar-se em fenómenos de ordem cognitiva, afectiva ou volitiva, mas um tal desdobramento, como já vimos, não constitui a nossa relação primordial com o mundo. Nesta última, aqueles interesses não se encontram ainda diferenciados. Na base desta relação primordial, mas acentuando unilateralmente uma das suas dimensões possíveis, pode desenvolver-se o que Husserl designa por *naturalistische Einstellung*. Esta atitude considera as coisas como meras coisas, despe-as dos seus predicados valorativos ou afectivos – em termos heideggerianos, da sua *Zuhandenheit* –, considera-as como objectos para o conhecimento. Será necessário regressar ao *natürliche Weltbegriff*, à *natürliche Leben*, a vida tal como ela nos é dada, sem que tivéssemos escolhido o lugar e o tempo em que vivemos, para colhermos os objectos antes do referido desdobramento. Este mais não é do que uma substrução, na base de concepções herdadas de uma psicologia deficiente, na relação originária da consciência com o mundo, aquela relação que, em termos heideggerianos, se chama a vida factícia.

Parece ser uma convicção arraigada de Husserl que, neste processo de constituição das coisas como suportes de predicados afectivos e volitivos, os mesmos princípios de constituição das coisas como simples coisas materiais se encontram presente. Apesar de não poder ser senão sim, tal não significa que estejamos a entregá-las a projectos de ordem cognitiva, a fazê-las perder o seu carácter *Zuhanden*, como Heidegger diria. Por outras palavras (e numa linguagem um pouco mais técnica), quando um noema é qualificado como agradável ou desagradável, como útil ou prejudicial, ou de qualquer outra forma, os procedimentos da sua constituição como meros objectos mantêm-se ainda operantes. Chegamos, assim, a uma questão crucial quando queremos

entender a natureza da intencionalidade. Husserl defende que os procedimentos constitutivos são, no essencial, idênticos em todo o tipo de actos. Por isso afirma, um pouco no seguimento de Brentano, que os actos emotivos se fundam em actos objectivantes; não no sentido de uma emoção possuir a mesma estrutura formal de um objecto, mas sim no sentido em que idênticos procedimentos constitutivos se encontram presentes nos dois tipos de actos, sem o que os actos emotivos seriam privados de intencionalidade. Neste último caso, a ser ele verdade, ao emocionar-me não estaria a emocionar-me com nada. Ora, é isto – a presença de uma mesma estrutura formal – que Heidegger, como sabemos, contesta e não apenas em *Ser e Tempo*, como se a noção husserliana de intencionalidade, ignorando a facticidade, estivesse, desde o início, orientada por interesses cognitivos, escapando-lhe, assim, a nossa condição inicial de sujeitos sintonizados e sentindo-se como tal. Veremos, mais adiante, o que pensar desta crítica heideggeriana.

***Sich-befinden*: «quem» se encontra?**

No entanto, reconhecemos que Heidegger tem razão quando acentua que este encontrar-se não tem um carácter perceptivo (não é um *wharnehmendes Sich-vorfinden*), mas sim afectivo (Heidegger, 1986: 135). A especificidade dos actos emotivos ou afectivos é apresentada talvez com maior clareza do que o fez Husserl nos § 95 de *Ideias I*, onde aborda este assunto (Husserl, 1950: 237-239). Todavia, nunca foi intenção de Husserl esgotar, naquele parágrafo, um tema tão complexo. Mas Heidegger procede como se não tivesse assimilado o que Husserl escreveu e lhe dera a conhecer em *Ideias II*.

Por esta razão, não deixa se ser estranho que, mais uma vez, nenhuma reflexão sobre o corpo seja aqui proposta. Certamente que não é possível dizer-se que o corpo está totalmente ausente da reflexão heideggeriana, mas há aqui claramente uma insuficiência quanto à sua abordagem e esta insuficiência é coerente, em nossa opinião, com a falta de uma reflexão sobre o espaço. O corpo não é redutível à sua dimensão espacial, mas tal só acontece porque, na experiência que faço dele, o seu conteúdo noemático, ao invés de o colocar no espaço, faz dele o centro de orientação da minha existência no espaço (Husserl, 1952: 213), tal como, em vez de fazer dele um mero receptáculo de estímulos provenientes do exterior, o transforma em carne (*Leib*) que, em primeiro lugar, se sente a si mesma. Esta insuficiência acarreta três consequências:

1. A ausência de uma reflexão explícita sobre o papel dos hábitos (ou melhor, sobre as actividades constitutivas passadas que, mais tarde, se transformarão em hábitos) na constituição da subjectividade. Os hábitos constituem o fundamento passivo – muitas vezes sob a forma de esque-

mas corporais actuando sobre o espaço envolvente – sobre o qual podem ser levadas a cabo realizações subjectivas explícitas.

2. Uma incompreensão do processo de aquisição dos hábitos enquanto fenómeno noético. Por um lado, um hábito significa que uma experiência vivida ficou em *stock*, como acontecimento passado, mas disponível para ser reactivada. Por outro lado, significa que o correlato noemático das experiências passadas está permanentemente à disposição do Ego (Held, 1964: 87-88).
3. Uma deficiente crítica da psicologia e da sua pretensão ilegítima em transformar a actividade originariamente passiva do Ego em receptáculo de sensações, submetido ao princípio da constância. (Ou seja, a uma variação concomitante da grandeza do estímulo e da grandeza da resposta.)

Veremos isto na abordagem de um outro tópico do § 29 de *Ser e Tempo*, que diz respeito à possibilidade ou não de um conhecimento apodíctico do «encontrar-se». Há que ver o assunto com alguma atenção. Heidegger parece admitir que apenas pode ter carácter apodíctico uma percepção orientada por interesses cognitivos; nessa medida, o carácter originariamente afectivo do «encontrar-se», a experiência afectiva que o sujeito que «se encontra» faz de si mesmo e do seu mundo, estariam impossibilitadas de uma tal apodicticidade. O sujeito que «se encontra» e o mundo que é encontrado não têm o carácter que Heidegger designa por *Vorhandenheit*.

Diríamos, mas é apenas uma hipótese, que Heidegger, continuando a polemizar com Husserl, não reflectiu, todavia, sobre o alcance da distinção husserliana entre *Ich-Mensch* (o eu-homem, ou eu pessoal) e *reine Ich* (o Eu puro). O *Dasein* nada tem a ver com o segundo, uma vez que se caracteriza por “ser no mundo” e por não possuir sobre os seus próprios actos e os seus correlatos o mesmo tipo de certeza apodíctica que ao Eu puro Husserl confere. Mas também nada tem a ver com o primeiro, pois a sua facticidade não é da ordem da mera subsistência ou contingência.

Resulta com clareza da leitura de *Ideias I* que o Eu puro é uma abstracção, que o fenomenólogo obtém uma vez efectivada a redução fenomenológica. A consciência, para Husserl, como sabemos, é um fluxo temporal; não só o que é visado se altera, como o mesmo visado está sujeito a modalizações do visar (o certo pode passar a presuntivo, por exemplo), como também o próprio sujeito que visa pode «colorir» afectivamente o visado de maneiras diferentes (o desejado torna-se repulsivo, o amado torna-se odiado, etc.). Todavia, algo permanece no fluxo: o Eu que visa, independentemente das suas variações de interesses ou de humores. A esta identidade do Eu consigo mesmo, obtida por abstracção, e suporte das estruturas mais gerais da intencionalidade, chama Husserl o

Eu puro. A este Eu, como é óbvio, não se pode ainda aplicar a pergunta *Wer ist es?* («Quem é ele?»), pois, na realidade, ele não é ninguém, constituindo apenas uma estrutura de acolhimento que *nulla re indiget ad existendum* (Husserl, 1950: 115), ou seja, a possibilidade de uma conexão de experiências efectivas – que Husserl designa por *cogitata* – estruturadas segundo uma determinada ordem.

Por conseguinte, as estruturas universais da intencionalidade não são ainda o *Ich-Mensch*. Este último, embora seja o centro de actos intencionais, não é apenas isso. Ou melhor, é esse centro, mas na medida em que, graças a tais actos, surge um mundo e as objectividades nele existentes. Esta passagem de um Eu puro, que, como dissemos, *nulla re indiget ad existendum* e que, por conseguinte, subsistiria mesmo que o mundo fosse aniquilado, ao *Ich-Mensch* é, sem dúvida, problemática. O Eu puro é apenas uma estrutura formal, um “centro funcional” para o qual todos os actos remetem e que nos informa sobre a natureza destes; não é um eu pessoal, dotado de peculiaridades individuais e de um estilo permanente de realizações intencionais. Heidegger terá julgado evitar o problema partindo do *Dasein* enquanto *in-der-Welt-sein*. A *Geworfenheit* coloca-me num mundo cuja realidade não posso suspender: entrega-me a ele e sintoniza-me com ele, atribui-lhe uma coloração afectiva.

Mas a mera descoberta daquela estrutura formal, bem como da estrutura formal do mundo que é o correlato intencional dos actos do Eu puro, não constitui o termo da análise fenomenológica, como se este Eu fosse uma espécie de Ego cartesiano. Pelo contrário, aquela descoberta implica que se estudem os diversos tipos de actos e as suas articulações, mas, mais ainda, os níveis a que pertencem e em que se hierarquizam as objectividades constituídas e o próprio Ego que as constitui. Desde 1921 que Husserl vinha designando como “genéticas” estas análises. Elas tinham por alvo pôr a descoberto as habitualidades e as motivações sem as quais as actividades teóricas de nível superior – aquelas que consideramos específicas do Eu puro – não se poderiam constituir.

Determinação da *Befindlichkeit* de um ponto de vista ontológico

Podemos ler ainda no § 29 de *Ser e Tempo*: «Como primeiro carácter ontológico essencial da *Befindlichkeit*, obtemos [o seguinte]: a *Befindlichkeit* abre o *Dasein* na sua *Geworfenheit*, em primeiro lugar e antes de mais, no modo de uma renúncia que se esquia (*ausweichenden Abkehr*).» (Heidegger, 1986: 136)

Heidegger vai pôr em relevo, de seguida, o carácter originário da *Befindlichkeit*: isto quer dizer que ela não pode ser encontrada por meio da reflexão. Ou seja, não é por um acto reflexivo que reparo em mim como «encontrando-me em sintonia». Toda a reflexão supõe já que me encontro em sintonia. Por fim, Heidegger acrescenta (1986: 136) que é ela que explica que não estejamos

«abertos», e fá-lo de uma forma mais decisiva (*hartnäckiger*) do que a afirmação de que não percebemos. Embora, pelo menos na nossa interpretação destas páginas, Heidegger esteja a pensar que está a corrigir Husserl (ou, mais precisamente, o «desvio teoricista da fenomenologia husserliana»), na realidade não está. Todas as suas afirmações poderiam ser aceites por Husserl, embora com a reserva de não resultarem de uma análise levada a cabo a partir da redução fenomenológica. Para já, vejamos aquilo em que os dois autores, em nossa opinião, concordam, independentemente de Heidegger pensar que sim ou que não:

Encontrar-se em sintonia não é o mesmo que uma reflexão sobre esse encontrar-se. Quando me encontro sintonizado não estou a reflectir sobre isso. Heidegger, aliás, analisa correctamente esta situação com o exemplo do mau humor – *die Verstimmung* – e a sua entrega irreflexiva ao mundo de que cuidamos. Servindo-nos da linguagem de Ortega y Gasset, diríamos que o “estar sintonizado” possui uma executividade própria, que se perde quando sobre ele incide a reflexão.

O estar aberto funda os actos perceptivos – os actos téticos, digamos assim –, da mesma forma que funda outras modalidades de actos, nomeadamente, todos os que não são téticos, ou posicionais.

A percepção é apenas um modo do «estar aberto», ou melhor, é aquela modalidade do estar aberto que é acompanhado de uma crença na existência daquilo que, no estado de aberto, se abre igualmente para nós.

A compreensão deste conjunto de fenómenos só é possível, em nosso entender, mediante uma aplicação sistemática da análise intencional, na base da redução fenomenológica. Só assim atingiremos os elementos constituintes últimos da nossa relação com o mundo, que não são, nem átomos psicológicos ao modo da psicóloga sensista e associacionista, nem sensações destinadas a ser subsumidas nas estruturas superiores da nossa faculdade de conhecimento. Na verdade, estas duas formas de encarar o problema supõem uma distinção entre receptividade e espontaneidade, entre passividade e actividade, embora possam avaliar o papel de umas e outras de maneira diferente. É esta distinção que a noção fenomenológica de *Empfindnis* como *sich-befinden* permite ultrapassar.

A existência como afecção e como drama

Concluindo. A *Befindlichkeit* heideggeriana poderia aproximar-se do que Merleau-Ponty chamava a “presença irreflectida das coisas” em mim. Antes de qualquer experiência de tipo perceptivo, existe uma sensação geral de nos encontrarmos de uma certa maneira entre as coisas, de estarmos disposto de uma certa maneira relativamente a elas e ao mundo. Essa «disposição» não é

normalmente acompanhada de consciência, no sentido em que não é para esta que nos encontramos tematicamente virados; de facto, a consciência só desperta para essa disposição quando alguma coisa a perturba. É o início de um processo reflexivo, que Husserl descreve com a minúcia que lhe é habitual nos textos reunidos agora no volume XI da Husserliana, as *Análises para a Síntese Passiva*.

A teoria da *Befindlichkeit*, sem o apoio de uma teoria da *Empfindung* como *sich-empfinden*, ou seja, sem uma teoria da subjectividade e dos níveis em que esta se articula, parece-nos insuficiente. É esta teoria que as investigações husserlianas sobre a natureza da intencionalidade procuraram fornecer. Com a intencionalidade, convém sempre sublinhá-lo, não estamos diante de uma teoria do conhecimento, mas sim de uma teoria da subjectividade que conhece, deseja e quer. Ora, algo como a *Befindlichkeit*, dada a sua natureza emocional, teria de ser, na linguagem de Husserl, um acto fundado, um acto que pressuporia níveis anteriores de sentido sobre os quais, justamente, se fundaria. Para Husserl, de um acto fundado é sempre possível regressar aos actos em que se funda, bastando, para tal, retirar ao correlato daquele acto os predicados que o constituem como tal. Heidegger recusa a aplicação deste procedimento à *Befindlichkeit* e tem provavelmente razão, se nos dispusermos a aceitar tratar-se de uma realização primitiva da consciência. Ora isto supõe a elaboração de uma teoria dos actos emotivos diferente da de Husserl, que não me parece que Heidegger tenha fornecido, ou que julgasse sequer necessário fornecer. Por isso, tendemos a concordar com o diagnóstico de Husserl na Conferência que pronuncia em Berlim em 1931: a analítica da existência de *Ser e Tempo* não constitui um avanço em relação às análises intencionais que pela fenomenologia transcendental foram levadas a cabo.

Carlos Morujão é professor catedrático na Faculdade de Ciências Humanas da UCP e investigador do Centro de Estudos Filosóficos e Humanísticos, da mesma universidade. Os seus interesses filosóficos centram-se na fenomenologia transcendental, com particular incidência na obra de Edmund Husserl. O seu último trabalho publicado (em colaboração com Samuel Dimas e Susana Relvas) intitula-se The Philosophy of Ortega y Gasset Reevaluated, Cham (Switzerland), Springer, 2021.

Referências bibliográficas

GALLAGHER, Shaun & ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind*. London and New York: Routledge, 2008.

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

HELD, Klaus (1964). *Lebendige Gegenwart*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erster Teil*. Husserliana Band III. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950.

HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweiter Teil*. Husserliana Band IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

“Palavra, flor da boca” Arte, espaço, ritmo em Heidegger

Dominique Mortiaux

“La responsabilité permanente du créateur envers soi-même et envers le monde n'est pas un mot creux : en aidant l'univers à se construire, l'artiste maintient sa propre dignité.” H. Matisse

“Na medida em que o nosso ser próprio permanece na dependência (*vereignet ist*) da linguagem (*Sprache*), escreve Heidegger em *O princípio de identidade*, moramos no acontecimento próprio (*wohnen wir im Ereignis*).” A linguagem é assim descrita como “a pulsação (*Schwingung*) a mais delicada e a mais frágil, mas também a que mantém (*verhält*) tudo.” Da linguagem, continua o pensador, o pensamento recebe “os materiais” (*Bauzeug*) que permitem “construir” (*Bauen*) a “relação” (*Verhältnis*) do ser humano ao ser enquanto *Ereignis* (SI, Ga11: 46-47/272). Segundo a fórmula bem conhecida, ela é “a morada do ser”. Percorrendo estes três temas heideggerianos da arte, do espaço e do ritmo explorados por Irene Borges-Duarte na sua obra, gostaríamos aqui, embora de um modo sucinto, de pôr em evidência, em primeiro lugar, em que modo a linguagem enquanto “morada do ser” – descrita em *O princípio de identidade* como “pulsação” – é pensada por Heidegger como “ritmo” (*Rhythmus*), e, em segundo lugar, seguindo Marlène Zarader no seu texto *O lugar da arte*, em que modo a abertura do espaço acontecendo no contruir dessa morada é, por consequência, essencialmente “rítmica” ou “harmônica”.

No curso do semestre de inverno de 1941-1942 dedicado ao hino de Hölderlin *Lembrança*, Heidegger descreve enquanto “encaixe (*Fuge*)” “o ser no qual qualquer ente vigora” (HHA, Ga52: 100).⁽¹⁾ É no entanto nas *Contribuições para a filosofia* (1936-1938) que o termo ganha um papel decisivo na elaboração do

(1) Citado e traduzido em Dastur, F. (2011). *Heidegger et la pensée à venir*. Paris: Vrin, 43.

seu pensamento: contraposto ao de “sistema”, é requerido por ele para nomear a articulação e o estilo próprios da obra, ou seja do *Ereignisdenken* enquanto tal. “*Ereignisdenken*: pensar o acontecimento propício, escreve Irene Borges-Duarte, pensar que é ele mesmo *propício*, porque capaz de propiciar a fundação, *Gründung*, de uma outra relação ao ser, fundação enquanto apropriação mútua do ser e do seu aí enquanto pensar” (Borges-Duarte, 2014: 155-156). A autora de *A aventura e o a-vir* realça a este respeito o duplo aspecto da palavra “*Fuge*”: a sua raiz germânica (*fug-*) indicando “articulação, encaixe”, a sonoridade do termo recolhendo por sua vez “o sentido latino, vivo no idioma e contexto musicais, do *fugare* e da *fuga*” (Borges-Duarte, 2014: 157). Ao descrever a linguagem dessa “outra relação ao ser”, Irene Borges-Duarte fala assim de “um jogo em que sons e silêncios se articulam por si mesmos, segundo uma lei íntima e misteriosa que mais que lei é *ritmo*: uma conformação sempre indeterminada, porque é genuína e nova em cada caso – um estilo” (Borges-Duarte, 2014: 146). Aparentado ao termo *Fuge* é o termo *Fügung*, *juntura*, cujo sentido é o do grego “ἄρμός”, do qual deriva a palavra *harmonia* (Cf. Lohmann, 1989: 138).⁽²⁾ Ora, é precisamente com essa palavra *Fügung* que Heidegger indica o sentido do *ritmo*: “ritmo, ῥυθμός (...) não quer dizer rio ou fluxo, mas sim juntura (*Fügung*)” (Wt, Ga12: 217/215).⁽³⁾ A linguagem do “outro início do pensar” manifesta-se assim “no seu ritmo próprio de vozes e silêncios”, escreve Irene Borges-Duarte, enquanto “desenvolvimento harmónico de uma peça musical” (Borges-Duarte, 2014: 157).

Segundo Hölderlin, a palavra é “a flor da boca (*die Blume des Mundes*)”, floração (*Blüte*), designação em que, nota Heidegger, “entendemos a ressonância da palavra (*das Lauten der Sprache*) abrir-se com a sua cor terrestre (*erdhaft*)” (Cf. WS, Ga12: 194-195/191-192 e WS, Ga12: 196/193). Deixando aparecer o parentesco nativo entre palavra e canto, o pensador descreve a ressonância da palavra enquanto ela “ressoa a partir do soar”, – soar por sua vez descrito como “*apelo que junta* e que, aberto ao Aberto, deixa aparecer mundo nas coisas” (“*Das Lauten erklingt aus dem Läuten, dem rufenden Versammeln, das, offen dem Offenen, Welt erscheinen läßt in den Dingen*”) (WS, Ga12: 196/193. Sublinhado nosso). A

(2) Cfr Lohmann, J. (1989). *Mousiké et logos*. Mauvezin: TER, 138.

(3) Tal como o indica H.Maldiney, referindo-se a Benveniste, “apesar do sentido do radical ῥυ (*fluir*) sobre o qual foi formada, a palavra ῥυθμός não designa um fenómeno de escoamento, de fluxo, mas sim a configuração assumida em cada instante determinado por um “movente”. (Maldiney, H. [1973]. *Regard, Parole, Espace*. Lausanne: L’Âge d’Homme, 1994, 157). Cfr Benveniste, E. [1966]. «La notion de “rythme” dans son expression linguistique». In *Problème de linguistique générale*. Paris: Gallimard, 333). Tal como o indica o dicionário Chantaine, «ῥυθμός», com um outro sufixo torna-se «ῥυσμός».

palavra, “relação de todas as relações” (“*Verhältnis aller Verhältnisse*”), enquanto Saga (*Sage*), “põe o mundo a caminho” (“*Die Sprache ist die Welt-bewegende Sage*”) (WS, Ga12: 203/201. Sublinhado nosso). Mundo que é compreendido cada vez melhor pelo pensador, a partir da segunda metade dos anos 30, enquanto *Quadrindade* (*Geviert*), ou seja unidade inaparente da terra, do céu, dos mortais e dos divinos. Heidegger pode assim escrever em *A essência da palavra* que “o que ressoa, o terrestre na palavra, é mantido no entoar que jogando umas para as outras, trazendo umas às outras *as regiões de encontro da arquitectura do mundo, as harmoniza umas sobre as outras*” (“*Das Lautende, Erdige der Sprache wird in das Stimmen einbehalten, das die Gegenden des Weltgefüges, sie einander zuspieldend, auf einander einstimmt*”) (WS, Ga12: 196/193. Sublinhado nosso). Designando aqui, portanto, “as regiões de encontro da arquitectura do mundo” os quatro da Quadrindade. É “nas coisas” que a ressonância da palavra – apelo que junta, aberto ao Aberto – deixa aparecer o mundo. E é especificamente nas coisas que são do âmbito do construir (*Bauen*) no sentido restrito, – sendo o construir neste sentido “um deixar habitar privilegiado” (“*ein ausgezeichnetes Wohnen-lassen*”) (BWD, Ga7: 161/190) –, que se produz a fundação dos *lugares* (*Orte*). No seu sentido restrito, tal como o expõe Heidegger em *Construir, habitar, pensar*, construir tem, pois, dois modos de realização : “construir no sentido de cultivar (*pflügen*) em latim *colere, cultura*, e construir no sentido de edificar edifícios (*errichten von Bauten*), *aedificare*” (BWD, Ga7: 149/173).

No seu texto *Rimbaud vivant*, o autor de *Tempo e Ser* cita o fragmento seguinte de Arquíloco: “γίγνωσκε δ’οἷος ῥυθμὸς / ἀνθρώπους ἔχει”, que traduz da seguinte forma, dando para “ῥυθμὸς” „*Ver-hältnis*“: „*lerne kennen aber, ein wiegeartetes Ver-hältnis / (die) Menschen hält*“ – “mas aprende a conhecer qual tipo de relação / leva (os) homens”. E coloca as duas seguintes perguntas, relativas a sua leitura de Rimbaud: “Será o *ruthmos* experimentado originariamente à maneira grega a proximidade do sem-acesso – do ser – e, enquanto essa região de encontro (*als diese Gegend*), a relação que leva o homem? Será que o dizer do poeta que vem construirá apoiando-se sobre esta relação (*Wird das Sagen des kommenden Dichters am Gefüge dieses Verhältnisses bauen*), preparando assim para o homem a nova morada terrestre (RV, Ga13: 226-227/110)? Comentando esta tradução de “*ruthmos*” por “*Ver-hältnis*”, “relação”, Guillaume Badoual precisa a compreensão deste conceito em Heidegger, enquanto “manter desta dimensão aberta na qual o mundo vigora em relações consonantes” (Badoual, 2013: 1174). Se nos referirmos à *Origem da obra de arte*, texto redigido logo antes das *Contribuições para a filosofia*, podemos ler, na sua segunda parte, na qual o pensador determina o ser da obra: “A obra enquanto obra erige um mundo. A obra mantém aberto o aberto do mundo” („*Das Werk hält das Offene der Welt offen*“) (UK, Ga5: 31/34). Para mostrar em que sentido a abertura do espaço em Heidegger é pensada enquanto

“rítmica” ou “harmónica”, seguiremos agora Marlène Zarader no seu notável artigo, *O lugar da arte*, no qual ela mostra como é “a definição da obra, tal como é conquistada no texto de 1936, que prepara e permite a redefinição do lugar que será elaborada a partir dos anos 50” – especialmente em três textos de *Ensaaios e Conferências : Construir, habitar, pensar, A coisa e O homem habita em poeta* – (Zarader, 2008: 102). E precisa que este caminho que conduz da obra ao lugar acaba em *A arte e o espaço*, texto de 1969 escrito para o escultor Eduardo Chillida, – artista importante para Irene Borges-Duarte –, reconduzindo do lugar à obra (Cf. Zarader, 2008: 102).

A autora de *Heidegger e as palavras da origem* analisa no seu artigo os sete primeiros parágrafos da segunda parte da *Origem da obra de arte, A obra e a verdade*, nos quais Heidegger pergunta *onde* fica a obra *enquanto obra*, se lhe pertencer em propriedade o que chama o seu *Wesensraum*: “espaço essencial”, ou melhor “espaço no qual vigora a sua essência”, traduzido por Wolfgang Brokmeier por “raio de presença”. Se este *Wesensraum* constitui “o mundo da obra”, este mundo, tal como o mostra o pensador, não é em primeiro lugar aquele no qual ela toma o seu lugar, no sentido de um enraizamento espacial e de uma localização temporal. O sítio da obra é “o âmbito aberto por ela”, escreve Marlène Zarader, ou seja “o mundo que ela arruma (*aménage*)” (Zarader, 2008: 109). O “espaço no qual vigora a sua essência” é, de facto, “um advento” (*avènement*), um “jorro inaugural, um ponte-fonte que permite o colocar em ordem (*ordonancement*) de tudo o que a rodeia, e no qual, continua a autora, achamos reconhecer o que Heidegger alguns anos mais tarde, nomeará um *lugar*” (Zarader, 2008: 109-110).

Enquanto luta entre terra e mundo, a obra “mantém aberto o aberto do mundo”, ou, em outros termos, nela é “*junta a amplidão*” do mundo (“*Im Welten ist jene Geräumigkeit versammelt*”). “Sendo obra”, escreve Heidegger, “a obra estabelece o espaço desta amplidão” (“*Indem ein Werk Werk ist, räumt es jene Geräumigkeit ein*”). O pensador dá então a definição do “estabelecer o espaço” – *Einräumen* –, que significa: “*libertar a plenitude do aberto em seu espaço, e arranjar esta plenitude no conjunto dos seus traços*” (“*freigegeben das Freie des Offenen und einrichten dieses Freie in seinem Gezüge*”) (UK, Ga5: 31/34. Sublinhados nossos). Tal como o expõe no final do texto, todas as artes só podem advir “no aberto do dizer e do nomear. Por eles são regidas e guiadas (*durchwaltet und geleitet*)” (UK, Ga5: 62/58). A palavra (*Sprache*) é, neste sentido, entendida como “Poema em sentido essencial” (“*Dichtung im wesentlichen Sinne*”); a poesia em sentido restrito (*Poesie*) advém portanto a ela própria na palavra “porque esta guarda nela a essência originária do Poema” (“*weil diese das ursprüngliche Wesen der Dichtung verwahrt*”) (UK, Ga5: 62/58). Tal como o vimos, em *A essência da pala-*

vra (1957-1958), Heidegger descreve a palavra na sua ressonância enquanto “*apelo que junta* (rufendes *Versammeln*) e que, *aberto ao Aberto, deixa aparecer mundo nas coisas*”. O mundo aberto pela obra de arte, – sempre já regida e guiada, se não for poesia em sentido restrito, pela palavra –, aparece portanto enquanto “conjunto” – *Versammeln* –, e não como “agregado” – *Ansammlung* –.⁽⁴⁾

“Um mundo, escreve Heidegger nesta perspectiva, não é o simples agregado de coisas dadas (*vorhandenen*), inumeráveis ou não inumeráveis, conhecidas e não conhecidas. Um mundo, continua ele, não é também não um quadro figurado que se acrescentaria à soma dos entes dados” (UK, Ga5: 30/34). E é na luta entre terra e mundo – que constitui o ser da obra – que as coisas manifestam-se enquanto “coisas da terra” (“*Dinge der Erde*”) (UK, Ga5: 33/36). Pela primeira vez, aparece assim segundo Marlène Zarader, “um espaço essencialmente ausente de *Ser e Tempo*”: “é o espaço que nasce das próprias coisas, enquanto elas vêm ao mundo. Ora, pergunta ela, o que é um tal espaço, senão precisamente um *lugar*” (Zarader, 2008: 112)?⁽⁵⁾ Nos textos mais tardios, a questão do lugar é doravante tratada enquanto tal, indica a autora, pela razão que a questão da coisa passa ao primeiro plano. E precisa que “o que faz o laço entre as duas questões é o tema do *conjunto* (*Versammeln, rassemblement*)” (Zarader, 2008: 112-113). O mundo, no léxico dos anos 50, já não designa apenas a única abertura, em oposição ao fechamento que seria o da terra, “mas o jogo pluridimensional do *Geviert*, no qual o ser conjuntamente dá-se e retrai-se” (Zarader, 2008: 113). Com o pensamento do *Geviert* aparece portanto este novo par formado pelo mundo e pelas coisas, ao mesmo tempo que esta abordagem renovada da coisa, na qual esta “aparece como *recolher* (*recueil*) da totalidade. Nela, especificamente, escreve a autora de *O qual sou eu?*, é toda a amplitude do mundo que se encontra simultaneamente acolhida, preservada e tornada manifesta” (Zarader, 2008: 113). Em *A arte e o espaço*, notando que “no lugar joga o conjunto no sentido do encobrimento que liberta as coisas na sua região de encontro” (“*Im Ort spielt das Versammeln im Sinne des freigebenden Bergens der Dinge in ihre Gegend*”), Heidegger descreve a “região de encontro” enquanto “livre vastidão” (*freie Weite*). Por ela, escreve ele, o aberto é intimado (*angehalten*) a deixar abrir-se e desabrochar cada coisa no repouso que lhe é próprio (*jegliches Ding aufgehen zu lassen in sein Beruhen in ihm selbst*). E acrescenta: “Isso quer dizer ao mesmo tempo: guardar o *conjunto das coisas* na sua

(4) Sobre esta questão, veja-se, em particular Borges-Duarte, I. (2014). «A arte como epifania» e «O templo e o portal. De Paestum a Paul Klee». In *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 37-86 e 87-109, assim como France-Lanord, H. (2018). *La couleur et la parole. Les chemins de Paul Cézanne et de Martin Heidegger*. Paris : Gallimard.

(5) Sobre a questão da superação da compreensão do espaço em *Ser e Tempo* depois da *Kehre*, veja-se em particular Sylla, B. (2021). «A espacialidade existencial em *Ser e Tempo*». *Phainomenon*, 31(1), 41-61. <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2021-0004>

co-pertença (*Verwahren, die Versammlung der Dinge in ihr Zueinandergehören*)” (KR, Ga13: 207-208/273. Sublinhado nosso). O que aparece aqui, no final deste breve percurso através dos temas da arte, do espaço e do ritmo em Heidegger, é que a “*Versammlung der Dinge*” pode ser portanto interpretada enquanto “*Fügung der Dinge*”, “juntura das coisas”, ou, em outros termos, seguindo a compreensão da palavra “ritmo” pelo pensador, enquanto “ritmo das coisas”.

Em *Construir, habitar, pensar*, Heidegger dá a seguinte definição do lugar: “O lugar, escreve ele, estabelece a Quadrindade num duplo sentido. O lugar admite a Quadrindade e o lugar arranja a Quadrindade. Os dois, ou seja estabelecer enquanto admitir e estabelecer enquanto arranjar, são solidários um do outro” (“*Der Ort räumt das Geviert in einem zwiefachen Sinne ein. Der Ort läßt das Geviert zu und der Ort richtet das Geviert ein. Beide, nämlich Einräumen als Zulassen und Einräumen als Einrichten, gehören zusammen*”) (BWD, Ga7: 160/188). A abertura do lugar produzindo-se originariamente na palavra e na sua ressonância enquanto Saga que põe o mundo a caminho, Heidegger pode escrever, em *A essência da palavra*: “Do espaço deixa-se dizer: o espaço dá espaço” (“*Vom Raum läßt sich sagen: der Raum räumt*”) (WS, Ga12: 201/199). F. Fédier traduz “*der Raum räumt*”, – literalmente “o espaço espacea” –, por “o espaço dá espaço”, indicando que existe em francês, tal como em português, o verbo “*espacer*” – “espacear” –. Precisa no entanto que o sentido próprio do verbo alemão *räumen* é mais vigorosamente: desentulhar (*désencombrer*), esvaziar (*vider*). Pode-se portanto traduzir: “o espaço dá lugar (*fait place*)” (Cf. Heidegger, 1976: 199). Em *Construir, habitar, pensar*, Heidegger indica neste sentido que a antiga significação de „*Raum, Rum*“, é “um lugar tornado livre para um estabelecimento de colonos ou um campo. Um espaço (*Raum*), continua ele, é algo que é estabelecido, arrumado (*etwas Eingeräumtes*), tornado livre (*Freigegebenes*), ou seja no interior de um limite (in eine Grenze), em grego πέρας” (BWD, Ga7: 156/183. Sublinhado nosso). E sublinha que “o limite não é isso onde algo acaba, mas sim, tal como os Gregos o tinham observado, isso a partir de onde algo começa a ser” (...*Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt*)” (BWD, Ga7: 156/183). Em *A arte e o espaço*, nota ele: “Dar espaço é: pôr em liberdade lugares” (“*Räumen ist Freigabe von Orten*”) (KR, Ga13: 207/272).

Construir no sentido restrito é, tal como o vimos, um “deixar habitar privilegiado”. Enquanto tal, construir é “produzir lugares” (“*das Bauen hervorbringt Orte*”), sendo esta “produção” pensada no sentido grego da τέχνη, ou seja a partir do “deixar aparecer” (“*vom Erscheinenlassen her*”) (BWD, Ga7: 160/189 e 162/190). Tal como o nota em *A questão da técnica*, “a τέχνη faz parte do produzir, da ποιησις, ela é algo ‘poético’ (*etwas Poietisches*)” (FT, Ga7: 14/18). É no

produzir pensado desta maneira que reside o sentido grego da causalidade. “Causa”, em grego, é pois um termo jurídico, “αἴτιον” significando “o que responde de uma outra coisa (*das, was ein anderes verschuldet*)” (FT, Ga7: 10/13). Na compreensão aristotélica da causalidade, os quatro modos do acto do qual se responde “conduzem algo, escreve Heidegger, para o seu aparecer (*bringen etwas ins Erscheinen*). Deixam-no advir na sua presença (*Sie lassen es in das An-wesen vorkommen*)”, na sua “vinda perfeita (*in seine vollendete Ankunft*)” (FT, Ga7: 12/15). O acto do qual se responde – a causalidade – tem, por consequência, “o traço fundamental deste deixar avançar-se para a vinda (*den Grundzug dieses An-lassens in die Ankunft*)” (FT, Ga7: 12/15). Neste sentido, observa Heidegger, “a φύσις, pela qual a coisa abre-se por ela própria (*das von-sich-her Aufgehen*), é também uma produção, é ποιήσις. A φύσις é até ποιήσις, acrescenta ele, no sentido mais elevado. O que está presente φύσει, pois, tem nele próprio (ἐν ἑαυτῷ) (esta possibilidade de) abrir-se (implicada na) produção, por exemplo (a possibilidade que tem) a flor de abrir-se na floração (*Denn das φύσει Anwesende hat den Aufbruch des Her-vor-bringens, z.B. das Aufbrechen der Blüte ins Erblühen, in ihr selbst [ἐν ἑαυτῷ]*)” (FT, Ga7: 12/116-17).

Não trataremos aqui da difícil questão da relação entre a compreensão originária do espaço tal como Heidegger a desenvolve e a maneira como a física entende o que é o espaço. Fá-lo-emos num próximo texto, através de uma leitura dos *Seminários de Zollikon*, – continuando assim o diálogo com o trabalho de Irene Borges-Duarte. Nesta primavera de 2022, em que se prepara o aniversário dos setenta anos dela para o Outono, lembremo-nos por enquanto apenas que, tal como o indica Heidegger, o lugar, enquanto “estabelecer o espaço” (*Einräumen*) é “uma guarda (*Hut*) da Quadrindade ou, tal como o diz a mesma palavra, uma morada (*ein Huis, ein Haus*) para ela” (BWD, Ga7: 160/188-189). As coisas que são do género de semelhantes lugares dão uma morada ao habitar dos homens” (BWD, Ga7: 160/189). Construir em sentido restrito não é todavia apenas edificar edifícios, embora seja este modo do *Bauen* ao qual o pensador dedica as suas análises em *Construir, habitar, pensar*. Construir, tal como o vimos, é também “cultivar”, – *pflügen* –, no sentido de “cuidar” do crescimento (“*pflügen das Wachstum*”), de “proteger e curar as coisas que crescem (*die wachstümlichen Dinge hegen und pflügen*)” (BWD, Ga7: 150/175 e 153/179). Na sua meditação sobre Cézanne, dedicada a René Char, ele evoca assim o velho jardineiro Vallier, que “cultivava o inaparente ao longo do *chemin des Lauves* (*der Unscheinbares pflügte am chemin des Lauves*)” (Gt,182/183). Palavra, flor da boca.

Dominique Mortiaux concluiu, em 1999, o primeiro ciclo da licenciatura em História na Université de Namur, antes de se licenciar, em 2003, em Filosofia, na Université Libre de Bruxelles, com uma tese sobre G. Bataille. Doutourou-se em filosofia na Universidade de Évora, em 2018, com uma tese intitulada A habitação, a instituição, na época da técnica. Para uma poética da existência em Heidegger, orientada pela Professora I. Borges-Duarte. É actualmente professor de filosofia no ensino secundário, em Bruxelas, e investigador do pólo de Évora do PRAXIS: Centro de Filosofia, Política, Cultura.

Bibliografia

- BADOUAL, G. « Rythme ». In Arjakovsky, P.; H.France-Lanord and F.Fédier (ed.). *Le dictionnaire Martin Heidegger*. Paris : Cerf. 2ème ed., 2013, p. 1173-1174.
- BENVENISTE, E. « La notion de “rythme” dans son expression linguistique ». In *Problème de linguistique générale*. Paris : Gallimard , 1966, p. 327-335.
- BORGES-DUARTE, I. *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014.
- DASTUR, F. *Heidegger et la pensée à venir*. Paris : Vrin, 2011.
- FRANCE-LANORD, H. *La couleur et la parole. Les chemins de Paul Cézanne et de Martin Heidegger*. Paris : Gallimard, 2018.
- HEIDEGGER, M.:

A seguir à edição alemã, na Gesamtausgabe, é indicada, quando existe, a tradução francesa seguida. As citações indicam a paginação do texto original, seguida, quando existe, daquela da sua tradução editada. Para Pensativamente. Para René Char, a paginação é apenas a da edição francesa, que inclui o texto original.

BWD : (Ga7) : *Bauen Wohnen Denken*. In *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Ed. von Herrmann, F.W; (1958). *Bâtir, habiter, penser*. In *Essais et conférences*. Transl. Préau, A. Paris : Gallimard, 2000.

FT : (Ga7) : *Die Frage nach der Technik*. In *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*. Ed. von Herrmann, F.W ; (1958). *La question de la technique*. In *Essais et conférences*. Transl. Préau, A. Paris : Gallimard, 2000.

Gt : (Ga13) : *Gedachtes. Für René Char*. In *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Ed.Heidegger, H. ; (1971). *Pensivement. Pour René Char*. In *Cahier de l’Herne René Char*. Ed. Fourcade, D. Paris : Éditions de l’Herne, 1983.

HHa : (Ga52) : *Hölderlins Hymne „Andenken“*. Ed. Ochwadt, C, 1982.

KR : (Ga13) : *Die Kunst und der Raum*. In *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Ed.Heidegger, H. ; (1966, 1976). *L’art et l’espace*. In *Questions III et IV*. Transl.Beaufret, J. ; F.Fédier, J.Hervier, J.Lauxerois, R.Munier, A.Préau and C.Roëls. Paris : Gallimard, 1983.

RV : (Ga13) : *Rimbaud vivant*. In *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Ed.Heidegger, H. ; (1983). *Rimbaud Vivant*. In *Cahier de l’Herne Heidegger*. Ed. Haar, M. Paris : Éditions de l’Herne, 1983.

SI : (Ga11) : *Der Satz der Identität*. In *Identität und Differenz (1955-1957)*. Ed.von Herrmann, F.W. ; (1968). *Le principe d’identité*. In *Questions I et II*. Transl. Axelos, K. ; J.Beaufret, W.Biemel, L.Braun, H.Corbin, F.Fédier, G.Granel, M.Haar, D.Janicaud, R.Munier, A.Préau and A de Waelhens. Paris : Gallimard, 2006.

UK : (Ga5) : *Der Ursprung des Kunstwerkes*. In *Holzwege (1935-1946)*. Ed.von Herrmann, F.W. ; (1962) *L’origine de l’œuvre d’art*. In *Chemins qui ne mènent nulle part*. Transl. Brokmeier, W. Paris : Gallimard, 1962.

WS : (Ga12) : *Das Wesen der Sprache*. In *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*. Ed.von Herrmann, F.W. ; (1976). *Le déploiement de la parole*. In *Acheminement vers la parole*. Transl.Beaufret, J. ; W.Brokmeier and F.Fédier. Paris : Gallimard, 1985.

Wt : (Ga12) : *Das Wort*. In *Unterwegs zur Sprache (1950-1959)*. Ed.von Herrmann, F.W. ; (1976). *Le mot*. In *Acheminement vers la parole*. Transl. Beaufret, J. ; W.Brokmeier and F. Fédier. Paris : Gallimard, 1985.

LOHMANN, J. *Mousiké et logos*. Mauvezin : TER, 1989.

MALDINEY, H. *Regard, Parole, Espace*. Lausanne : L’Âge d’Homme, 1994.

SYLLA, B. “A espacialidade existencial em *Ser e Tempo*”. *Phainomenon*, 31(1), 2021, p. 41-61. <https://doi.org/10.2478/phainomenon-2021-0004>

ZARADER, M. « Le lieu de l’art ». In Cohen, J. et R.Zagury-Orly (ed.). *Les Temps Modernes*, 650. Paris : Gallimard, 2008, p. 101-116.

La refutación del Nihilismo en *Tiempo y Ser*: Heidegger repensando a Parménides

Teresa Oñate

Dedicado a mi amiga Irene Borges-Duarte.

Con profunda admiración y respeto: personal, filosófico y académico.

I. El legado del último Heidegger

Nosotros nos centraremos únicamente en *Tiempo y Ser*, pues es en la recreación meditativa sobre la refutación del Nihilismo que nos brinda el Poema de Parménides, tras la *Kehre* del hemicycle de *Ser y Tiempo*, donde se contiene el enclave esencial del legado del último Heidegger. Y ya se puede avanzar por qué, si se tiene en cuenta que en los ontólogos del lenguaje del ser pre-socráticos o pre-platónicos (esencialmente Parménides, Heráclito y Anaximandro, pero también Empédocles) se oculta el manantial de los textos-fuente que recupera críticamente el Aristóteles Griego (vid. Oñate, 2001), al que hay que remontar hacia atrás, en pos del advenimiento del pensar anticipador, pues en ellos se descubre *otro tiempo-espacio ontológico-espiritual*, que no es el espacio físico propio de la extensión divisible ni tampoco el tiempo cronológico-cinético, a los cuales el Aristóteles Griego situaba con razón en la *Filosofía Segunda* o Física pero no en la *Filosofía Primera* o de lo primero legislante (vid. Oñate, 2019 [II]: 147-168). Un descubrimiento de enorme envergadura que reinician Hölderlin, Hegel y Nietzsche, siendo llevado por el Segundo Heidegger hasta el límite que le permite desembocar en la recreación de una inédita (otra) condición de posibilidad espacio-temporal para propiciar una revolución espiritual: la que prepara otra Filosofía de la Historia Occidental (no sin confrontarse para ello con Nietzsche y Hegel), mientras elabora, en consecuencia, otra teología sin teodicea: no escatológica y no metafísica; una teología inmanente que hace sitio al inicial misterio sagrado indisponible.

En cuanto a otros textos sobre Parménides y Heráclito del filósofo alemán conviene no perder de vista su curso sobre el eléata del semestre de invierno en Freiburg, correspondiente al 1941-42; los Seminarios de Le Thor (1966-69) y la tríada de los escritos finales en que desembocan los *Vorträge und Aufsätze* [Lógos, Moira, Alétheia]. Nótese, además, que en *Tiempo y Ser* (al contrario que en *Ser y Tiempo*) el *Ser sí viene al final* (para ello ha hecho falta la *Kehre*) obedeciendo a la corrección del principio del método que debemos al criticismo aristotélico: que lo último para nosotros (para nuestro camino o *méthodos*: su límite) es lo primero [*arché*] en sí causal-principal: *kath'auto*. Pues se ha de subordinar el tiempo cinético del alma-cuerpo individual mortal: el cronológico divisible, al tiempo sincrónico comunitario indivisible o intensivo, propio del alma del *lógos*: su comprender-interpretar y la transmisión histórica o comunicativa tanto de sus obras públicas como del sentido de éstas. Tal y como enseña con precisión el *lógos* ontológico-político del Libro II, el *Alfa Minor*, en los *Metafísicos* de Aristóteles. Gadamer enunciará *lo mismo* con sencillez, reescribiendo con Aristóteles a Parménides y a Heidegger: *primero* la verdad y *luego* el método que a ella conduce: *Verdad y método* (cf. Oñate, 2009: 447-560).

II. Pensar el Ser sin el Ente

Las dos únicas condiciones que pone Heidegger para que se pueda comprender y discutir *Tiempo y Ser* son éstas: A. Que se pueda pensar el ser sin convertirlo en un fundamento-sujeto o sustrato [*hypokeímenon*] del ente; ni reducirlo tampoco a ente: fenómeno, efecto, objeto... Pues *Ser* no es *nada ente* y no cabe de ello ninguna definición de objeto, ni cabe apresurarse a decir que sea indefinido. Lo mismo pasa con el Tiempo: no es nada ente y se muestra contradictorio en cuanto se lo trata de definir, pues pasa y a la vez permanece como tiempo; consiste y persiste, pero se fuga y desvanece... Lo cual permite entrever que *estar en el tiempo y ser temporal* cruzan sus sentidos de modo inextricable habiéndose de pensar ser y tiempo, tiempo y ser, a la vez; pero nunca como entes. B. Heidegger nos pide, simultáneamente, que no olvidemos las nociones esenciales de la Historia de la Metafísica. Ésa es la segunda condición, cuyo objetivo estratégico-discursivo consiste en que tengamos en cuenta las violentas consecuencias históricas que se han seguido de pensar el Ser como un *Summum Ens* que se ante-pone al Mundo (entendido éste como un Todo ordenado-Kósmos) y al Tiempo reducido al lineal-físico del “antes y después”; lo cual entraña múltiples mitologemas derivados del macro-mito tecnocrático violento y reduccionista que exige creer que el Ser viene (génesis-generación) de la Nada: un imposible que reduce el ser a mero resultado y consecuencia contingente o dependiente, por otra parte, de un Dios todopoderoso, mitológico-dog-

mático, o calcado a imagen y semejanza del hombre mitológico: el Super-hombre del poder que puede engendrar-proyectar a tal macro-dios prepotente y sus macro-relatos de salvación, imaginando una divinidad titánica de la que habrá de librarse llegando a matarla para ocupar su lugar... La Globalización tecnocrática nihilista de poder bélico ilimitado sobre las diferencias culturales, temporales e histórico-locales del ser, es una consecuencia *en nada* ajena a tal configuración. Para resumir la pormenorizada crítica de Heidegger a la Modernidad que seculariza la violencia “salvadora” de la Metafísica-Ciencia-Técnica civilizatoria, llevándola hasta la bomba atómica y el emplazamiento de la explotación y el domino-organización *total* de la naturaleza, la tierra y todas las culturas vivas del planeta (incluido el hombre mismo), le basta concentrarse a *Tiempo y Ser* en la simple denuncia de la reducción del ser al ente y el tiempo al presente con olvido de la ausencia que sí es y a veces nos alcanza hasta lo desolador. Prosigue así el filósofo indagando en la esencia-proveniencia de la figura del *Gestell* que nos comunica Heidegger en otro de sus textos decisivos para la crítica del Nihilismo: *La Superación de la Metafísica* (incluido en *los Vorträge...*) (Heidegger, 2000; trad. esp. Heidegger, 2001). Pues, elocuentemente, la figura esencial de *in-mundo* epocal que padecemos se cifra en el *Gestell* (re-poner), re-colocar, re-ciclar, re-disponer, re-establecer todas las existencias y los productos, incluidas las existencia y los recursos humanos, como meros objetos disponibles, sobre-expuestos en los anaqueles de las estanterías de las grandes superficies de consumo en que ha convertido el capitalismo ilimitado a todas las diferencias, reservas y límites: le opongan resistencia o no lo hagan, subsumidas por la lógica implacable de su nihilista consumación. Todo ser reducido a ente y todo tiempo a presente explotable. Todo ser convertido en producto y objeto de consumo, también los sujetos, devenidos meros instrumentos quizá hasta inservibles, pero inmediatamente re-emplazables por la tecno-lógica del mantenimiento de re-posición inmediata y permanente; humanos reducidos a meras mercancías y recursos de existencias exhibidas, disponibles y desprovistas de toda intimidad, misterio o secreto, que incluso nunca serán llamados para ser consumidos, utilizados o reciclados, pero irán igualmente a parar a los vertederos de desechos masivos que asfixian los océanos y contaminan los estercoleros de basuras cósmicas intoxicando y haciendo imposible la vida en el planeta de nuestra tierra celeste. Maquinaciones, manipulaciones, racionalidad tecnocrática y global del cálculo; mantenimiento y ajuste continuamente necesitado de suministros; mercantilismo, instrumentalización, desechos masivos y subsunción de toda diferencia y todo límite por la lógica nihilista del capitalismo ilimitado de consumo total y su sociedad compensatoria del espectáculo indiferente.

Todo espacio convertido en un no-lugar homogéneo y homólogo donde imperan las multinacionales, idénticas en Alaska y Marrakech, en Tokio y Ali-

cante... Millones de objetos repetidos e innecesarios; millones de sujetos sin espacio, sin tiempo, sin historia, incrementando los éxodos de flujos nutridos por desterrados forzosos, huidos de las guerras y la miseria, la enfermedad, la desertización o la violencia: migrantes desplazados; sin cabida en ninguna parte, en tierra de nadie, ni siquiera con estatuto de refugiados o esperanza de asilo, hacinados en campos, cuando no potenciales cadáveres yaciendo cubiertos por las aguas contaminadas del fondo de los mares donde vienen a parar sus odiseas de salvación imposible y desgracia inimaginable. ¿Todo ello para qué? Para Nada. Para que circule la Nada del Capitalismo ilimitado y sin fronteras, la in-estorbada Nada que arrasa toda diferencia-resistencia, sin poder ser delimitada. La Nada Indiferente. Heidegger mantiene abierta, no obstante, la esperanza en que una vez que se pierden en el *Gestell* los caracteres duales de contraposición entre sujetos y objetos que eran propios del pensamiento dicotómico de La Metafísica del dominio, podría darse la *chance* de un volverse del ser hacia nosotros: la chance de un “relampaguear” del Das *Ereignis*... Acontecer (ex)propiador del Tiempo- Ser... Cuando al final de la Metafísica (como vaticinaba Nietzsche) del Ser ya no queda Nada. Por el momento, sin embargo, para captar aún la esencia Total y Global de la violencia elemental descrita, hace falta que nos concentremos en la reducción elemental del Tiempo. Para ello nos bastará con recordar la tetralogía de los sentidos del Tiempo en Heráclito (cf. Oñate, 2004: 193-209): 1. El tiempo visto desde la muerte es *Chrónos*, Titán que devora a sus hijos (como el feroz Saturno con fauces ensangrentadas de la tela de Goya en el Museo del Prado): un tiempo edípico, impotente-prepotente que necesita matar para seguir durando y ocupar el lugar del otro... Pero también hay 2. El Tiempo únicamente visto desde la Vida: *Aidión* o *Aidós*: continuo, constante, pleno y eterno, permanente. Y 3. hay el cruce entre ambos: entre Muerte y Vida. El Tiempo del Instante Eterno: *Aión*, que no puede durar sin des-aparecer y re-aparecer, pero es en sí mismo eternidad inmanente y plenitud a la que nada se puede añadir ni quitar porque es un límite. El tiempo-*Aión* que súbitamente nos sorprende y arrebatada de dicha... como en el orgasmo erótico, la contemplación artística o de la naturaleza, la audición musical, la caricia, la comprensión súbita de una constelación de sentido o de un enigma... Y hay, por último, inseparable de *Aión*, el lugar preciso por donde se cruzan la temporalidad de *Aidíós* y *Chrónos*: el lugar que señala el encuentro intensivo que se pliega en *Aión*, siendo éste espacio-tiempo: 4. El *Kairós*. El tiempo-espacio de la oportunidad, la gracia, la risa y, para la *Sapienza Greca* que hereda la teología del greco-cristianismo: la *Cháris*, la Caridad, porque es un don y un signo carismático: el donarse de un don gratuito que desborda y se da-recibe con gratitud. Fuera de toda deuda y cálculo, como la belleza en la plenitud de la edad, como el rubor de la rosa, la gracia de un gesto o un acorde, la justeza de la voz bien timbrada o la ligereza de la danza, pero también la

hondura del himno en el canto del poeta. Ámbitos del *Kairós*, que jamás pueden reducirse a *Chrónos* sin que se ejerza sobre el ser del tiempo una brutal violencia.

En resumen: pensar el ser sin el ente equivale a no pensarlo ni como origen-fundamento, sujeto, ni como des-fundamento (*Abgrund*), ni como objeto contrapuesto. Y en cuanto a sus nexos-mediaciones, equivale a no pensarlo categorialmente desde el movimiento cinético-cronológico (el tiempo lineal-reversible) que corresponde a los inter-cambios o pasajes entre las determinaciones relativas de los contrarios internos a los campos categoriales de la cantidad, cualidad o lugar, de acuerdo con la lógica judicativa de la predicación y su orden (vid. Oñate, 2018: 355-382 y vid. Oñate, 2004: 267 y ss.). Pero tampoco cabe trasladar la generación y corrupción de lo compuesto natural o tecnológico, extenso y cuantitativo, al ámbito de la intensividad indivisible y su acontecer-rememorar del sentido, pues ésta pertenece al límite del aparecer y desaparecer de lo necesario-simple indivisible. Y no otra cosa enseñaba el Poema didaskálico de Parménides de Elea, con sumo rigor.

III. Ereignis-Alétheia. Se da Tiempo. Se da Ser. Se da Tiempo Y Ser.

Una vez recorridas, en *Tiempo y Ser*, todas las contradicciones que se siguen de pensar el Ser como ente y el tiempo como generación y movimiento, así como de pensarlos por separado, Heidegger concluye que es otro el modo del lenguaje que ha de abrirse paso entre tan arduas aporías y salta al “lenguaje del don”. El de las oraciones sin sujeto tales como “llueve” o “hay una luz que el viento ha apagado”... Puesto que no podemos preguntar a la manera socrática “¿Qué-Quién es ser?” sin responder con un ente, cerrando con ello la diferencia ontológica entre ser-tiempo y ente-movimiento-reposo, hemos de saltar al lenguaje del don que nos introduce de lleno en la gratuidad, mostrándose capaz de sí restituir la ausencia a la presencia y operando la posibilidad de enlazar las dimensiones reunidas (de lo separado por la óptica de los sujetos y objetos) dando lugar a unidades complejas indivisibles. A diferencias enlazadas. Veámoslo en el caso del Tiempo, que ya venimos estudiando.

Se da Tiempo, y si ha de ser un tiempo auténtico o indivisible exige entonces enlazar re-unidos entre sí los tres éxtasis de la temporalidad, pero enlazarlos diferencialmente, teniendo en cuenta su distinta posibilidad: la retenida como posible en la reserva del ya-no del pasado, la retenida como posible en el aún-no del futuro, y las posibilidades atingentes que no se realizan y se pierden a cada momento en el presente. Tres éxtasis de la posibilidad que se alcanzan mutuamente sólo gracias al darse a su vez de la cuarta dimensión del tiempo: el espacio-tiempo del *kairós* que las reúne. El tiempo-espacio es tetra-dimensional, enseña Heidegger. Oigámosle:

El espacio-tiempo comúnmente entendido en el sentido de la distancia medida de dos puntos temporales es el resultado del cálculo del tiempo. Por ella es el tiempo representado como línea y parámetro y, por ende, unidimensional, medido numéricamente. Lo dimensional así pensado del tiempo como la secuencia de la sucesión de horas es sustraído a la representación tridimensional del espacio. Pero antes de todo cálculo del tiempo y con independencia de él, lo propio del espacio-tiempo del tiempo auténtico reposa en el esclarecedor y recíproco ofrendar-se de futuro, pasado y presente. De acuerdo con esto es propio del tiempo auténtico y sólo de él lo que llamamos dimensión, mensuración (...) Pero ¿de dónde recibe su determinación la unidad de las tres dimensiones del tiempo auténtico, esto es de sus tres maneras implicadas en el triple juego del ofrendar de cada propio estar presente? Acabamos de escuchar: tanto en el ad-venir de lo todavía no presente como también en el haber sido de lo ya-no presente y hasta en el presente mismo juega en cada caso una especie de atingencia y aportación, es decir de estar presente. Este estar presente que así hay que pensar no lo podemos adjudicar a una de las tres dimensiones del tiempo, a saber a la que tenemos más cerca, el presente. Mucho más bien descansa la unidad de las tres dimensiones del tiempo en el juego de cada una con cada una de las otras. Este juego se muestra como un auténtico ofrendar que juega en lo propio del tiempo, y por tanto algo así como la cuarta dimensión –no sólo algo así como, sino desde la cosa-: El tiempo auténtico es tetradimensional. Lo que nosotros llamamos, empero en nuestra enumeración la cuarta dimensión es la primera según la cosa, a saber: la regalía que todo lo determina. Ella aporta en el porvenir, en el pasado y en el presente el estar presente que le es propio a cada uno, los mantiene esclarecedoramente separados y los mantiene también juntos en la cercanía, en la medida en que los aleja. Pues mantiene abierto lo sido, en tanto le recusa su porvenir como presente... mantiene el advenir desde el futuro en tanto que precontiene el presente en el venir. La cercanía acercante tiene el carácter de la recusación y de la retención. Ella mantiene juntos de antemano, en su unidad, los modos del extender de pasado, advenir y presente. El tiempo no es. Se da tiempo. El dar que da tiempo se determina desde la recusante, retinente cercanía. Procura lo abierto del espacio-tiempo y preserva lo que permanece recusado en el paso, retenido en el futuro. Denominamos al dar que se da: el tiempo auténtico, la regalía esclarecedora-ocultadora. En la medida en que la regalía misma es un dar, se oculta en el tiempo auténtico. (Heidegger, 1999: 34-35)

Así se da Tiempo-Espacio. *Es gibt Zeit*. Como el enlace de la síntesis disyuntiva espacial que reúne-distancia o diferencia a los tres éxtasis de la temporalidad enlazándolos sincrónicamente por su posibilidad y diferencia propia, dejando abierto el espacio de juego de su respectiva reunión diferencial. Aquí la diferencia está ya por todas “partes”: en las diferencias temporales (pasado, futuro y presente) cuya retención, reserva y ausencia o diferición pro-

pia ha sido restituida, tanto como el enlace que reúne sus diferencias posibles a la vez, enlazándolas por la diferencia abierta de su respectividad topológica. Y no otra cosa enseñaba Parménides cuando en el Proemio de su Poema las doncellas (hijas del sol que se quitaban velos de la cabeza) y las yeguas que conducían la cuadriga del poeta-filósofo, persuadían a La Justicia (*Diké*) con bellas palabras, a la Justicia guardiana de la pesada puerta de doble hoja y doble pago, para que recorriera el cerrojo y al hacerlo ésta ¡se producía una inmensa apertura!... Atrás quedaba el ámbito doble del Juicio: sus contrarios, su premio y castigo... mientras el canino se abría al ámbito sin contrario de la verdad oculta-descubridora: *a-létheia* que se retira ella misma a favor del don porque se retiene refracta, difiere, reserva y vela, a favor del darse del don: del desvelarse-ocultarse y su recepción posible (cf. Oñate, 2004: 182-191).

Se da ser. Pero ¿y el ser? ¿Cómo «Se da ser» [*Es gibt Sein*]? Como cabe esperar en esta lógica espiritual (noésica) de la sincronía y del don de un dar-se diferencial, que a la vez se reserva y no se da, hace falta entender ahora, no sólo ya que la com-posibilidad enlazada temporal-espacial sí es porque la ausencia-posible es, no siendo nada ente. Hace falta entender, además, que «*Es gibt Sein*» es plenamente (intensivamente, indivisiblemente, auténticamente ser-tiempo) precisamente porque todo dar se retira a favor del don. En lo cual de nuevo comparece la *léthe* de la *alétheia*: la retirada, la reserva, la di-ferición, la retracción y el no darse del darse que se difracta hacia atrás de sí mismo, pues de otro modo no se cumpliría la ley de la finitud y el límite y lo dado no podría ser siquiera recibido: alcanzado, por total-global, indeterminado o no respectivo. Dimensión de especial hondura que ya inaugura el pensar de Anaximandro, al alba de la escritura del pensar filosófico de la memoria de Occidente en Mileto, legislando sobre la necesidad de la justicia vinculante de toda historia del ser-tiempo-límite lo siguiente: que los tiempos presentes han de morir para dejar su lugar a los pasados posibles y su futuro anterior: el de los otros, el de los ausentes o vencidos venideros.

Así pues: «se da Tiempo» Y «se da Ser» *a la vez*. Lo cual pensado en griego se dice «háma» y mienta la sincronía de lo simple (*háplos*) indivisible (*adiáireton*) espacio-temporal con un adverbio de modo henológico: simplemente, únicamente, solamente. Signando la no composición de la eternidad necesaria que compete al modo de ser indivisible de la unidad del límite-limitante: el ser, la ley, el destinar. Tal y como sabemos gracias a la enseñanza de Parménides.

Así son inseparables: *Es gibt Zeit und Es gibt Sein*, pero es en su conjunción sincrónica donde se apropian-expropian al Acontecer a la vez y de acuerdo con la inmensa apertura de la Diferencia Ontológica. Heidegger prosigue: en el “Y” está el Acontecer (ex)propiador del *Das Ereignis*. Se da tiempo Y se da ser, equivale a decir: se da la co-pertenencia de su Acontecer propio (indivisible) por su estar re-unidos al encontrarse. Queda abolido, aquí, todo sujeto y toda

substancia ónticos de lo para sí y en sí: se abre el Acontecer por la Diferencia ontológica de la alteridad constituyente en el ámbito de lo primero, de los primeros principios legislativos del devenir del tiempo-ser. Ahora bien, prosigue Heidegger: el nombre de este Y, de este Acontecer (ex)propiador es un nombre que se remonta al más antiguo de la ontología occidental; el nombre que le diera (revelara) la diosa de Parménides al poeta-filósofo que se encaminaba hacia ella buscando la unidad indivisible del límite-limitante y se hacía custodio en la memoria comunitaria de las vías y métodos que no conducen y sí conducen al Acontecer de la verdad: *Alétheia* del espacio-tiempo (*pensar*) del límite del ser. Con tal de asumir y no olvidar que a lo más propio del *Das Ereignis-Alétheia* pertenece la *léthe*, que no se da, posibilitando la entrega mutua del darse abierto entre tiempo y ser. Pero la *léthe* y su misterio, velado, callado, tapado, oculto... no es un no ser. Es la diferencia-alteridad de la mismidad del *Das Ereignis* (vid. Oñate, 2019 [IV]: 345-370).

IV. *Léthe* y A-*létheia*: Conclusiones abiertas

Todo lo cual permite ya despejar-replegar cuanto hemos recorrido en *Tiempo y Ser*, a la vez que dilucidar con verdad la cuestión del Nihilismo. Basta con dar este último paso: *Das Ereignis* es *Alétheia* permite entender el “*tó autó estí noeîn kaí eînai*”: lo mismo es (posible) pensar y ser, de manera precisa: el tiempo-espacio auténtico (indivisible) es el pensar-*noeîn* de lo posible enlazado sincrónica y diferencialmente como lugar del ser: como casa del ser eterno-necesario. Mientras que *ser* es el límite que permite el enlace de tal ámbito distinguiendo lo posible de lo imposible y señalando la medida [*métron*, y el criterio] de toda composibilidad topológica histórica. Ahora bien ¿Y la diferencia de tal mismidad? Acabamos de escucharlo. ¿Dónde situar la *léthe* de la *a-létheia*? Heidegger da el último paso: sólo la *léthe* pertenece al *Ereignis* en lo que tiene de propio: su sustraerse, su no darse, su retenerse como diferencia abierta inagotable (misterio sagrado indisponible) posibilita el darse del encuentro histórico (cada vez, si acontece historia) *entre* el tiempo-espacio [*pensar*] y el ser [límite]. La *léthe* de la *alétheia* del *Ereignis* reserva el hontanar constituyente de la historicidad. Así pues, es lo velado, callado, tapado, otro, diferente, inagotable, aquello que se retira a favor del don, lo que posibilita en su no-darse que la Historia del Tiempo-Ser prosiga (dando-se la vuelta hacia las fuentes del sentido), y se encamine ahora curvándose hacia lo más alto, lo que más nos hace falta: el manantial, la fuente del Otro Inicio de Occidente. Para el pensar hay la epifanía del misterio del ser. Hegel no había comprendido a Parménides (ni al Aristóteles Griego) cuando se olvidaba del olvido de la *léthe* en el envío de *alétheia* y decía palabras tan violentas como éstas, pronunciadas en una conferencia en Heidelberg el 28 de abril de 1816:

Espero lograr merecer su confianza pero ante todo, nada puedo reclamar excepto que aporten su confianza en la ciencia y en ustedes mismos. El coraje de la verdad, la fe en el poder del espíritu es la primera condición de la Filosofía. Al ser espíritu el hombre puede considerarse a sí mismo como digno de lo más elevado, nunca puede tener una estima suficientemente grande de la magnitud y poder de su espíritu, y con esta fe nada será tan árido y duro como para que no pueda hacerse patente. La esencia de pronto oculta y cerrada del universo no contiene ningún poder capaz de resistir al coraje del conocer; ella debe abrirse a él y dejar extendidas ante los ojos su riqueza y profundidades, ofreciéndolas para su goce. (Heidegger, 1992: 52-53)

¡Qué profanación y hasta violación de la Diferencia y Alteridad del Ser! Como si la diferencia: lo velado, callado, otro, lo que se sustrae y difracta a favor del don, lo ausente, fuera Nada. Baste con esto para concluir: No hay la Nada. El No-Ser no es en el ámbito de los primeros principios ontológico-legislativos o posibilitantes de la riqueza de las diferencias del devenir de la Historia del Acontecer del tiempo-ser. No se puede confundir la posibilidad, la ausencia y el misterio sagrado, o incluso la muerte y desaparición (en vigencia) de las otras epocalidades históricas, con la Nada, a no ser que se haya operado una violenta reducción del ser al ente y en compensación ilusoria se quiera abrir el falso camino de lo indeterminado mitológico, mientras que el nihilismo indiferentista y relativista nos asola como capitalismo nihilista de consumo letal pero sin fin. Démosle a Heidegger la última palabra, dice al cierre del Protocolo sobre *Tiempo y Ser*:

De la finitud del ser se habló primero en el libro sobre Kant. La finitud aludida durante el Seminario sobre el Ereignis... se diferencia empero de aquella por cuanto ya no es pensada desde la referencia a la infinitud sino como finitud en sí misma, finitud, fin, límite, lo propio –estar oculto en lo propio– [sondern als Endlichkeit in sich selbst gedacht wird: Endlichkeit, Ende, Grenze, das Eigene –ins Eigene Geborgensein] En esta dirección, esto es desde el Ereignis mismo, desde el concepto de la propiedad es pensado el nuevo concepto de la finitud (Heidegger, 1999: 74) [In diese Richtung –d. h. aus den Ereignis selbst, vom Begriff des Eigentums her– ist der neue Begriff der Endlichkeit gedacht] (Heidegger, 1976: 58).

Todo lo cual equivale a volver a pensar-actuar *tal novedad* con Parménides de Elea, rememorando *el modo de ser de la unidad indivisible*: solamente únicamente absolutamente ser. El modo de ser de la unidad diferencial y reuniente del acontecer del límite-limitante intensivo que se da en el pensar del tiempo-espacio-lenguaje (vid. Heidegger, 2007; trad. esp. Heidegger, 2009) propio del ser (vid. Oñate, 2000).

A partir de esta característica: la esencial que nos ofrece Heidegger repensando a Parménides y haciendo suya la primera refutación del Nihilismo en Occidente, podemos concluir con mi maestro Gianni Vattimo, heideggeriano de izquierdas, como yo misma, que el nihilismo metodológico activo sí es necesario para salvaguardar lo esencial: La Diferencia Ontológica *entre* ser y ente, pues Tiempo y Ser no son Nada-ente. Y en consecuencia, hemos de pasar a nihilizar o debilitar: desplazar, dislocar, des-articular, todo poder impositivo supraóntico: perentorio y monológico que ocupa de un modo monstruoso el lugar de la ley de la diferencia y su apertura, mientras se sustrae al diálogo interpretativo y al límite de la interpretación. Dimensión-criterio que se ofrece en el Debolismo (nihilismo) afirmativo o alternativo, como apuesta incondicional por los más débiles y vulnerables, en tanto que prioridad criteriológica para los juicios teóricos y prácticos de una sociedad civil solidaria y ecológica. En medio del contexto geopolítico de la era hermenéutica y telemática propia de las comunicaciones-comunitarias planetarias, en pugna crítica con el capitalismo nihilista de letal consumo ilimitado (vid. Oñate, 2019 [I]: 315-363).

Teresa Oñate es Catedrática de Filosofía en la Universidad Nacional de Educación a Distancia UNED (sede central Madrid). Es Co-directora de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica «HERCRITIA», presidida por el filósofo italiano Gianni Vattimo (Doctor Honoris Causa por la UNED) y Ángel Gabilondo (ExMinistro de Educación del Gobierno de España). Desde inicios de los noventa desarrolla su actividad investigadora en el ámbito de la “ontología hermenéutica” del pensamiento contemporáneo, que articula en tres regiones esenciales: 1) Postmodernidad, estética y crítica a la Filosofía de la Historia: estudiando el lugar del paradigma de la filosofía “postmoderna” y sus giros (lingüístico, estético, teológico político, ecofeminista) entre las corrientes actuales, colaborando con los dos fundadores filosóficos de la postmodernidad filosófica (Jean François Lyotard en Francia y Gianni Vattimo en Italia). 2) Cuestiones de Filosofía de la Historia, Ontología griega clásica y presocrática. 3) Investiga el nexo entre la problemática de la reinterpretación de la “historia de la metafísica de Occidente” heideggeriana y la ontología griega clásica y presocrática, a través de la investigación de la obra de autores de hermenéutica crítica contemporánea (Ricoeur, Gadamer) y la ontología del espíritu (Nietzsche, Hegel). Es autora de las siguientes obras: El Retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo (2000); Para Leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis de los 14 lógoi de Filosofía Primera (2001); El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente (2004); Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (2009); El Retorno Teológico-Político de la Inocencia (2010); Hermenéuticas contra La Violencia [Vols. I, II & III] (2019). Es también traductora de la obra de Gianni Vattimo al español, labor donde cabe destacar la traducción de la última obra escrita por el filósofo italiano: Alrededores del Ser (2020). Sus últimas contribuciones se encuentran en las obras colectivas: Pandemia, Globalización, Ecología (Madrid, Ed. UNED, 2020); Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el Siglo XXI (Fénix Filosofía Ed. – UNAM, Sevilla-Ciudad de México, 2021).

Referencias bibliográficas:

- HEIDEGGER, Martin. *Conferencias y artículos*. Trad. al español de E. Barjau. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Kunsts und Der Raum*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *El arte y el espacio*. Trad. al español de J. A. Escudero. Barcelona: Herder, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1997, GA 32.
- HEIDEGGER, Martin. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Trad. al español de Manuel E. Vázquez y K. Wrehde. Madrid: Alianza, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Tiempo y ser*. Trad. al español de M. Garrido, J. L. Moli-nuevo y F. Duque. Madrid: Tecnos, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klos-termann GmbH, 2000, GA 7.
- HEIDEGGER, Martin. *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niyemer Verlag, 1976.
- OÑATE, Teresa. *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occi-dente*. Madrid: Dykinson, 2004.
- OÑATE, Teresa. *El retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el Nihilismo de Gianni Vattimo*. Madrid: Ed. Alderabán, 2000.
- OÑATE, Teresa. *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia. Los Hijos de Nietz-sche en la Postmodernidad II*. Madrid: Dykinson, 2010.
- OÑATE, Teresa. *Estética Ecológica y Filosofía de la Historia (Hermenéuticas contra La Violencia III)* [Ed. y Coord.: Teresa Oñate & Nacho Escutia]. Madrid: Dykinson, 2019 [III].
- OÑATE, Teresa. *Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II)* [Ed. y Coord.: Teresa Oñate & Nacho Escutia]. Madrid: Dykinson, 2019 [II].
- OÑATE, Teresa. *Estética y Paideía (Hermenéuticas contra La Violencia II)* [Ed. y Coord.: Teresa Oñate & Nacho Escutia] Madrid: Dykinson, 2019 [I].
- OÑATE, Teresa. Misterio sagrado: Medida, criterio y límite. Apuntes herme-néuticos a partir del efecto Heidegger. En JIMÉNEZ, Alba (ed.). *Heidegger y la historia de la filosofía: Límite y posibilidad de una interpretación fenome-nológica de la tradición*. Granada: Comares, 2019 [IV], pp. 345-370.
- OÑATE, Teresa. Nietzsche Arquero. En ANTORANZ, Sergio & SANTIAGO Sergio (eds.). *La Recepción de Nietzsche en España*. Bern: Peter Lang, 2018, pp. 355-382.
- OÑATE, Teresa. *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Madrid: Dykinson, 2001.

El aburrimiento como experiencia del tiempo

Ramón Rodríguez

Cualquier intento de acercarse a la comprensión del concepto de tiempo y a la problemática que se teje en torno a él en la obra de Heidegger corre el riesgo de extraviarse si se efectúa de manera abstracta, como si se tratara de una teoría que tematiza sin más el fenómeno del tiempo. Y es que el “fenómeno del tiempo” no dice en sí mismo nada si no fijamos previamente el tipo de experiencia en que ese fenómeno comparece y el marco teórico en el que se inscribe y desde el cual se plantean los interrogantes a que el fenómeno debe responder. Esta cautela general es particularmente acuciante cuando se trata de la ontología existencial, que Heidegger elabora en *Ser y tiempo*, pues la presencia del tiempo en ella responde, como es bien sabido, a un determinado programa de investigación ontológica que prefigura el lugar y el estatuto que tendrá en ella. Tal programa no es otro que la aclaración y determinación precisas de la relación constante que toda la tradición ontológica, desde su inicio en el mundo griego, registra entre ser y tiempo. Una relación que se muestra no solo en la utilización del tiempo como criterio de distinción de ámbitos de ser (lo temporal del mundo sensible cambiante frente a lo in- o a-temporal de las ideas y de lo lógico en general), sino también como rasgo, interviniente o no, en la constitución de las cosas (hasta qué punto el tiempo forma parte de la estructura del ser de algo o es un marco externo de su percepción).

Cuando Heidegger plantea, para llevar a cabo esa investigación, el proyecto de indagar en la comprensión de ser (*Seinsverständnis*) como la lógica sede de esa relación entre ser y tiempo, la indagación no se dirige a distinguir

e inventariar los contextos de uso lingüístico en que se expresan las relaciones entre ser y tiempo (aunque los utilice en múltiples ocasiones), sino que parte de que la misma comprensión de ser es un rasgo óptico del ser que comprende, por lo que la investigación se desplaza hacia el tipo de ser de éste, que Heidegger denomina “existencia”. La ontología existencial, que entonces se abre, articula un doble ángulo de visión: de un lado, la comprensión de ser no es un fenómeno aislado, sino que tiene la estructura de ser de la existencia, desde la cual hay que enfocarlo; pero, de otro, los diversos ingredientes estructurales de la existencia (los “existenciales”) son vistos desde el exclusivo ángulo de la comprensión de ser, es decir, desde su capacidad onto-lógica, de decir o revelar el ser. Esta doble perspectiva determina que el tiempo que haya de aparecer en la comprensión de ser no será primordialmente el objeto intencional de un acto de comprensión, sino un momento estructural de la comprensión misma (lo que no excluye, desde luego, esa posibilidad). Que la *temporalidad* se anuncie en este proyecto como el sentido del ser del Dasein significa que el tiempo es lo que constituye propiamente la *estructura* de la existencia porque no es un elemento más de ella, es el hilo que teje entre sí e integra sus diversos ingredientes. Por eso tiene sentido decir que la existencia no solo se da en el tiempo, como los demás entes, sino que, ante todo, *es* tiempo.

Lo que me interesa subrayar en esta pre-determinación ontológica que el proyecto de la analítica existencial establece para el tiempo es que, de entrada, *abre la posibilidad de una disparidad entre la temporalidad ontológica y la conciencia del tiempo*: es perfectamente posible que ésta, en el sentido amplio de la experiencia habitual del tiempo, ofrezca una imagen del tiempo que no coincida con una estructura como la temporalidad, que, al ser ontológica, no tiene por qué ser transparente y exactamente reproducida en la experiencia. De hecho Heidegger, como bien se sabe, sostiene lo contrario, que hay una ocultación constitutiva de la existencia para sí misma, de ahí la necesaria violencia interpretativa que se ve obligado a llevar a cabo el análisis existencial.

Esta posible disparidad obliga a pensar la relación entre la experiencia del tiempo y la temporalidad ontológica en varios aspectos; ante todo, en clave metódica, es decir, a partir de qué experiencia se llega a establecer el sentido y la estructura de la temporalidad; pero, una vez lograda claridad sobre este primer punto, es también necesario ver en qué medida la temporalidad se convierte en clave de interpretación del concepto de tiempo contenido en la experiencia y, yendo más allá, cuál sea la relación (derivación, yuxtaposición) entre este concepto y la temporalidad ontológica. Me gustaría, en las líneas que siguen, plantear algunas cuestiones relativas al primer aspecto metódico, concretándolas en la experiencia del tiempo que ofrece el aburrimiento, tal como

Heidegger la presenta en el curso del semestre de invierno de 1929/30 *Los conceptos fundamentales de la metafísica*⁽¹⁾.

La función metódica de la cotidianidad

El problema metódico fundamental que afronta la investigación de *Ser y tiempo*, una vez decidido que su tarea primaria es la analítica del Dasein, es asegurar el recto acceso a dicho ente, lo que fenomenológicamente significa fijar la situación de donación en la que pueda mostrarse “en sí mismo desde sí mismo”⁽²⁾. Heidegger señala, sin preparación ni vacilación, que ese terreno fenoménico es *la cotidianidad de término medio*, pues en ella “se muestra tal como es inmediata y regularmente”. Esta archiconocida idea, tantas veces repetida, rara vez deja traslucir, en las exposiciones habituales, su calado metódico. Heidegger sin duda contribuye a ello, pues la afirma sin mayor explicación. Pero no es una elección arbitraria ni una preferencia personal; responde, por el contrario, al principio fenomenológico de que es la cosa misma la que debe prescribir la forma de acceso a ella. Y es que, en efecto, si reparamos en que en toda su obra temprana Heidegger ha centrado el tema de la filosofía en la vida fáctica, en la vida tal como nos la encontramos viviendo en una situación histórica dada antes de toda reflexión, entonces se ve nítidamente que la cotidianidad no es otra cosa que la expresión *fenoménica* de la facticidad, el ámbito de su mostración. Los adverbios “inmediata y regularmente” (*zunächst und zumeist*) indican justo eso, el modo como el Dasein (la vida fáctica vista como pura comprensión de ser) está dado a sí mismo en su trato con el mundo. Lo que la fenomenología hermenéutica de *Ser y tiempo* propone es que la cotidianidad, que es la base fáctica de la autocomprensión, sea también la base de partida de la *investigación fenomenológica* del ser del Dasein.

Si volvemos ahora a nuestra cuestión y buscamos la experiencia del tiempo del que parte el camino hacia la temporalidad ontológica, no hay duda de que solo podemos encontrarla en la cotidianidad. Es en el trato con el tiempo de cada día, en las diarias referencias al tiempo de la vida habitual donde está el lugar “natural” de aparición del tiempo. Sin embargo, en la disposición metódica de *Ser y tiempo* que va desgranando los existenciales no encontramos ningún análisis que recaiga sobre el específico índice temporal de los comportamientos, ningún análisis de la presencia del tiempo en la vida cotidiana. Por el contrario, al establecimiento de la temporalidad se llega mediante una relec-

(1) Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, 29/30, Frankfurt, Klostermann, 1983. En lo sucesivo, citada como GA 29/30

(2) Heidegger, M., *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1972: 16. En lo sucesivo, citado como SZ

tura o reinterpretación del ser del Dasein (el cuidado, *Sorge*) que muestra que sus tres momentos esenciales, anticipación (*Sich-vorweg-sein*), facticidad (*Schon-sein*) y ser-cabe (*Sein-bei*) son momentos originariamente temporales y contienen, en germen, las ideas de futuro, pasado y presente, sin que haya precedido ninguna idea previa del tiempo y su correspondiente experiencia. Solo mucho después, en el § 78, que reconoce la “incompletud del precedente análisis temporal del Dasein”, se acude a la experiencia cotidiana del tiempo, pero solo para, *a partir de la temporalidad existencial ya establecida*, hacerle un lugar legítimo al “acaecer en el tiempo” propio de los acontecimientos históricos (y de la comprensión “vulgar”), consciente de que la temporalidad ontológica no se corresponde con ella. Se abre así el problema metódico general de cómo dar cuenta de una experiencia cuya representación del tiempo no coincide con la estructura de la temporalidad ontológica, considerada originaria. De él es un caso concreto el problema de la concepción del tiempo en las ciencias históricas.

Hay, pues, una experiencia o comprensión cotidiana del tiempo a la que “no se le dio la palabra en el curso del análisis tempóreo-existencial de la historicidad” (SZ, 404), que es anterior a toda tematización explícita del tiempo y que es necesario analizar para, de un lado, mostrar su enraizamiento en la temporalidad existencial y, de otro, extraer de ella la representación “vulgar” del tiempo, ese flujo continuo e infinito de momentos (“ahoras”) en el que se dan todos los sucesos, un darse *en* el tiempo que Heidegger denomina “intra-temporalidad”. No voy ahora a seguir este proceso analítico, tan solo pretendo, con independencia del lugar estratégico de esta experiencia en la construcción de *Ser y tiempo*, destacar su diferencia con la conciencia del tiempo y, posteriormente, analizarla a partir de un ejemplo, el aburrimiento.

La experiencia cotidiana del tiempo no es otra que la que ofrece ese constante contar con el tiempo al que aluden las múltiples expresiones corrientes de la lengua coloquial: tener tiempo, perder tiempo, tomarse tiempo, llenar el tiempo, qué rápido pasa el tiempo, etc., expresiones todas que revelan un trato con el tiempo que Heidegger caracteriza como “contar con el tiempo y regirse por él” (SZ, 404), que se condensa en su momento más típico, el uso del reloj. Pues bien de esa experiencia cotidiana del tiempo dice Heidegger que “el Dasein fáctico toma en cuenta el tiempo sin comprender existencialmente la temporalidad” (*ibidem*). Esta nítida declaración afirma sin ambages lo que ya anunciaba, como pura posibilidad lógica, el planteamiento ontológico: la disparidad entre la temporalidad estructural de la existencia y el tiempo de la experiencia cotidiana. En efecto, el modo como la experiencia entiende “su” tiempo no se corresponde con la temporalidad que revela el análisis ontológico. Pero esta diferencia afecta solo a la concepción del tiempo implícita en el trato cotidiano con él, no a la estructura existencial de la experiencia: el contar con el tiempo es una forma de comportamiento que supone ciertamente el arrojado poder-ser de la existen-

cia y que, por consiguiente, ha de analizarse siguiendo el hilo conductor existencial que desde el §9 domina todos los análisis. Es lo que Heidegger muestra con claridad al desentrañar el sentido del uso del reloj: mirar el reloj no es constatar una posición determinada en el movimiento de las agujas, sino ver el tiempo que falta para la ejecución de una posibilidad: “es la hora de salir”, “tengo tiempo de sobra para...”, etc. Este *tiempo-para* y todos sus rasgos (significatividad, databilidad, distensión y publicidad) solo tienen sentido en el contexto de un ser que, al ser siempre realización de posibilidades en una situación dada, tiene que “darse y tomarse tiempo”. El tiempo de la vida cotidiana está esencialmente ligado a los comportamientos de un ente “al que le va su propio poder-ser”, que es por ello distensión de sí mismo y en ese distenderse aparece el tiempo.

Experiencia del tiempo frente a conciencia interna del tiempo

La idea de existencia como haber de ser (*Zu-sein*) y su carácter fáctico llevan al análisis fenomenológico al territorio de la cotidianidad como el ámbito de encuentro primario de la existencia consigo misma, como aquel lugar donde por lo pronto es y donde la reflexión la encuentra siendo ya. *Esta es la razón de que la ontología existencial no pueda acudir, para acceder a la temporalidad de la existencia, al terreno habitual de la investigación fenomenológica, la conciencia del tiempo.* Lo cual no significa que haya una oposición entre experiencia cotidiana y conciencia del tiempo: La vida cotidiana experimenta el tiempo y tiene conciencia de él, una conciencia no temática, implícita, que puede ser tematizada y puesta objetivamente en una cierta imagen, que es lo que Heidegger suele llamar la “concepción vulgar del tiempo”. Pero el trato con el tiempo de la experiencia cotidiana (que, leído con la clave de la existencia, es un “presentificar que estando a la espera retiene”, *gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen*) es mucho más que la conciencia del pasar del tiempo como una serie de horas que fluyen desde el futuro y se hunden en el pasado. Una conciencia del tiempo es un momento constitutivo de la experiencia, que sin embargo no se reduce a ella y no puede ser explicitada atendiendo solo a ella.

Pero la razón metódica decisiva de la renuncia a que la investigación parta de la conciencia del tiempo no es su menor amplitud de sentido respecto a la experiencia, es ante todo *su carácter abstracto*: la mirada fenomenológica se concentra en un fenómeno que ha sido previamente separado de su contexto experiencial, aislado en sí mismo, con el fin de observar en él en qué consiste y cómo se produce el paso del tiempo. Pensemos por ejemplo, en la diferencia entre la impaciente espera de un autobús y el puro oír una melodía, al que Husserl nos remite en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo*. Para describir la pura audición de la melodía es preciso desconectar todos los objetos trascendentes, todas las significaciones mundanales y reducirse a la inma-

nencia de la conciencia auditiva, a los puros datos hiléticos, a las sensaciones de audición, desgajadas incluso de su pertenencia a una determinada melodía conocida, para atender así a la mera percepción de su pasar y quedar. Solo así comparece la estructura del puro flujo de impresión, retención y protención, que Husserl describe con la exactitud y profundidad bien conocidas. *La conciencia interna del tiempo es, así, una experiencia “preparada”, acotada.* Si de ahí pasamos a la experiencia de la espera del autobús, una situación habitual, integrada en la dinámica de acciones de la vida, es evidente que el trato con el tiempo que esa espera denota implica todo el conjunto de referencias del tiempo-para (la conducta proyectada a cuya espera estamos, su significado vital, su mayor o menor urgencia, el trecho de tiempo que se acorta, la específica conciencia del paso del tiempo que la situación comporta, etc.), referencias de las que la conciencia interna del tiempo, al modo de una experiencia de laboratorio, tiene necesariamente que prescindir para que sea sencillamente posible la percepción del puro flujo del tiempo de la conciencia interna. No podemos entrar ahora en el problema de la relación entre ambas formas de acceso al tiempo vivido, pero algo es claro: la experiencia cotidiana del tiempo, tal como es vivida por el agente inmerso en ella, no se deja reproducir con el “neutro” flujo temporal de la conciencia interna. Heidegger, como Husserl, no cree que la experiencia cotidiana sea el nivel de la temporalidad originaria, es más bien un plano derivado, pero el camino hacia ella no pasa por una abstracción metódica que la aparta, sino por una comprensión a fondo de la estructura existencial *que la experiencia ya tiene.*

La contrapartida de la abstracción metódica es la interiorización del tiempo, su carácter inmanente: la fenomenología de la conciencia interna del tiempo lo revela como la fuente de la vida misma de la conciencia, como su dimensión constitutiva que se aparece a sí misma. Es justamente este tiempo inmanente, este anclaje radical del tiempo en el flujo de vivencias que se autoaparece, resultado de la previa abstracción de la experiencia, lo que separa la temporalidad existencial de la conciencia interna del tiempo. Pues a los ojos de Heidegger la complejidad del fenómeno “contar con el tiempo” propio de la existencia fáctica, que envuelve múltiples dimensiones (la peculiar imbricación de los éxtasis temporales en el plano ontológico, pero también su necesaria articulación con el tiempo del mundo y la medición del tiempo) no puede ser recogido por el tiempo inmanente de la conciencia. Es lo que Heidegger apunta cuando señala que, respecto del problema del tiempo, con el trabajo de Husserl, a pesar de que con ayuda del análisis intencional ha logrado por primera vez aclarar los fenómenos del fluir temporal de la conciencia, *“en lo fundamental todo está como estaba (im Grunde bleibt alles beim alten)”* (GA: 26, 264): el acercamiento al tiempo sigue circulando por la vía moderna de la experiencia interna y una tematización de la temporalidad real del existir fáctico sigue esperando.

La experiencia temporal del aburrimiento

1. Preliminar metodológico

En el curso de 1929/30 Heidegger lleva a cabo un largo análisis del aburrimiento que puede servirnos perfectamente para ver en concreto lo que es una experiencia del tiempo inserta en el vivir fáctico. Naturalmente no voy a reproducir ese extraordinario análisis, perfecto ejemplo práctico de fenomenología hermenéutica, ni tampoco a seguirle en su propósito de hacer del aburrimiento la *Grundstimmung* capaz de conmover la existencia humana haciendo que en ella arranque la metafísica, ni tampoco entrar en su presunto carácter definitorio de una época⁽³⁾. En una palabra, no me voy a atener al proyecto sistemático en el que Heidegger encaja su consideración del aburrimiento. Me voy a limitar a tratarlo como un fenómeno de la existencia cotidiana en el que comparece, de una manera determinada, el tiempo y que refuerza la diferencia con la conciencia interna del tiempo que he resaltado. E intentaré hacerlo sin suponer, como en *Ser y tiempo*, adquirida ya la temporalidad, sino como una experiencia de trato con el tiempo, que desconoce aún su raíz ontológica en la temporalidad existencial⁽⁴⁾.

Respecto de la diferencia metódica con la conciencia interna, una última indicación. El temple de ánimo del aburrimiento deja ver claramente que desborda el cauce de la autopercepción del flujo de vivencias. El aburrimiento no es una vivencia que podamos convertir en objeto para describirla; justo cuando podemos hacer eso ya no estamos en él, ya no estamos poseídos por él. El pasar y durar de un sonido puede ser observado por el fenomenólogo en el acto mismo de su percepción, el aburrimiento no; en el momento en que me dedico a observar mi aburrimiento y la tarea me absorbe, ya no me aburro, el aburrimiento se ha esfumado. El aburrimiento solo puede ser experimentado cuando nos embarga, cuando estamos inmersos en él. La

(3) Para una completa visión del papel fundamental del aburrimiento en la fundación de la metafísica y la “experiencia” del ser me remito al excelente trabajo de Irene Borges Duarte “Angústia e tédio como fenómenos ontológicos”, en *Cuidado e afetividade em Heidegger e na análise existencial fenomenológica*, Rio do Janeiro, NAU editora, 2021: 127-154. En él se tratan a fondo el marco y aspectos esenciales del planteamiento heideggeriano del aburrimiento que el presente trabajo deja fuera de su consideración.

(4) Se trata, en cierto modo, de repetir, respecto del aburrimiento, el camino emprendido en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, el curso de 1927 (GA 24), que invierte el orden de *Ser y tiempo* y parte del trato cotidiano con el tiempo para llegar a la temporalidad originaria como su necesaria condición de posibilidad. Heidegger reconoce que este es el camino que él mismo sigue en el curso de 1929/30: “avanzar a través de la esencia del aburrimiento a la esencia del tiempo” (GA 29/30: 201)

experiencia del aburrimiento es el aburrimiento mismo. Por eso puede decir Heidegger que no puede ser tratado preparándolo previamente en el aislamiento de una vivencia objetivada en el curso de vivencias, sino dejarlo ser tal como es cuando nos aburrirnos, dejarlo “esenciar” (*wesen*) (GA 29/30: 136) y experimentarlo como tal. En vez de mirarlo colocándolo de antemano en la abstracción metódica que lo pone como una vivencia psíquica, “mantener y conservar la inmediatez de la existencia cotidiana. No hay que esforzarse en adoptar una actitud especial, sino al revés, hay que adoptar la naturalidad (*Gelassenheit*) de la libre mirada cotidiana, libre de teorías psicológicas y demás sobre la conciencia, la corriente de vivencias y similares” (GA 29/30: 137). La comprensión fenomenológica del aburrimiento tiene que dejar que sea lo que es cuando estamos en él, que campe libremente la red de implicaciones significativas que él mismo denota y verlas desde dentro, en la peculiar forma de reflexión que comparte y coejecuta la situación viva del que se aburre. Si, además, el aburrimiento es encajado de antemano en la categoría de los “sentimientos”, tradicionalmente una especie de vivencias que acompaña y “colorea” otras (representaciones o voliciones), es inevitable que caiga sobre él una subjetivización que impide mirar sin prejuicios su alcance situacional, por tanto, su poder revelador del estar en el mundo. *Se trata, en el fondo, de que el análisis fenomenológico ayude a la experiencia cotidiana a interpretarse a sí misma.*

Es evidente que la lengua alemana permite una inmediata conexión semántica entre aburrimiento y tiempo que no se capta en la española: aunque *Langeweile* significa aproximadamente nuestro aburrimiento, se deja descomponer en *lange Weile*, literalmente “rato o momento largo”. “Aburrimiento”, sin embargo, que viene del latín “abhorreo” (aborrecer, apartarse con horror, detestar) no deja ver esa inmediata relación con el tiempo, incide más bien en otro aspecto, igualmente constitutivo del aburrimiento: que se trata de una situación de la que buscamos salir, huir. No obstante, disponemos de múltiples expresiones habituales, ligadas al aburrimiento, que dejan ver su relación con el tiempo: hacer algo “por pasar el rato”, “para hacer tiempo” o “para llenar el tiempo”. Todas ellas denotan un estado, que solemos llamar aburrimiento, que nos impele a emprender alguna actividad cuyo sentido para el agente es claro: *salir de esa situación, lo cual comporta hacer o llenar tiempo*. Heidegger ha visto con claridad este aspecto del aburrimiento, que tan bien destaca la etimología de la palabra española: el aburrimiento no se da como tal, en una especie de visión directa del tedio o abatimiento que conlleva, sino en su dimensión aborrecible, en el inmediato esfuerzo por salir de él, es decir, en la búsqueda de un *pasatiempo*: “solo en el *pasatiempo* (*Zeitvertreib*) logramos justamente la actitud correcta en la que el aburrimiento nos sale al paso sin desfiguraciones” (GA 29/30: 136).

Si desplegamos un poco más la situación de aburrimiento nos salen sin dificultad los dos rasgos que son la clave de los análisis heideggerianos. De un lado, la necesidad de un pasatiempo, de agarrarse a algo con que pasar el tiempo, implica que la situación de partida es entrevista oblicuamente como un cierto vacío, un “no tener nada que hacer”, de ahí que el pasatiempo tenga el papel metafórico de llenar la vaciedad presentida. Pero, a su vez, cuando estamos aburridos por algo, cuando, por ejemplo, una película nos resulta aburrida, no estamos en un vacío, estamos haciendo algo, entregados a algo, pero la película no nos “agarra”, no nos “engancha” (*hingenommen*), estamos como *retenidos* (*hingehalten*), nos da largas⁽⁵⁾ en el sentido de que no terminamos de entrar en ella, y quizá inevitablemente miramos el reloj. Y justamente en este no poder entrar del todo hay un dejarnos vacíos, un no ser llenados por lo que hacemos. *Darnos largas* (*estar como retenidos*, *Hingehaltenheit*) y *dejarnos vacíos* (*Leergelassenheit*) son los dos rasgos básicos del aburrimiento, cuya diferente articulación da lugar a las diversas formas que toma.

2. Las tres formas del aburrimiento

Heidegger contempla tres situaciones de aburrimiento cuyo escalonamiento pretende sugerir una profundización progresiva en su significado existencial. Me voy a limitar a una somera caracterización, que sólo muy pálidamente reproduce el detenido análisis heideggeriano, con el fin de destacar lo que comportan de experiencia del tiempo. Y lo voy a hacer sin atenerme a la letra heideggeriana ni a su modo de expresión, pero sí, creo, a su espíritu.

2.1. Aburrirse por algo

La primera es una situación relativamente habitual que se deja fácilmente describir: hemos perdido el enlace de un tren y nos encontramos en una estación en la que tenemos que esperar cuatro horas hasta la salida del siguiente. Empezamos entonces a recorrer la estación, leemos por encima los carteles, entramos en la cafetería y, aunque no nos apetece nada especialmente, tomamos un café; miramos el reloj, nos sentamos y abrimos el móvil, leemos los periódicos, escribimos algunos whatsapp, quizá iniciamos un videojuego, volvemos a mirar el reloj. El aburrimiento que se cierne sobre nosotros tiene rasgos muy determinados: es un aburrirse *por algo*, por una situación de

(5) La muy meritoria traducción de Alberto Ciria, que ha afrontado la durísima tarea de traducir uno de los textos más ricos y complejos de Heidegger, traduce *hinhalten* por dar largas, lo que en algunos contextos resulta difícil de entender bien, pero en otros deja ver con claridad la relación con el tiempo.

espera sobrevenida en la que nos encontramos de pronto con que no tenemos nada que hacer. El aburrimiento está ligado estrictamente a ella, es un aburrimiento perfectamente determinado.

¿Qué es entonces lo que propiamente nos aburre? ¿En qué consiste este aburrimiento? Heidegger señala, con razón, que para desentrañar una forma de aburrimiento hay que precisar bien la peculiar unidad entre aburrimiento y pasatiempo. En efecto, todas las conductas que emprendemos en la estación son, estrictamente hablando, pasatiempos, actividades que realizamos para pasar el tiempo, el rato de espera. ¿Y qué pasa con ese rato, que en principio es igual que cualquier otro, por qué queremos especialmente pasarlo? ¿Qué significado peculiar tiene aquí “pasarlo”, pues pasarlo lo vamos a pasar en todo caso? Sin duda que el tiempo en esta situación “se nos hace pesado”, demasiado pesado y experimentamos una especial opresión del tiempo, que va demasiado lento. El pasatiempo actúa justamente contra esta lentitud, lo cual es llamativo pues ese actuar sobre el tiempo supone implícitamente que éste tiene una marcha titubeante, que a veces pasa más rápido y a veces más lento, por eso el pasatiempo puede intentar apresurarlo, acelerarlo. Y todo ello a *pesar de que el paso uniforme del tiempo objetivo (las cuatro horas) sigue estando ahí*, la prueba es que miramos el reloj. El aburrimiento es una opresión del tiempo compatible con el paso del tiempo objetivo, pero lo decisivo en él es que el tiempo “se hace largo”, pesado, y su lentitud y pesadez se extiende a toda la situación. Heidegger: “aburrirse es un peculiar ser afectado por el paso demorado del tiempo que paraliza” (GA 29/30: 148). Es esta experiencia del *peso* del tiempo lo que constituye el aburrirse por algo. En él el tiempo se *temporaliza*, se hace sentir como tiempo, de esa determinada manera oprimente.

¿Y cómo actúa el pasatiempo, cuál es su efecto sobre la lentitud del tiempo? El pasatiempo es un ocuparse con algo que emprendemos justamente para que el tiempo pase —se entiende, más deprisa; o, más exactamente, para distraernos de su lento pasar; con lo que el pasatiempo es, indirectamente, una forma de ocuparse del tiempo⁽⁶⁾. Pero lo extraordinario es que, cuando es realmente efectivo, el tiempo no es que pase más deprisa, es que no pasa, no notamos su pasar; no es solo la lentitud lo que desaparece, es el tiempo mismo el que se esfuma. La efectividad del pasatiempo lo suprime como pasatiempo, que deja de ser un ocuparse del tiempo. Pero en general el pasatiempo no logra del todo su objetivo, pues mientras se realiza la ocupación no se pierde por completo la conciencia de ser un pasatiempo, de ahí las miradas al reloj

(6) Heidegger niega que el pasatiempo sea una ocupación con el tiempo (GA 29/30: 149), y no lo es *explícitamente*, pues el objeto de la ocupación es lo que hacemos (leer el periódico, por ejemplo), pero en la medida en que la conciencia implícita de ser un pasatiempo no se borra, estamos tratando con el tiempo.

que, como bien dice Heidegger, son el fracaso del pasatiempo. El demorarse del tiempo en esas cuatro horas de espera es, en esta forma de aburrimiento, lo que da largas (*das Hinhaltende*): ese tiempo que se ralentiza nos da largas, nos aplaza y desplaza de lo que íbamos a hacer y nos deja como sueltos, desaparece esa especie de fusión con *nuestro* tiempo que experimentamos en la ocupación constante con las cosas.

Ese trecho de “tiempo libre” traído por la demora de la espera introduce una especie de vacío que hay que llenar, de ahí el pasatiempo. Una vez más, es éste lo que nos da la clave de la situación. Cuando abordamos la tarea en que consiste el pasatiempo, lo que nos interesa primordialmente no es *lo* que hacemos ni su posible resultado, que es lo que nos mueve en las tareas cotidianas, sino el hacer algo, el hecho mismo de estar ocupados en algo. El vacío es ese “no tener nada que hacer” suscitado por el darnos largas del tiempo; es ese tiempo libre, nuestro tiempo vital de espera, lo que el pasatiempo trata de llenar con incierta fortuna. Pero si buscamos un pasatiempo es porque las cosas del entorno, la estación y sus alrededores, no ofrecen nada que nos atraiga como para emprender un verdadero quehacer, una tarea genuina. Las cosas, dice Heidegger, “nos dejan completamente en paz” (*lassen uns völlig in Ruhe*) y es justamente en ese dejarnos quietos, en ese estar como desprendidas de nosotros donde se manifiesta otra forma de vacío, el vacío de las cosas, que no es más que esa suerte de desajustamiento entre el entorno y nuestro estar en él: las cosas —la estación— no están ofreciendo lo que son y lo que, correlativamente, esperamos de ellas. Este doble vacío es la forma que adquiere aquí el dejarnos vacíos (*Leergelassenheit*), segundo rasgo propio del aburrimiento.

Esta primera forma muestra inequívocamente que la esencia del aburrimiento es una determinada relación con el tiempo que acuña toda la situación vital que comporta. Lo que no se trasluce de su sola descripción es de qué tiempo se trata ni cuál es su estructura.

2.2. Aburrirse en algo

La segunda forma de aburrimiento es mucho más sutil, más inaprehensible y por ello más difícil de describir, dificultad que es un trasunto de su peculiaridad. A diferencia del aburrirse *por* algo, donde el aburrimiento está perfectamente determinado en su qué y en su porqué, el aburrimiento *en* algo resulta mucho más indefinido. Heidegger toma como ejemplo una velada a la que hemos sido invitados, para la que tenemos tiempo, nos viene bien, no tenemos nada mejor que hacer y aceptamos. Disfrutamos de la cena, bebemos con gusto, participamos en la conversación, en ningún momento miramos el reloj, lo pasamos bien. De vuelta a casa, sin embargo, mientras nos preparamos para acostarnos, nos asalta la sensación de que nos hemos aburrido en la velada.

Aceptemos la autenticidad de esta sensación reveladora, no la cuestionemos ni la derivemos hacia patologías psíquicas en el agente, preguntémonos tan sólo en qué puede consistir ese aburrimiento que ahora aparece.

Lo primero que resalta es que no hay ningún vacío, ni por parte de las cosas, pues nos hemos dejado embargar por la charla y la cena, ni por nuestra parte, pues nuestro tiempo ha estado completamente lleno. En esa misma medida no ha habido ningún pasatiempo tangible, no hemos buscado algo con lo que distraernos; tal vez, en un momento dado, se nos ha ido la atención y nos hemos abstraído, pero ha sido momentáneo. Realmente no sabemos lo que nos ha aburrido, no podemos señalar nada concreto en la velada. Pero quizá aburrirse *dentro* de la velada no sea lo mismo que aburrirse *en* la velada. Quizá si reparamos en que *nos hemos dado* tiempo para la velada se nos haga más inteligible qué sea aburrirse en la velada: quizá lo que ocurre es que esta misma es el pasatiempo, que el entregarnos a ella, el sumergirnos en ella, es el verdadero pasatiempo, un pasatiempo no forzado como los de la estación. Precisamente el libre pasar el tiempo en ella denota que el aburrimiento está en otro nivel, que el vacío que la velada llena es anterior y más radical que el que veíamos en la primera situación. Es lo que muestra la peculiar presencia del tiempo en esta forma de aburrimiento.

Su primer contar con el tiempo es anterior a la velada: nos hemos dejado tiempo para ella y en consecuencia tenemos tiempo, y podemos dilapidarlo tranquilamente, por eso no hay en la velada opresión alguna del tiempo, como en la primera forma. Ese tener tiempo es tal que no reparamos en la duración de la velada, no sentimos el paso del tiempo, no nos constriñe ni nos fijamos en él, nos deja ser completamente en (la velada): *lässt uns los in das Dabeisein* (GA 29/30: 182). Pero esta desvinculación del tiempo en la velada no es total, el tiempo sigue estando presente, pero de otra manera; de entrada, el tiempo que nos hemos dado para la velada es parcial, supone el otro tiempo, el tiempo de nuestra vida, del que hemos dispuesto acotando un trecho. El tiempo de la velada, en la medida que aparece como un plazo, deja estar ahí, en el trasfondo, el tiempo de la vida, el tiempo total de nuestra existencia. ¿Y cómo se manifiesta este tiempo en la velada, puesto que no ha desaparecido? Al ser un tiempo que nos hemos dejado “libre” y al estar inmersos en la velada sin que su duración nos constriña, el tiempo está como detenido, hemos hecho que se detenga (*wir bringen sie zum Stehen*, dice Heidegger) y, en este sentido, *nos está dando largas*. Es nuestro tiempo el que se está reteniendo y dejándonos “sueltos”. Con la velada nos hemos dado un tiempo para que el tiempo no cuente, para que no nos oprima en el sentido del tener que ocuparlo, propio de la primera forma y por eso ese tiempo total de nuestra vida, el tiempo que somos, no aparece (no se demora ni pasa lento ni rápido), está detenido, pero sigue ahí, y su presencia latente pero real muestra que no se ha desprendido de nosotros,

por el contrario, testimonia su poder, expone nuestra imposible separación del tiempo, nuestra originaria vinculación a él.

Pero ¿cómo se vive esa detención del tiempo en la concreta situación de la velada? Ya hemos dicho que, ante todo, en la forma de no reparar en él, de no sentir el paso. Ahora bien, “no sentir el paso” significa que la duración de la velada no aparece como un transcurrir, como un fluir, sino que absorbe el pasar en una especie de presente extendido, un presente permanente, como si el tiempo de la velada fuera un todo que no pasa, de manera que estamos completamente en un presente que se extiende, lógica contrapartida de ese puro estar presentes, en una entrega plena, para lo que en la velada acontece. Estar puramente presentes para las cosas en un presente extendido significa que el peso del pasado (la mayor o menor dureza de la jornada, etc.) está ausente, lo mismo que lo que hemos de hacer mañana; en una palabra, que estamos cortados de pasado y futuro. No, naturalmente, que pasado y futuro hayan desaparecido, sino que están fundidos en el presente; el horizonte de pasado-futuro del tiempo, el tránsito existencial de...hacia, está desvanecido, difuminado en el mero perdurar de la velada. Este presente extendido que dura en el trasfondo de un tiempo detenido somos nosotros mismos, un sí mismo que ha podido darse un tiempo que le desliga de su proveniencia y de su futuro (GA 29/30: 189).

2.3. Aburrimiento profundo

La tercera forma de aburrimiento, que Heidegger denomina aburrimiento profundo, no es tratada a partir de una situación concreta, sino a partir de la semántica del giro corriente “uno se aburre” (*es ist einem langweilig*), una expresión que no está ligada a momentos determinados, sino que da cauce a una sensación que puede sobrevenir sin causa concreta ni situación definida. Heidegger solo alude, de pasada, a una ocasión posible: “cuando uno va por las calles de una gran ciudad un domingo por la tarde” (GA 29/30: 204)⁽⁷⁾. Aunque no es descrito ni analizado, el ejemplo, no obstante, es bueno para ponernos en situación de ver a qué puede referirse ese aburrimiento “profundo”. Terminadas las tan esperadas actividades de ocio del fin de semana, sentado en el salón de casa sin hacer nada, he de salir un momento; las calles ya no tienen el intenso ajeteo de antes, están más bien solitarias, la ciudad carece de atractivos y se nos echa encima la monotonía de la semana que empieza. Una desgana creciente se abre paso y nos invade por completo; no es que no

(7) La libertad de horarios comerciales y el turismo de masas hacen, entre otras cosas, que esta experiencia sea hoy difícilmente accesible. Pero no hace falta remontarse a 1929, todavía a principios de los setenta la experiencia en Alemania a la que alude Heidegger se dejaba comprobar sin problema.

sepamos qué hacer, es que lo que hemos hecho y lo que podemos o tenemos que hacer nos aburre; el emprender, la vida misma aparece aburrida, teñida de gris. Heidegger, apoyándose en el sujeto neutro de la expresión, “uno” (*es*), señala que no soy yo, en mi individualidad personal y en mis circunstancias vitales, el afectado por el aburrimiento; yo soy aquí un cualquiera, un don nadie, a cualquiera le puede ocurrir este aburrimiento, lo que es tanto como decir que a lo que afecta es a la vida como tal; por eso no dice nada particular de mí. Se comprende entonces sin dificultad por qué este aburrimiento no responde a la estructura básica de las otras formas en un punto decisivo: en que carece de pasatiempo. Y no porque no los haya, nada nos impide hacer algo para pasar el tiempo y, de hecho, lo hacemos, pero sabemos de antemano que no sirve, su eficacia está descartada y no nos engañamos sobre ello. No hay en él la distracción del pasatiempo porque nada logra distraernos haciendo que la mirada se aparte por completo de la situación vital que el aburrimiento revela. Es esta, sin duda, la razón de su profundidad, porque su poder revelativo sobre nosotros mismos es superior a las otras formas.

¿Y qué revela? Ante todo, lo que pone de manifiesto la ausencia de pasatiempos: que las cosas han perdido su capacidad de atraer, todo se iguala en una completa indiferencia, “todo nos da igual”. La indiferencia no se restringe a un sector del mundo, el entorno de la estación, por ejemplo, sino a todo lo que nos rodea y lo que no vemos: todo sigue ahí como siempre, pero nada se destaca ni nos mueve. Incluso nosotros mismos, como personas concretas, caemos en esa indiferencia: estamos como desprendidos, alejados, desinteresados de lo que habitualmente somos, de nuestros afanes e intereses. Esta radical indiferencia es la forma de vacío peculiar de este aburrimiento, un vacío que consiste en que ningún hacer (u omitir) algo relativo a las cosas llena nuestra vida y nuestro tiempo y, precisamente porque *ninguna* ocupación nos llena, lo que aquí se aparece es el ente *en su totalidad* como retirándose; el aburrimiento profundo revela la paradójica situación de que el todo de las cosas y asuntos sin los que no podemos ser (la vida no es otra cosa que ocuparse de ellos) aparecen retrayéndose, perdida su capacidad de movernos. El aburrimiento nos dice que estamos necesariamente referidos a los asuntos del mundo, que sin embargo se retiran y nos abandonan.

Este momento del dejar vacío que comporta el aburrimiento profundo hemos podido explicarlo sin necesidad de hacer mención alguna del tiempo, cosa imposible en las dos otras formas, que eran una clara manera de tratar con él. Heidegger hace que también aquí emerja el tiempo mediante una interpretación que, en su inicio, tiene un fundamento fenomenológico claro. Que las cosas se retraigan quiere decir que no tenemos nada que hacer con ellas, que lo que *podríamos* hacer no tenemos fuerzas o ganas de hacerlo. La retracción de las cosas es, así, correlativa de nuestro *poder* hacer con ellas. Por ello la indife-

rencia del aburrimiento es, a la par, retirada de las cosas y asuntos del mundo e inhibición o no activación de nuestras posibilidades: lo que ya hemos hecho y podríamos hacer sencillamente no lo hacemos. La indiferencia del aburrimiento reposa en el poder-hacer de la existencia y de ese poder-hacer hay implícita conciencia: (*sabemos que*) no nos sale de dentro hacer lo que podemos hacer. Y en ese poder-hacer inhibido hay claramente una dimensión temporal, pues todo poder-hacer implica un prever, por tanto, un ámbito de futuro — el territorio de las posibilidades que emprendemos—, las cuales recogen siempre en alguna medida lo que ya hemos hecho (la “experiencia” que tenemos) en la acción presente que iniciamos⁽⁸⁾. *Es ese estar abiertos, queramos o no, a un futuro que no nos ofrece nada la esencia del aburrimiento.*

Todo este proceso comprendido en el poder ser, retenido en el aburrimiento, implica, pues, un horizonte de tiempo, o más exactamente, es el horizonte del tiempo. Heidegger sostiene que este horizonte del tiempo, que identifica con la existencia misma (GA 29/30: 221), es lo que propiamente inhibe las posibilidades. El horizonte del tiempo, que es lo que hace que las cosas aparezcan como ámbito de posibilidades, está, en el aburrimiento, como conteniéndose a sí mismo y, por ello, dejando que las cosas aparezcan como puras posibilidades sin ejercer. Que sea el tiempo mismo de la existencia el que se retiene muestra entonces que el “rato largo” (*lange Weile*) del aburrimiento, esa referencia temporal que la palabra alemana contiene, es la temporalidad misma de la existencia, no este o aquel rato, sino el alargarse entero de la existencia: “ese *hacerse largo el rato* manifiesta el rato de la existencia en su nunca absolutamente determinable indeterminación” (GA 29/30: 229).

Conclusión: ¿progresiva profundización de la experiencia del tiempo?

El camino que hemos seguido, de la mano de Heidegger, en el análisis del aburrimiento no ha tenido el propósito que a éste le guiaba, la determinación del temple de ánimo fundamental de nuestra época como fuente originaria de la metafísica, sino que tan sólo perseguía establecer si la experiencia cotidiana del tiempo trasluce y en qué medida la temporalidad ontológica. Tomado en este sentido, el camino, tal como lo ve Heidegger, es de progresiva profundización, de cada vez mayor cercanía a la temporalidad originaria. Pero encierra dificultades que arraigan en la propia condición de la empresa, pues se trata de interpretar la relación con el tiempo, que reside en el aburrimiento,

(8) Heidegger expone esta implicación de futuro, pasado y presente — el horizonte entero del tiempo — en las posibilidades de acción inhibidas, mediante la triple forma de mirada que la acción comporta: *Absicht* (propósito, intención), *Rücksicht* (consideración retrospectiva), *Hinsicht* (atención a lo dado).

sin tener asegurada la clave existencial última que nos garantice la verdad de la interpretación; un camino que Heidegger considera que “lleva directamente a la oscuro, sin tener una luz que pueda iluminarlo” (GA 29/30, 225); pero, aun así, es el único modo de acceso a la temporalidad originaria si no queremos suponer ésta de manera dogmática y especulativa. El análisis de la temporalidad del aburrimiento no es el único camino; cualquier otra experiencia fáctica significativa, como el uso del reloj, hoy el confinamiento de la pandemia, etc., incluso los análisis de los comportamientos de la primera sección de *Ser y tiempo*, a pesar de un cierto salto fenomenológico⁽⁹⁾, pueden también conducir a comprender la estructura última de la temporalidad existencial. El rasgo decisivo de este camino está en ver qué tiempo traslucen las diversas formas del aburrimiento analizadas⁽¹⁰⁾ y *hasta qué punto dejan ver, desde sí mismas, la temporalidad existencial*. Por eso, para abordar este aspecto, me parece esencial, pese a la renuencia constante de Heidegger al uso del término conciencia, destacar que en la idea de experiencia cotidiana hay un momento constitutivo de conciencia, especialmente en sus formas atemáticas e implícitas, perfectamente integrado en ella y que recoge toda la significatividad existencial de la situación. Se trata entonces de precisar si esa conciencia situada que es el aburrimiento registra una genuina comprensión de la temporalidad ontológica.

Si nos volvemos sobre las dos primeras formas, es claro que el análisis de su estructura revela una creciente remisión del tiempo vivido en el aburrimiento hacia el ser mismo de quien se aburre. El parón del decurso vital que supone la inesperada espera en la estación hace surgir un específico peso del tiempo y la búsqueda constante de pasatiempos para aliviarlo. La persona que lo experimenta comprende perfectamente, sin necesidad de reflexionar en ello, que el tiempo que está perdiendo y el vacío que tiene que llenar no afectan al tiempo objetivo, que no es susceptible de ningún vacío y que no puede perderse ni ganarse, sino que es un tiempo que tiene que ver con el propio curso vital, con el tener que hacer algo con uno mismo en ese rato. Es por tanto algo propio, algo que reside en el que se aburre (sin que esto quiera decir “subjetivo”, en sentido subjetivista, psicológico-personal).

La segunda forma acentúa sin duda esta remisión, pues pone nítidamente de manifiesto que el tiempo de que se trata es una dimensión del ser que somos. Es lo que indica que la velada misma sea el pasatiempo. El que nos

(9) En “Conciencia del tiempo y temporalidad ontológica”, trabajo aún inédito, me he ocupado de la peculiar forma de llegar a la temporalidad en *Ser y tiempo* y las dificultades que envuelve.

(10) Respecto de este punto la conclusión de Heidegger es clara: el análisis de todas sus formas ha mostrado “que cada vez que intentábamos penetrar en la estructura temporal del aburrimiento, tuvimos que experimentar que con el concepto vulgar de tiempo como un fluir de horas puntuales no lográbamos salir adelante” (GA 29/30, 213)

demos un tiempo para que durante un lapso de tiempo el tiempo no cuente, toda esta “gestión” de tiempos cuenta obviamente con el tiempo objetivo, pero no es de él del que se trata; es *nuestro* tiempo, el tiempo que hemos de llenar, queramos o no, el que implícita, pero no por ello inconscientemente, estamos tratando. Lo que la inadvertencia del paso del tiempo durante la velada, que es un efecto buscado, revela no es simplemente que las horas pasan sin darnos cuenta, es ante todo la liberación transitoria de la opresión del tiempo que tenemos que llenar, el tiempo de la vida, ese que queda como detenido en un segundo plano y que está ahí como aplazado, pero absolutamente vigente. La amortiguación de pasado y futuro que el presente extendido de la velada comporta señala a lo mismo: a difuminar la presión del tiempo que somos, pero que el aburrimiento en ella atestigua que no se logra. Todo ello no se le oculta al protagonista del aburrimiento, que lo sabe sin decírselo a sí mismo expresamente y ese “saber” forma parte de la experiencia tenida.

Al abordar el aburrimiento profundo, la dinámica del camino seguido hace esperar que sea ahora cuando de manera más directa se haga presente en la experiencia la temporalidad original. Y lo es en cierto modo, pero no del todo ni claramente. El aburrimiento profundo es tal porque la ineficacia sentida de cualquier pasatiempo revela crudamente que la indiferencia de las cosas retiene por completo nuestro poder hacer algo con ellas. La faena de tener que llenar el propio tiempo, en que consiste el hecho de existir, aparece como suspendida y es esa suspensión la que revela que, pese a la desconexión de la totalidad de los asuntos del mundo y de los propios intereses, el mundo y nuestro tener que ser en él sigue ahí. La inhibición de las posibilidades de acción con las cosas ni las suprime a ellas *ni suprime el movimiento del tiempo que soy*, es decir, el futuro posible al que no puedo dejar de estar referido y el pasado que sigue operando en el presente aburrido. El aburrimiento, justamente al refrenar el poder ser que somos, lo patentiza en su intrínseco horizonte temporal porque, al no poder volcarse en algo y perderse en ello, se muestra como pura posibilidad de ser (es decir, de actuar) con toda la dimensión temporal que conlleva. El tiempo refrenado del poder-ser es lo que inhibe e iguala el todo del ente en la indiferencia. Hay, en efecto, una experiencia de la temporalidad intrínseca de la existencia como contrapartida de la indiferencia de las cosas. Es, por tanto, una temporalidad que se deja desplegar analíticamente a partir del sentido inmanente de la *Stimmung* tal como es vivida.

Pero Heidegger no considera que esta temporalidad que acabamos de destacar exponga todo el tiempo de la existencia que “acontece” en el aburrimiento, pues solo pone de relieve la temporalidad de un momento del aburrimiento, ese dejarnos vacíos (GA 29/30: 222-223). Heidegger se dirige entonces a sacar, a partir de lo ya logrado, un momento del tiempo que lo completa y a la vez lo agudiza, lo profundiza. Como el horizonte del tiempo de la existencia

es lo que hace manifiestas a las cosas y a la vez lo que al inhibirse las deja en la completa indiferencia, el tiempo se revela como lo que posibilita la existencia en su conjunto, tanto cuando se afana con las cosas en la cotidianidad como cuando se aleja de ellas en la indiferencia. El tiempo es así la cumbre (*Spitze*) que concentra y de la que surge la existencia entera (GA 29/30: 223). Y esto es lo que se ve en el aburrimiento, en esto consiste su poder revelador.

Pero Heidegger da ahora un paso más: el aburrimiento, al mostrar que el tiempo es la condición posibilitadora de las cosas, quiebra la autocomprensión de la existencia basada siempre en su tráfico con ellas, dejándola sola ante sí misma, con lo que su propio poder ser es también un poder ser respecto de sí misma: lo que concomitantemente aparece en el aburrimiento es la libertad de la existencia (GA 29/30: 223), a la que pone en la situación única de liberarse resolviéndose a asumir su tener que ser en medio de las cosas, que ahora comprende sin tapujos. Esa decisión se abre solo ahora porque el aburrimiento ha mostrado una suerte de *vinculación libre* a la totalidad del ente: no podemos ser sin la referencia permanente a él, pero esa referencia se da siempre en una distancia cuyo límite es la completa indiferencia. Con ello el aburrimiento modifica la comprensión de la temporalidad cotidiana que señalaba el parágrafo 68 de *Ser y tiempo*, en la que el presente es siempre determinado por la espera del hacer con las cosas del mundo. La suspensión de ese hacer en el aburrimiento abre el presente de un poder ser que, cortado de las cosas, recae sobre sí mismo: es justo lo que ejerce esa decisión, que aparece entonces como un momento del tiempo en el que se concentra la totalidad de la existencia y que Heidegger, siguiendo a Kierkegaard, llama el *instante* (*Augenblick*): “Este decidirse del Dasein a sí mismo, es decir, a ser en medio del ente eso determinado que le es encomendado ser, ese decidirse es el instante” (GA 29/30: 224). En el instante —esto es lo esencial— se rompe la inhibición del tiempo, su poder anulador y la posibilidad de esa ruptura no viene de fuera, es una posibilidad que ese mismo tiempo ofrece al colocar a la existencia ante su propio poder-ser de la manera cruda y nítida que el aburrimiento hace.

Heidegger introduce así, como momento de la temporalidad del aburrimiento, el instante, que en *Ser y tiempo* es el presente de la temporalidad auténtica, al que solo se llega a través de sus implicaciones con el ser relativamente a la muerte y la resolución, que el análisis existencial ya había desgranado antes. Y es este “añadido” del instante lo que, a mi entender, no se deja ver en la *experiencia* del aburrimiento. Ante todo por una cuestión estrictamente fenoménica, de fijación de los momentos incluidos en la conciencia implícita del tiempo que el estado de aburrimiento lleva consigo: la indiferencia completa ante las cosas y ante la propia capacidad de emprendimiento, que la retención del tiempo comporta, determina que el futuro se dé como puro seguir siendo a pesar de la indiferencia, pues la retracción del mundo no nos libera de ello; a

su vez, el presente está determinado por un perplejo abstenerse de toda acción, por un mero dejar pasar el tiempo, que podemos representarlo con la imagen típica de quedarse tumbado en un sofá con la mirada perdida. No saber qué hacer o no tener ganas de hacer es lo que define el presente de la situación; si queremos decirlo con palabras algo más solemnes, es una especie de cansancio de la existencia lo que subyace en ese no saber qué hacer. En todo caso, el presente del aburrimiento se caracteriza más bien por la *indecisión*, por el *dejar pasar el tiempo sin emprender nada*; si se quiere ver este no hacer como una decisión, sería, a lo sumo, una decisión tácita, no tomada como tal, por tanto de un arraigo existencial indefinido, tal vez momentánea o provisional, tal vez no. *En todo caso, algo muy distinto de los caracteres que constituyen el instante*. El presente del aburrimiento profundo es más un dejarse llevar esperando que se pase y retomar así la vida cotidiana que el instante como asunción decidida de la propia existencia. Sin duda el aburrimiento *puede ser la antesala* de una resolución de ese tipo pero ella no forma parte de su horizonte temporal. Del aburrimiento profundo se podría decir lo que *Ser y tiempo* dice de la angustia: “aunque el presente de la angustia está retenido (*gehalten*), no tiene sin embargo el carácter del instante, que se temporaliza en la resolución (*Entschluss*). La angustia lleva sólo al temple de ánimo de una *posible* resolución. Su presente mantiene el instante (...) *a las puertas (auf dem Sprung)*” (SZ: 344). En este mismo sentido, el corte con las cosas que pone a la existencia frente a sí misma *puede propiciar* la decisión del instante, pero no lleva en sí, como un momento constitutivo, ese ser forzados (*Hingezwungensein*) a él que Heidegger ve. Si a eso se le añade que en el análisis del aburrimiento profundo, como es justo y adecuado a la “cosa misma”, no aparece la finitud del tiempo ligada al ser relativamente a la muerte (*Sein zum Tode*), se hace más difícil comprender la insistencia de Heidegger en el instante como componente ineludible de la temporalidad del aburrimiento. Es más una interpretación con la clave, ya poseída, de la temporalidad auténtica que una extracción a partir de la experiencia. De esta forma, el progresivo acercamiento a la temporalidad originaria a través del aburrimiento no culmina en un acceso directo a ella. Lo cual confirma, en la práctica, que la disimetría entre la temporalidad ontológica y la experiencia del tiempo, a la que al principio aludíamos, no era solo una posibilidad teórica.

Ramón Rodríguez Universidad Complutense de Madrid

Heidegger e o Estado hegeliano no contexto da *Machtergreifung*

Alexandre Franco de Sá

A política como problema ontológico

Em 1922, há precisamente cem anos, Carl Schmitt publicava um pequeno livro que intitulava *Teologia Política*. Neste, o conceito de “teologia política” era referido a uma “visão do mundo” ou a uma “metafísica” que, marcando uma época, permitiria compreender e enquadrar mais profundamente os seus conceitos políticos fundamentais. Daí resultaria a tese de uma transição entre conceitos teológicos e conceitos políticos, a tese de que entre estes planos há uma relação entre anterioridade e posterioridade, que permitia a Schmitt enunciar: «Todos os conceitos marcantes da moderna doutrina do Estado são conceitos teológicos secularizados» (Schmitt, 1996: 43). Só evocando o quadro de uma «teologia» ou de uma «metafísica» como estrutura anterior e transcendente seria possível compreender, na sua plenitude, os conceitos usados no plano imanente do direito e da política.

Seis anos mais tarde, após publicar *Ser e Tempo* em 1927, Martin Heidegger relacionava de outra maneira, a propósito do esclarecimento do seu conceito de ontologia fundamental, os nexos entre o plano ontológico da metafísica e o plano ôntico da vida humana na sua facticidade, ao qual a ética e a política pertencem. Nas últimas lições proferidas em Marburg antes do seu regresso a Freiburg, no semestre de Verão de 1928, o plano ontológico é apresentado como algo que, longe de ser anterior ao plano ôntico, só neste mesmo plano tem lugar. O modo de ser que permite compreender a coincidência entre

ontológico e ôntico é a «existência», o *Dasein*, que é não um ente em sentido exclusivamente ôntico, mas o próprio ser que se dá enquanto ente – um ente, portanto, cuja análise não pode deixar de ser simultaneamente ôntica e ontológica. A análise ôntica da existência, a abordagem da questão da ética ou da política, aquilo a que, nas lições de 1928, Heidegger chama a «metaontologia» encarregada de analisar a «área da metafísica da existência» [*Bezirk der Metaphysik der Existenz*] (Heidegger, 1978: 199), exigiria uma ontologia fundamental que a enquadrasse. Porém, tal ontologia fundamental não constituiria um momento anterior e fundacional relativamente à análise ôntica da existência, mas realizar-se-ia sempre numa «viragem» (*Kehre*) (Heidegger, 1978: 201) que a traria já sempre para o plano ôntico.

A análise da existência é, então, «condição de possibilidade ôntico-ontológica de todas as ontologias» (Heidegger, 1986: 13). É-o porque, no quadro da concepção de uma ontologia fundamental, expressa um modo do ser que a tradição metafísica aristotélica, assente na identificação entre τὸ ὄν e ἡ οὐσία (*Metafísica*, 1028b4), entre o ser do ente e a substância, teria ignorado e obscurecido. Se a metafísica conduzira à identificação entre ser e simplesmente «estar-aí» (*Vorhandensein*), concebendo o ente como algo presente e subjacente a qualidades nele também presentes (uma identificação que se estende até à concepção kantiana do ser como «posição» [*Setzung*]), uma ontologia fenomenológica, aberta ao modo como nós mesmos somos, compreenderia que ser não é em nós simplesmente «estar-aí» ou «estar presente». Somos ser-no-mundo. E isso quer dizer que, na nossa essência, somos já uma relação, um lidar connosco mesmos, com os outros e com o mundo em que estamos lançados. O nosso mundo, por seu lado, não é para nós um todo dentro do qual estão presentes substâncias, como «a água está “no” copo ou a roupa “no” armário» (Heidegger, 1986: 54); é antes uma estrutura de relações e remissões que nos constitui. Nesse sentido, «ser-aí» ou existir não é «estar-aí» ou estar presente (*Dasein ist nicht ein Vorhandenes*) (Heidegger, 1986: 143); ser-no-mundo, significando «ser-aí» ou «existir», quer dizer lidar com um mundo partilhado e relacionar-se com os que nele «coexistem».

O modo de ser de ser-aí ou existência, o *Dasein* enquanto estar em relação, manifesta-se privilegiadamente no ser humano. Por isso, quando a tradição metafísica o definiu como ζῷον λόγον ἔχον ou *animal rationale* (Heidegger, 1986: 25, 48, 165), a verdade a que essa definição alude não é a de uma substância presente caracterizada pela presença do λόγος. É antes a de um modo de ser marcado pela abertura a um mundo cujas relações dele se apropriam e o definem não por uma *quidditas* ou essência fixa definida por características presentes, mas pelo modo como se abre e pelo que essa abertura pode ser. Dito de outra maneira, o ser que nos caracteriza não é a determinação ontológica de um «ente individual», mas um modo de ser peculiar, a existência (*Da-sein*), em

que o próprio ser se dá aí e abre no mundo como relação. Por isso, a pergunta pela existência, como Heidegger insistentemente repete, não é interrogação por uma identidade fixa ou pela determinação ontológica que se expressa na questão «o que é?». O que somos, cada um de nós na nossa singularidade, não é captado pela definição genérica de «homem» enquanto substância vivente marcada pela presença da fala ou da razão como atributo específico. O que somos singularmente é antes aberto pelo modo como a cada passo somos no mundo, realizando o ser-possível que somos entre a possibilidade de sermos nós mesmos ou próprios (*Eigentlichkeit*) e não o sermos, dispersando-nos e existindo segundo o *modus* dos outros (*Uneigentlichkeit*) (Heidegger, 1986: 42-43). É esta noção de que a existência se define pela possibilidade – a noção de que existência é, no seu tipo de ser, ser-possível (*Dasein ist [...] Möglichsein*) (Heidegger, 1986: 143) – que remete, antes de mais, para uma tradução ética, mas também política, da ontologia aqui esboçada.

O que vale para o ser-possível singular também é válido para a existência na sua pluralidade, para a «coexistência» (*Mitdasein*). Existir no plural, coexistir ou ser-com (*Mitsein*), é também estar lançado no mundo e ter de se decidir entre ser próprio e impróprio. É aqui que, para Heidegger, começa o problema da política. A analogia platónica entre a “alma” e a “cidade”, a ideia de que entre homem singular e vida política, entre ἐνός ἀνδρός e πόλις (*República*, 368e), vigora a mesma estrutura – pela qual cada um deles se define segundo o modo como se governa e existe no mundo – encontra aqui, neste fundamento ontológico implícito, a base que a legitima.

A existência política

Se somos na nossa singularidade existência ou ser-aí, a polis, no seu modo de ser, também o é. Em *Ser e Tempo*, Heidegger fala já de uma existência política marcada pela partilha do espaço e do tempo enquanto dimensões da sua estrutura relacional. A partilha da existência no mesmo tempo forma uma “geração”, tal como a coexistência no mesmo espaço relacional é o que constitui um “povo”. O povo é, portanto, para Heidegger, existência, *Dasein*, e tal significa que ele é, na sua essência, ser-possível entre a possibilidade de ser ele mesmo, sendo próprio, ou não o ser. Heidegger não concebe o povo como uma etnia, uma substância étnica definida e diferente de outras por características identitárias nela presentes. Daí que, nas breves referências que em *Ser e Tempo* aparecem em torno da geração e do povo, ambos os conceitos se definam pelo modo próprio ou impróprio do seu peculiar estar lançado no mundo. Estar lançado no mundo aparece, então, como uma herança (*Erbe*) que pode ou não ser decidida e assumida de forma resoluta pela existência: «A resolução na qual a existência regressa a si mesma abre as respectivas possibilidades fácti-

cas de um existir próprio *a partir da herança* que ela *assume* enquanto lançada» (Heidegger, 1986: 383). Tal como a existência singular não é uma substância presente, mas a temporalidade de ter sido lançada no mundo projectada num futuro possível, aberto por esse originário «ter-sido-lançada» (Heidegger fala de uma *Gewesenheit* como base temporal da *Geworfenheit*), também o povo, enquanto «coexistência», se define por uma temporalidade em que a assunção de uma herança originária se oferece à possibilidade de uma decisão resoluta que a projecte no futuro.

É a partir da concepção de povo como «coexistência» que Heidegger olhará para a existência política na Alemanha no período entre as duas Guerras Mundiais. A República de Weimar, estabelecida após a derrota de 1918 como uma tentativa de introduzir na Alemanha uma democracia parlamentar defensora de direitos liberais, pressupunha uma visão do povo que o reduzia a uma presença implícita, invocada politicamente pela Constituição de 1919 na sua concepção democrática de soberania popular. Em nenhum lugar se aludia à dimensão comunitária da «coexistência» que, segundo Heidegger, não poderia deixar de caracterizar a essência do povo. Proclamado como soberano pelo preâmbulo da Constituição de Weimar, o povo que aparecia na vida pública alemã estava longe de ser uma «coexistência», uma comunidade gestada a partir de uma herança. Ele era agora um simples nome abstracto, presente apenas na medida da sua disponibilidade para ser invocado pelos interesses de variada índole (económica, religiosa, cultural, etc.) que gravitavam em torno dos diversos partidos enquanto seus pretensos representantes. Encerrando o povo em tal presença, a República de Weimar reduzir-se-ia, aos olhos de Heidegger, a um regime parlamentar assente no falatório (*Gerede*) e nas constantes curiosidades e novidades que marcam uma vida pública dispersa e distraída num presente indefinidamente prolongado, incapaz de ser expressão da «coexistência» do povo no seu modo de ser próprio, na assunção resoluta da sua herança e na sua abertura ao futuro.

O «eterno presente» da vida política alemã, no entanto, rapidamente se mostraria ameaçado pela crise. Após a Grande Depressão de 1929, o Parlamento alemão foi crescentemente preenchido por deputados de dois partidos que desejariam libertar a Alemanha da sua vida pública alienante. De um lado, os comunistas concebiam o povo como proletariado e, segundo esta identificação marxista, pretendiam transformar a Alemanha num Estado bolchevista de acordo com o modelo da Revolução soviética de 1917. Do outro, o Partido Nacional-Socialista dos Trabalhadores Alemães, que crescera exponencialmente desde que falhara um golpe de Estado na Baviera em 1923, invocava um socialismo nacionalista em que o povo era definido não como uma simples sociedade de indivíduos dispersos, mas como uma comunidade de base étnica e racial. Ambos os partidos se manifestavam contra a concepção de povo da República de Weimar.

Ambos se contrapunham à República de Weimar enquanto democracia parlamentar assente no pluralismo de partidos e em direitos individuais. Ambos se digladiavam nas ruas, com as suas milícias paramilitares próprias, em nome da respectiva “visão do mundo”. Mas ambos colaboravam no Parlamento para, a partir dele, desacreditar o Governo, instabilizar a situação política e tornar a inevitabilidade de uma mudança um sentimento generalizado.

O ápice deste sentimento dá-se nas eleições parlamentares de 31 de julho de 1932, quando a representação parlamentar nazi é aumentada em 130 deputados e, juntamente com os comunistas, forma uma maioria hostil à Constituição, tornando inviável o Governo conservador de von Papen. Diante da situação de ingovernabilidade que se avizinhava, Papen, sobretudo pelas diligências junto do Presidente Hindenburg do seu Ministro do Interior, Wilhelm von Gayl, tenta a possibilidade de uma dissolução imediata do Parlamento recém-eleito e da formação de um Governo sem apoio parlamentar, usando medidas excepcionais de emergência à luz do art. 48.º da Constituição para não convocar novas eleições após os dois meses subsequentes à dissolução (Berthold, 1999). O falhanço deste plano torna inevitáveis as eleições de 6 de Novembro de 1932 e, a partir delas, a inclusão do Partido Nazi, que tinha baixado levemente a votação mas era ainda assim o partido mais votado, numa solução governativa minimamente estável. Após o Governo de curta duração do General Schleicher, Hitler é então nomeado Chanceler, em 30 de janeiro de 1933, e surgia o sentimento de que, com o novo Governo, se abriam para a Alemanha novos tempos em que a autoridade das instituições e a segurança nas ruas estaria assegurada. Mas que tempos seriam esses? Era possível encarar de dois modos o que a nomeação de Hitler representava. Seria possível, em primeiro lugar, ver nesta nomeação – apesar dos antecedentes revolucionários e arruaceiros do Partido Nazi – a transformação deste num partido institucional, que reforçaria a autoridade política contrapondo-se às forças que, como os comunistas, almejavam derrubar o Estado ou ocupá-lo para o subordinar ao Partido. Em segundo lugar, a chegada de Hitler ao poder poderia também ser encarada como uma transformação mais funda, como uma verdadeira revolução em que se abriria à Alemanha a possibilidade de aceder a uma nova existência política. É nesta segunda visão que Heidegger se inscreve.

A nova existência política da Alemanha estaria ainda por caracterizar, mas, para Heidegger, não poderia deixar de abrir a possibilidade de uma política levada a cabo à luz do ser do povo compreendido como «coexistência». É certamente a esta possibilidade que Heidegger se refere, no Semestre de Verão de 1935, nas suas lições de *Introdução à Metafísica*, ao aludir à «verdade e grandeza interiores» do movimento nazi – uma expressão que causou perplexidade quando, publicando em livro estas lições em 1953, a decidiu manter. Esta «verdade e grandeza interiores», que consistiria «no encontro entre a técnica deter-

minada planetariamente e o homem do século XIX» (Heidegger, 1983: 208), não poderia ser confundida com uma «filosofia do nacional-socialismo» em que o povo aparecia como substância central e a raça como valor supremo. E não poderia sê-lo porque, longe de se manter na linha de continuidade de uma metafísica que identificaria ser e substância, tal encontro abriria a possibilidade de uma viragem. É esta possibilidade, despontando na «verdade e grandeza interiores» do movimento, que guiará Heidegger na sua relação com a ascensão ao poder do Partido Nazi.

No enquadramento histórico da *Machtergreifung* na Alemanha, o pensamento de Heidegger, ao tentar abordar a política a partir da sua ontologia fundamental, move-se, então, em dois planos essenciais. Por um lado, seria necessário contrapor-se àqueles que tenderiam a ver no nacional-socialismo uma mera restauração da governabilidade e da autoridade do Estado no seio de uma República de Weimar ameaçada pelo fanatismo revolucionário. Por outro lado, alinhando com o nacional-socialismo emergente, era imprescindível tentar trazer este movimento para a sua «verdade e grandeza interiores», contrariando aqueles que o tomariam como um nacionalismo de base racial e compreenderiam o povo como uma substância étnica caracterizada pela presença de traços raciais identitários. Como exemplo dos primeiros Heidegger encontra Carl Schmitt, e é sobretudo contra ele que se dirige a sua tentativa de pensar o novo Estado. Como exemplo dos segundos Heidegger ousará identificar e criticar abertamente, nas suas lições, dirigentes e pensadores nazis como Alfred Rosenberg, com a sua concepção do povo como raça e do ser do homem, manifesto na linguagem, como «alma da raça» ou «alma do povo» (Heidegger, 1989: 26).

Ser e Ente, Estado e Povo

Em 1932, Carl Schmitt tinha-se envolvido activamente na campanha contra o voto maciço no Partido Nazi, advertindo em artigos de jornal contra os perigos de colocar a governabilidade da Alemanha inteiramente na dependência de um partido ainda politicamente imaturo e cuja “visão do mundo” era, tendo em conta os seus antecedentes, hostil à Constituição. Ao mesmo tempo, os “barões” conservadores do Governo de Papen já não lhe pareciam uma alternativa credível, sobretudo diante de um Partido Comunista pró-soviético pronto não apenas a usar o Parlamento para minar as instituições, mas a instabilizar as ruas de Berlim (Noack, 1996: 143). Por isso, os seus diários dão conta da tristeza, preocupação e até depressão com que acompanhou a impotência do Governo de Schleicher e os acontecimentos de Janeiro de 1933. Neles ecoa a frustração com o Presidente Hindenburg – «Schleicher demite-se, vêm Papen ou Hitler. O velho senhor endoideceu» (Sexta-feira, 27-01-1933) – e a ideia

de que, apesar dos seus perigos, a escolha de Hitler para Chanceler e de Papen para Vice-Chanceler, e não o contrário, seria um mal menor, abrindo a possibilidade de converter o Partido Nazi em movimento capaz de garantir, apesar de tudo, a autoridade política do Estado: «Fui ao Café Kutschera onde ouvi que Hitler se tornou Chanceler e Papen Vice-Chanceler. Entusiasmado, contente, feliz» (Segunda-Feira, 30-01-1933) (Schmitt, 2010: 256-257). Significando a possibilidade de recuperar a autoridade perdida do Estado, a chegada de Hitler à Chancelaria exigiria, para Schmitt, o esforço intelectual de interpretar o sentido do movimento nazi no quadro de uma articulação renovada entre Estado e povo. É a este esforço que se vai entregar, em 1933, no seu pequeno livro *Estado, Movimento, Povo*.

Para Schmitt, um novo Estado, dotado de autoridade e poder diante dos partidos que o ocupavam e vinculavam aos respectivos interesses a partir do Parlamento, exigiria, antes de mais, uma mudança na articulação política. A velha concepção liberal de uma dualidade entre Estado e sociedade, na qual o problema político era colocado no que ele entendia ser uma matriz hegeliana, consistindo no problema de saber como o Estado poderia garantir unidade política à pluralidade social, deveria ser substituída por uma articulação triádica na qual o Estado se subdividiria entre um «lado político-estático» – o Estado propriamente dito – e «o elemento político-dinâmico» que o Movimento estaria encarregado de incorporar (Schmitt, 1933: 12). À unidade entre Estado e Movimento, articulados a partir deste último, corresponderia uma recuperação da autoridade do Estado, que então se tornaria capaz de tomar decisões respeitadas e capazes de proteger o povo. Este, por seu lado, seria «o lado impolítico [*unpolitische Seite*] que cresce sob a protecção e à sombra das decisões políticas» (Schmitt, 1933: 12). Superando, portanto, a concepção do Estado de funcionários oitocentista, unidade meramente formal das tensões e interesses contraditórios presentes na sociedade civil burguesa, a nomeação de Hitler como Chanceler significaria para a Alemanha «uma recuperação da liderança política [*politische Führung*]»; ou seja, uma «construção diferente de Estado», que agora se dotava de «força para aniquilar o marxismo inimigo do Estado» e superava assim uma perspectiva liberal e hegeliana na fundamentação da sua autoridade: «Neste dia [30 de janeiro de 1933], pode-se dizer, Hegel morreu» (Schmitt, 1933: 31-32).

Tentando pensar a política a partir da existência, seria, para Heidegger, muito insuficiente esperar da transformação política alemã apenas uma recuperação da autoridade do Estado. Esta recuperação era essencial, tendo em conta o perigo do comunismo pró-soviético e a balbúrdia das ruas. No entanto, tal autoridade não seria efectiva se não correspondesse a uma transformação radical da própria política, na qual o povo passasse a ser concebido a partir da existência (*Dasein*), assumindo-se como comunidade lançada no futuro a partir

de uma herança e não como simples substância étnica, definida por características presentes e racialmente determinadas. Para Heidegger, compreender o povo como raça ou etnia significaria compreendê-lo identificando, segundo a metafísica tradicional, ser e substância, esquecendo que a «comunidade de povo» (o vocabulário nazi forjara o termo *Volksgemeinschaft*) só poderia significar coexistência (*Mitdasein*) e não simples presencialidade (*Vorhandenheit*); e que o povo, sendo «coexistência», não poderia ser um simples somatório de indivíduos homogêneos. É por isso que Heidegger insiste em que, tal como o liberalismo identificaria o ente com o sujeito ou o indivíduo, a concepção de povo como substância étnica participaria da mesma metafísica do sujeito que estaria subjacente ao próprio liberalismo.

Heidegger explora a sua concepção de liberalismo sobretudo mediante a abordagem dos ensaios de Ernst Jünger e da sua tentativa de encontrar no conceito de «trabalhador» a ultrapassagem de uma «era liberal», assente no indivíduo enquanto sujeito sem vínculos que mobilizaria o mundo colocando-o ao seu serviço. Para Jünger, no mundo da «mobilização total» que a Grande Guerra inaugurara, o homem já não seria um «indivíduo», mas um «singular» em que se cunhara a «figura» (*Gestalt*) do trabalhador e se expressaria a mobilização técnica do mundo mediante um «carácter total do trabalho» (*totaler Arbeitscharakter*). Com esta expressão, Jünger, dizia Heidegger, embora não alcançasse o enquadramento ontológico capaz de pensá-lo no seu modo de ser, reduzindo o vínculo entre trabalhador e mundo a uma relação de dominação (*Herrschaft*), teria compreendido que o «trabalhador» só dominaria o mundo se fosse colocado ao serviço da sua mobilização e, como tal, já não poderia ser visto como sujeito, fosse este considerado como um indivíduo ou uma raça. A partir daí Heidegger podia concluir: «O homem não é menos sujeito, mas é-o mais essencialmente quando se concebe como nação, como povo, como raça, como uma humanidade que se estabelece sobre si mesma. Aqui deve ser notado particularmente que também e precisamente o pensamento da raça só é possível na base da subjectividade» (Heidegger, 2004: 38).

A recusa de pensar o povo como raça é persistente nos textos de Heidegger desta época, e a sua tentativa de pensá-lo como «coexistência» ecoa sobretudo na reflexão em torno da linguagem e da sua manifestação suprema, a poesia. O seu melhor exemplo encontra-se no primeiro curso que dedica à poesia de Hölderlin, no Semestre de Inverno de 1934-35, quando a Universidade de Freiburg recebe a visita de um poeta e ensaísta apoiado ostensivamente pelo regime como intelectual modelo, o escritor austríaco Erwin Guido Kolbenheyer. Na ocasião da visita, evocando a definição que este dava da poesia como «função biologicamente necessária do povo», manifestação da sua vida e raça, Heidegger critica nas aulas a «superficialidade» desta concepção e não hesita em afirmar que «este modo de pensar é em si a realização de um determinado

modo de ser do homem “liberal”» (Heidegger, 1989: 28). Para ele, a poesia não era expressão de um sujeito, mas manifestação de que a essência do homem, pertencendo à linguagem e à poesia, não está numa substância que as tem como atributos, sendo antes existência apropriada por elas. Tal como o homem não é senhor da linguagem, mas lhe pertence na sua essência, também o povo não é uma raça que encontra na poesia expressão da sua vivência e cultura, mas uma «coexistência» cujo mundo, abrindo-se na linguagem (e na língua) como poesia, encontra como seu fundamento o “aí” de uma comunidade (o *Da do Mitdasein*).

Mas além dos poetas e dos pensadores a quem caberia abrir este mundo mediante a linguagem, haveria também que pensar a política capaz de se articular com tal abertura. Por isso, nas mesmas lições de 1934-35, a par dos poetas e dos pensadores, Heidegger invoca a política do «criador do Estado» que, como tal, teria por missão fazer com que «o povo seja trazido para si mesmo como povo» (Heidegger, 1989: 144). É essa, segundo Heidegger, a essência do Estado: abrir o mundo político do povo e despertá-lo enquanto comunidade ou «coexistência». Para tal, também o Estado não pode ser compreendido a partir de uma metafísica baseada no sujeito, como presença situada acima do povo, dominando-o e colocando-o sob a sua alçada. Longe de aparecer como sujeito dominante, dotado de poder supremo face ao povo, o Estado seria o ser do próprio povo, na medida em que só como Estado poderia o povo constituir-se a si mesmo, no seu “aí”, como «coexistência». Heidegger estabelece assim a equação que permite tornar compreensível a sua tentativa de, nesta época, esboçar um pensamento político a partir da ontologia: o Estado está para o povo tal como o ser está para o ente. Como afirmará abertamente num seminário de 1933, de que apenas nos chegaram protocolos: «Assim como o ente homem é consciente do seu ser-homem, de como se relaciona com ele e se ocupa dele, assim também o ente povo tem uma relação fundamental de saber ao seu Estado. O povo, o ente que efectiva no seu ser o Estado, sabe acerca do Estado, ocupa-se dele e quere-o. Tal como qualquer homem quer viver, quer existir enquanto homem, tal como se mantém duradouramente e ama a sua existência [*Dasein*] no mundo, assim o povo quer e ama o Estado enquanto seu modo de ser enquanto povo» (Heidegger, 2009: 76). Por conseguinte, tal como o ser não é um *summum ens*, uma substância situada acima do ente, também o Estado não é um ente supremo, dotado de poder, diante do povo. A existência – o ser do homem – só é no próprio homem existente (*Daseiendes*). De igual modo, o Estado «só é na medida em que *devém*, e *devém* o ser histórico do ente a que se chama povo» (Heidegger, 2000: 333).

O Estado não é, pois, um sujeito dominante, marcado pelos atributos da autoridade e poder. Mas que é então o Estado? Para o dizer, Heidegger elege um termo que o coloca imediatamente em relação com Hegel. O Estado é, na sua

essência, «espírito». É «espírito» capaz de fazer com que o povo seja «coexistência» e não substância étnica ou raça. É por isso que, no ponto culminante do seu ensaio de esboçar um pensamento político, Heidegger se contrapõe à concepção de Schmitt de que o Estado hegeliano poderia ser reduzido ao Estado de funcionários do século XIX. «Carl Schmitt», diz de forma provocatória, «pensa de forma liberal» (Heidegger, 2011: 174). Isso significaria que na essência do Estado hegeliano estaria não um sujeito fraco, que o novo Estado nacional-socialista deveria substituir, mas o «espírito» pelo qual o povo poderia ser desperto para o seu próprio ser – desperto não como raça, ou como agregado de indivíduos homogêneos, mas como «coexistência». Por isso, diz Heidegger, «o Estado «só ‘tem’ poder porque ‘é’ poder – e ‘é’ poder porque ‘é’ espírito»» (Heidegger, 2011: 180). O Estado de Hegel seria então, em última análise e na sua essência, poder do «espírito»; «espírito» que era, dizia Heidegger no seu célebre Discurso do Reitorado, «resolução determinada, sábia à essência do ser» (Heidegger, 2000: 112). É por isso que o pensamento político de Heidegger, nestes tempos, encontra a sua síntese no seminário dedicado ao Estado hegeliano. Encontra-a sobretudo quando afirma, em clara contraposição a Schmitt: «A 30.1.33, “Hegel morreu” – não! Ele ainda não “viveu”! – só aí se tornou *vivo*» (Heidegger, 2011: 85). Pensar a política a partir da ontologia, ultrapassando o liberalismo e a metafísica do sujeito que lhe serve de fundamento, seria fazer viver Hegel e o seu Estado. E, com ele, o povo como «coexistência».

*Alexandre Franco de Sá é Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra,
onde é Professor Auxiliar.*

Referências bibliográficas

- BERTHOLD, Lutz. *Carl Schmitt und der Staatsnotstandsplan am Ende der Weimarer Republik*. Berlin: Duncker & Humblot, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe 26. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Gesamtausgabe 40. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Gesamtausgabe 39. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Gesamtausgabe 16. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Zu Ernst Jünger*. Gesamtausgabe 90. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”. In DENKER, Alfred; ZABOROWSKI, Holger. (ed.). *Heidegger und der Nationalsozialismus: Dokumente*. Heidegger-Jahrbuch. vol. 4. Freiburg / München: Karl Alber, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Seminare Hegel – Schelling*. Gesamtausgabe 86. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2011.
- NOACK, Paul. *Carl Schmitt: Eine Biographie*. Frankfurt: Ulstein, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Staat, Bewegung, Volk*. Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1933.
- SCHMITT, Carl. *Politische Theologie*. Berlin: Duncker & Humblot, 1996.
- SCHMITT, Carl. *Tagebücher 1930 bis 1934* (ed. Wolfgang Schuller). Berlin: Akademie Verlag, 2010.

Entre temas e autores

Spinoza ante Schelling o la libertad algebraica⁽¹⁾

Gabriel Albiac

Cuando, en el año 1809, F.W.J. Schelling escribe que “el concepto real y vivo de la libertad es una facultad del bien y del mal”⁽²⁾, dando arranque al retorno idealista hacia Jacob Boehme y la mística especulativa, van a ser precisamente las consecuencias del materialismo spinozano las que se buscará exorcizar, conforme al proyecto anunciado por Fichte en el otoño de 1794. Exorcizar, ante todo, la voladura de las categorías de bien y de mal, y la consiguiente desintegración del sujeto ético que ellas arrastran. Sin lo cual, el camino mismo del idealismo será inabordable, en la medida misma en que, sigue Schelling. “la terrible verdad es que *“alle Philosophie, schlechthin alle, die nur rein vernunftmäßig ist, ist oder wird Spinozismus”*⁽³⁾

No es difícil constatar en la conversación del 11 de julio de 1780 entre Lessing y Jacobi el origen de ese problema que está en el origen mismo del romanticismo alemán. Ante Lessing, que se confiesa spinozista, había sintetizado Jacobi las líneas maestras de un pensamiento, el de Spinoza, cuyo horizonte materialista le aparece como el enemigo a batir:

- (1) Las citas de Spinoza remiten siempre a la nueva edición crítica de las Obras Completas, editada en bajo la dirección de Pierre-François Moreau. Spinoza, *Oeuvres* (texto original y traducción francesa), 5 volúmenes editados entre 1999 y 2020 por la editorial PUF de París.
- (2) *Freiheitschrift*; in *Sämtliche Werke*, ed. Cotta; Stuttgart, 1860, vol.VII., p. 352.
- (3) Ed. cit., p. 348.: “¡toda filosofía, absolutamente toda la filosofía que sea puramente racional, es o se volverá spinozismo”.

Si lo que hay son meras causas eficientes, pero no hay causas finales, resultará que la facultad de pensar no tiene en toda la naturaleza más función que la de un mero ver; su único quehacer consiste en acompañar el mecanismo de la causa eficiente. La conversación que estamos teniendo ahora no es más que una posición de nuestros cuerpos y, disolviendo en sus elementos todo el contenido de esta conversación, no quedará más que extensión, movimiento, grado de velocidad, junto con los conceptos sobre ello y con los conceptos de dichos conceptos. En el fondo, el inventor del reloj no lo inventó; no fue más que un espectador de su aparición a partir de fuerzas que se desarrollan ciegamente. Lo mismo, cuando Rafael proyectó la escuela de Atenas y cuando Lessing escribió su *Nathan*. Lo mismo vale de todas las filosofías, artes, formas de gobierno, guerras por mar y tierra, en una palabra, de todo lo posible. Pues tampoco operan los afectos y pasiones en cuanto sentimientos y pensamientos; o, mejor dicho, en cuanto *llevan consigo* sentimientos y pensamientos. Lo que sucede es que nosotros creemos haber actuado por ira, amor, magnanimidad o por decisiones racionales. ¡Pura quimera! Lo que nos mueve en todos estos casos es *un algo* que *no sabe nada* de todo eso y que, como tal, está privado absolutamente de sentimiento y pensamiento, pues éstos, el sentimiento y el pensamiento, no son más que conceptos de extensión, movimiento, grados de velocidad, etc. Si alguien puede aceptar esto, no seré yo quien refute su opinión. Si no puede aceptarlo, tendrá que ser antípoda de Spinoza⁽⁴⁾.

Lessing responde:

Observo que le gustaría a usted tener voluntad libre. A mí, no⁽⁵⁾.

Y sabe el autor del *Nathan* que, en el rigor de los términos spinozanos, voluntad libre es un oxímoron. Porque *voluntas* es *volitio*, y *volitio* es dependencia respecto del objeto a cuya consecución el querer constriñe al sujeto: heterodeterminación, determinación externa o *coacta*. En suma, afecto.

El *Tractatus Politicus* (TP) de Spinoza tiene un solo objetivo: transitar de una artesanía de los afectos a una aritmética (o, si se prefiere, a una geometría) de los afectos. No podríamos, sin embargo, eludir la constancia textual de que ese proyecto no va sin paradojas, que deben, antes de seguir, ser reseñadas. La honestidad intelectual con que Spinoza las explicita en el consecutivo epígrafe 1/5 del TP da buena cuenta de su modo de proceder expositivo: catalogar y agotar las posibles dificultades analíticas, antes de proceder a la extracción definitiva de resultados.

(4) “Conversaciones de Jacobi con Lessing”, en Lessing: *Escritos filosóficos y teológicos*; Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 364.

(5) *Ibid.*

Tanto TP 1/5 como TP 2/5 enfatizan y concretan lo que el punto de vista materialista, postulado por la E, ha fundamentado: que todo *individuum* lo es tan sólo en tanto que causalmente determinado por una red compleja de determinaciones múltiples:

E1P28:

Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así hasta el infinito.

Y esa determinación causal múltiple, en red, deja fuera de juego cualquier abordaje de la voluntad como fuerza decisoria autónoma. Política debe ser, así, arte y lógica de la dominación. El coste de tal perspectiva no podría ser eludido:

TP 1/5:

Es cosa cierta, cuya verdad hemos demostrado en nuestra *Ética*, que los hombres están necesariamente sometidos a los afectos, y que están de tal modo constituidos que mortifican a los desdichados, envidian a los dichosos, y más se inclinan a la venganza que a la piedad, aspirando además cada cual a que los demás vivan conforme a su propio criterio, aprobando lo que él aprueba y reprobando lo que a él le parece reprobable. Y, así, al aspirar todos por igual a ser los primeros, entran en conflicto y, en la medida en que pueden, tratan de determinarse unos a otros, sacando, al fin, el vencedor más gloria del perjuicio ajeno que del beneficio propio. Y, aunque sin duda estén persuadidos de que la religión prescribe, por el contrario, que cada uno ame a su prójimo como a sí mismo, esto es, que defienda el derecho ajeno como si fuera el propio, hemos mostrado ya que esta persuasión tiene escaso poder sobre los afectos... Como hemos ya mostrado además [en la *Ética*], la razón puede, con seguridad, mucho para contener y regular los afectos; pero hemos visto también que el camino que enseña la razón misma es muy difícil. Y, así, creer que se puede conducir a la multitud, o a quienes son agitados por los negocios públicos, a vivir según el solo precepto de la razón, es soñar con la edad de oro de los poetas, o sea con una fábula.

La razón humana, pocos factores podría, así, alterar en la compleja red determinativa que confluye en un acontecimiento político concreto – y, de modo general, en cualquier acontecimiento concreto, esto es, determinado:

TP 2/5:

[Pues], si la naturaleza humana fuera tal que los hombre vivieran según el único precepto de la razón sin esforzarse en ninguna otra cosa, entonces el derecho de naturaleza, en la medida en que se le considere como propio del género humano, sería determinado por la única potencia de la razón; y, por consiguiente, la potencia natural de los hombres, o su derecho, deben ser definidos, no por la razón, sino por todo apetito por el cual sean determinados a actuar y a esforzarse en conservarse. Reconozco, desde luego, que esos deseos que no nacen de la razón son menos acciones que pasiones humanas. Pero, como tratamos aquí de la potencia universal o derecho universal de la naturaleza, no podemos reconocer aquí ninguna diferencia entre los deseos engendrados por la razón y los deseos engendrados por otras causas, puesto que los unos como los otros son efecto de la naturaleza y expresan la fuerza natural mediante la cual el hombre se esfuerza en perseverar en su ser. Un hombre, en efecto, ya se sabio o ignorante, es una parte de la naturaleza; y todo aquello por lo cual es cada uno determinado a obrar, debe ser referida a la potencia de la naturaleza, en la medida, se entiende, en que esta potencia puede ser definida por la naturaleza de tal o cual hombre. Porque un hombre, ya sea conducido por la razón, ya por el solo deseo, no puede sino actuar conforme a las leyes y reglas de la naturaleza, es decir, en virtud del derecho de naturaleza.

Es más: a la tentación de soñar que los humanos pudieran “turbar más bien el orden de la naturaleza que seguirlo” (TP 2/6), atribuye Spinoza esa misma fantasmagoría de “concebir a los hombres en la naturaleza *veluti imperium in imperio*”, que hemos visto reservar por la E a la distorsión propia de “aquellos que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana” como si se tratase, “no de cosas naturales naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta”.

La expresión que reaparece en ambos pasajes *-imperium in imperio-* es, por lo demás, un tópico del debate político holandés del siglo XVII. Podemos verla aparecer en la correspondencia del año 1662 entre Philip Van Limborch y Theodor Grasswinkel, en el momento en que el trágico fin de Uriel da Costa plantea la necesidad de acotar los límites políticos de la libertad religiosa en las Repúblicas Unidas.

En los usos de la filosofía política del siglo XVII, *Imperium* y *Res Publica* son intercambiables. Naturalmente, Spinoza amplía el campo de acción de la metáfora, haciendo de ella soporte para una teoría general de lo humano: cosa entre cosas, *individuum* determinado, en el punto nodal que le corresponde dentro de la cadena determinativa; jamás, entidad a la cual quepa atribuir lógica autónoma o privilegio causal; jamás Estado dentro de un Estado:

E₃Pr:

La mayor parte de los que han escrito acerca de los afectos y la conducta humana, parecen tratar no de cosas naturales que siguen las leyes ordinarias de la naturaleza, sino de cosas que están fuera de ésta. Más aún: parece que conciben al hombre, dentro de la naturaleza, como un imperio dentro de otro imperio. Pues creen que el hombre perturba, más bien que sigue, el orden de la naturaleza, que tiene una absoluta potencia sobre sus acciones y que sólo es determinado por sí mismo.

El llamamiento spinozano a construir la ética (y la política) como una analítica de las determinaciones afectivas que rigen causalmente el comportamiento de los hombres, parece, sin embargo, difícil de ajustar con la construcción del arquetipo del hombre libre –esto es, del sabio–, que ocupa la conclusiva Parte V^a de la E. Y que es evocada nuevamente en TP 2/7:

Que el hombre, como los demás individuos, se esfuerce en conservar su ser tanto cuanto le sea posible, nadie podría negarlo. En efecto, si se pudiera concebir una diferencia a este respecto, debería provenir de que el hombre posea una voluntad libre [*voluntatem haberet liberam*]. Pero, cuanto más libre nos representamos al hombre, más forzados nos vemos a pensar que éste debe necesariamente conservarse a sí mismo y ser amo de su mente: y eso lo entenderá fácilmente cualquiera que no confunda libertad con contingencia. La libertad, en efecto, es una virtud, esto es una perfección: por consiguiente, nada de cuanto da testimonio de una impotencia en el hombre puede ser referido a su libertad. De ahí que un hombre no pueda ser llamado libre porque pueda no existir o no hacer uso de la razón, y escoger los males en vez de los bienes –a la manera en que Dios, que existe, comprenda y actúa con una libertad absoluta, hace todo eso también por necesidad; esto es, existe, comprende y actúa por la necesidad de su naturaleza. No hay duda, en efecto, de que Dios actúa con la misma libertad con la que existe; y puesto que existe por la necesidad de su propia naturaleza, actúa igualmente por la necesidad de su propia naturaleza: dicho de otro modo, actúa con una libertad absoluta.

Pero, lo que no plantea problema conceptual insoluble en un Dios cuya esencia es la potencia misma infinita (E1P34) –esto es, en “un ser absolutamente infinito, esto es, una substancia que consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita”, conforme a la definición VI^a de la I^a Parte de la E–, a saber una necesidad autodeterminativa y, como tal, libre, según lo establecido en E1d7: “se llama libre a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar”..., se convierte en extremadamente paradójico, al desplazarnos al terreno causalmente heterodeterminado del *individuum* finito –hombre u otro. A enfatizarlo parece encaminada la vacilación retórica escenificada por

Spinoza en el momento de contraponer esa “necesidad autodeterminativa” de la *Substantia* a la trabazón de causas externas que se cruzan para imponer sus límites constitutivos a la actuación humana:

E1d6:

... y [*llamamos*] necesaria, o mejor compelida [*coacta*], a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera.

La vacilación retórica *–necesaria autem, vel potius coacta–*, mediante la cual Spinoza resalta el envite del pasaje, marca lo esencial de la distinción. Erraríamos, así, si contrapusiéramos *–como hace el vulgar–* libre a necesario: en tanto que regido por determinaciones causales internas, lo libre es tan estrictamente necesario cuanto lo siervo *–cuanto todo lo que existe, puesto que ser y necesidad son lo mismo. A lo que, en rigor spinozano, se contrapone la libertad (o autodeterminación) es a la coacción, a la constricción externa que define causalmente a la res coacta, la cosa compelida o sierva: esto es, todo aquello que depende de choques causales ajenos a su potencia propia; esto es, toda cosa singular (incluidos los hombres, por supuesto), que sea finita y, en esa medida misma, “determinada por otra cosa a existir y obrar” (E1d6).*

En la nitidez de esa definición de las cosas singulares como “cosas que son finitas y tienen una existencia limitada” (E2d7) está, sin embargo, el germen de la dificultad que experimenta el pensamiento spinozano a la hora de fundamentar una política coherente. En efecto, si cosa es “esfuerzo [*conatus*] de perseverar en su ser”, y si a la variedad específicamente humana de ese *conatus* la llamamos *cupiditas*, deseo, esto es, apetito reflexivo y consciente (E3P9+sc), “apetito acompañado de la consciencia del mismo”, y si, así, el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se dé en ella” (E3da1), ninguna resquebrajadura entonces parecerá admisible introducir como privilegio de ese determinado objeto hombre, respecto de cualquier otro. La consciencia es tan producto de redes causales (de afectos) como cualquier otra determinación individuante. Y el inmovible escolio a la proposición VII de la Parte IV de la E queda blindado:

“Un afecto no puede ser reprimido ni suprimido sino por medio de otro afecto contrario, y más fuerte que el que ha de ser reprimido”.

- *La razón no desplaza a los afectos. Ni la libertad a la servidumbre.*
- *Un afecto desplaza a otro afecto.*
- *Una servidumbre desplaza a la servidumbre que la precedió.*
- *Eso es todo.*

Y, sin embargo, todo el titánico esfuerzo de la Parte V^a de la E –*De Potentia Intellectus, seu de Libertate Humanâ*– está marcado por el empeño en desenrañar “la manera de alcanzar la libertad, es decir, el camino para llegar a ella” (E5Pr). Y de ahí la fijación de sus objetivos y estrategia:

E5Pr:

En esta parte me ocuparé... de la potencia de la razón, mostrando qué es lo que ella puede contra los afectos, y, a continuación, qué es la libertad del alma, o sea la felicidad; por todo lo cual veremos cuánto más poderoso es el sabio que el ignaro.

Si algo queda claro desde el primer momento en esa Parte V^a, es que Spinoza no busca ocultar las dificultades –y tal vez la contradictoriedad– de tal proyecto. Por eso, casi a renglón seguido, el Prefacio de la Parte V^a acota los límites del programa planteado:

E5Pr:

Aquí trataré... solamente de la potencia del alma, o sea, de la razón, y mostraré ante todo la magnitud y características de su imperio sobre los afectos, en orden a regirlos y reprimirlos. Ya hemos dicho más arriba [, *sin embargo,*] que, desde luego, no tenemos un absoluto imperio sobre ellos.

La vía de escape está, sin embargo, planificada desde la líneas que establecen (E3d3) la compleja –e inocultablemente bivalente– definición spinozana de *affectus*:

Por Afecto entiendo las afecciones, por las cuales *aumenta* o *disminuye*, es favorecida o perjudicada, la potencia de obrar de ese mismo cuerpo...

Y en el énfasis con que la anotación, de inmediato añadida por Spinoza, subraya las consecuencias éticas de una tal ambivalencia:

Así pues, si podemos ser causa adecuada de alguna de esas afecciones, entonces entiendo por ‘afecto’ una acción; en los otros casos, una pasión.

Pero, acción, no lo olvidemos, quiere decir en Spinoza potencia, esto es libertad. Y pasión, pasividad, cesión, esto es impotencia, esto es servidumbre.

El afecto es determinación de todo cuanto produce conciencia. Para bien como para mal; para libertad cuanto para esclavitud. Tal es la clave de la perspectiva materialista que Spinoza abre acerca de la subjetividad humana.

No resuelve esto el problema, desde luego. Pero lo resitúa en su verdadero plano: el de una economía compleja de afectos y pasiones. Cuyas estra-

teguas son esbozadas a partir de la proposición III^a de la parte V^a de la E y su Corolario:

E5P3:

Un afecto que es una pasión deja de ser pasión tan pronto como nos formamos de él una idea clara y distinta”.

E5P3c:

“Un afecto está tanto más bajo nuestra potestad, y el alma padece menos por su causa, cuanto *más* conocido es.

La “cura” que las 17 proposiciones que vienen a continuación de esta proposición III de la parte V^a diseñan para el alma, sigue metódicamente la estrategia que de aquí deriva: fortalecer mediante la razón los afectos activos; reducir, en consecuencia, al mínimo posible la ignorancia sobre la cual se enraízan los pasivos. Puesto que, en la medida en que el alma entiende las cosas como necesarias, tiene un mayor poder sobre los afectos, o sea, padece menos por causa de ellos. Conforme a lo definido como padecer en la definición III^a de la Parte II^a de la E: “padecemos cuando en nosotros ocurre algo, o de nuestra naturaleza se sigue algo, de lo que no somos sino causa parcial...” --Esto es, padecemos siempre. En la medida misma en que somos finitos y, al serlo, jamás agotamos nuestra propia causación.

Somos, en eso, de la misma especie que el ignorante aquel, del cual llama Spinoza a que el sabio se aparte, al final de la parte V^a de la E:

E5P42s:

Pues el ignorante, aparte de ser zarandeado de muchos modos por las causas exteriores y de no poseer jamás el verdadero contento del ánimo, vive, además, casi inconsciente de sí mismo, de Dios y de las cosas, y tan pronto como deja de padecer, deja también de existir...

Pero podemos padecer en distinto grado. Y en distinto grado ser potentes. La cura o liberación del alma sierva se juega en ese equilibrio inestable, apuntado ya programáticamente desde el inacabado *Tractatus de Intellectus Emendatione*:

Cuanto más objetos conozca el espíritu, mejor se comprende el orden de la naturaleza; cuanto más exactamente conozca sus propias fuerzas, mejor podrá dirigirse a sí mismo y proponerse sus propias reglas; cuanto mejor conozca el orden de la naturaleza, más fácilmente evitará esfuerzos inútiles (TIE, p. 15).

Y, al final de la E, Spinoza resumirá así su estrategia:

E5P20s:

La potencia del alma sobre los afectos consiste:

primero, en el conocimiento mismo de los afectos;

segundo, en que puede separar los afectos del pensamiento de una causa exterior que imaginamos confusamente;

tercero, en el tiempo, por cuya virtud los afectos referidos a las cosas que conocemos superan a los que se refieren a las cosas que concebimos confusa o mutiladamente;

cuarto, en la multitud de causas que fomentan los afectos que se refieren a las propiedades de las cosas, o a Dios;

quinto, en el poder –por último– con que puede el alma ordenar sus afectos y concatenarlos entre sí.

Pero, ¿puede ajustarse esta buena administración de los afectos como potencias activas a la literalidad de lo que, al inicio de la E, ha definido inequívocamente Spinoza como “libre”: “aquella cosa que existe en virtud de la necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar” (E1d7)? Está claro que no. No, al menos, de un modo unívoco. En el rigor del concepto, esa auto-determinación sólo es pensable para la Substancia Infinita, Naturaleza o Dios. Y los hombres no son sino finitas cosas entre cosas. Compelidas, pues. Coactas. (“Determinadas por otras cosas a existir y operar, de cierta determinada manera” E1d7). En distintos grados: toda la apuesta del sabio, del hombre libre, se cifra en eso:

E5P20s:

...Padece en el más alto grado aquella alma cuya mayor parte está constituida por ideas inadecuadas, de tal manera que se la reconoce más por lo que padece que por lo que obra; y, al contrario, obra en el más alto grado aquella alma cuya mayor parte está constituida por ideas adecuadas, de tal manera que aunque contenga en sí ideas inadecuadas, como aquella otra, con todo se la reconoce más por sus ideas adecuadas –que se atribuyen a la virtud humana– que por sus ideas inadecuadas –que arguyen impotencia humana... Y así, concebimos por ello fácilmente que el poder que tiene el conocimiento claro y distinto, y sobre todo ese tercer género de conocimiento cuyo fundamento es Dios, sobre los afectos: si no los suprime enteramente, en la medida en que son pasiones, logra al menos que constituyan una mínima parte del alma.

Ese delicado equilibrio de lo activo y lo pasivo en la determinación afectiva de los hombres en sociedad, corresponde administrar a la política: *affectus, quibus conflictamur, concipiunt Philosophi veluti vitia, in quae homines sua culpa labuntur* (TP 1/1). Ni bien, ni mal, ni autonomía. Autodeterminación, aún

menos. La libertad de una cosa finita –del hombre, por ejemplo– es, en rigor, el algoritmo que matematiza las heterogéneas determinaciones que componen uno cualquiera de sus actos.

Gabriel Albiac es Catedrático emérito de la Universidad Complutense de Madrid. Editor y traductor de Pascal y de las fuentes marranas de Spinoza. Especialista en Filosofía del siglo XVII.

Lições orteguianas sobre a missão da Filosofia

Margarida I. Almeida Amoedo

1. Introdução

Em contexto de homenagem à Prof.^a Irene Borges-Duarte (Colega na docência na Universidade de Évora, desde que aqui tiveram início, há já vinte e cinco anos, os estudos de Licenciatura em Filosofia), proponho-me apresentar um breve texto relativo ao pensamento filosófico de José Ortega y Gasset, sabendo que este foi, também para ela, bastante interessante, pelo menos numa etapa inicial da sua carreira académica. Para nós, o autor espanhol tem sido um interlocutor constante e de longa data e, na presente ocasião, pretendemos apontar para a sua filosofia do amor em *Meditaciones del Quijote* e para a busca de uma saída para a desmoralização da Europa em *La rebelión de las masas* como tentativas de responder, de modo singular, à questão acerca do que *faz mais falta* perante a(s) crise(s) de valores.

Ortega y Gasset destaca a importância da interrogação acerca do que, num determinado momento da história, *faz mais falta*. E, por esse meio, não se limita a propor, com intuito generalista, uma directriz ao pensamento: trata-se de uma questão com a qual ele próprio se debate, procurando – sempre, e não apenas quando faz uma alocução radiofónica sob o sugestivo título «Lo que más falta hace hoy» (cf. Ortega, 2006a) – aprofundar com critério os proble-

mas do viver humano, quer no plano fundamental da vida de cada um, quer no plano das relações interindividuais ou da convivência.

Temos defendido, insistentemente, que essa preocupação em conhecer e compreender as necessidades peculiares das várias circunstâncias, para nelas poder intervir acima de tudo como filósofo, é uma constante da sua biografia intelectual⁽¹⁾ e consideramos, inclusive, que nesta se evidencia um certo entusiasmo⁽²⁾ alimentado pela expectativa de que a filosofia tenha um carácter salvífico, especialmente em períodos de reconhecida crise⁽³⁾.

Para procurar ilustrá-lo, começaremos por prestar atenção ao que leva o distinto membro da “Generación del 14” a dedicar-se, em 1935, ao singelo tema de «Lo que más falta hace hoy», para em seguida verificar como, em momentos determinantes e prévios da sua obra, tinha ele mesmo tentado cumprir os requisitos mais tarde explicitados.

2. «Lo que más falta hace hoy»

Os diagnósticos das chamadas *crises de valores* decorrem frequentemente da experiência de uma inquietação generalizada e, quando Ortega, em meados dos anos trinta, se refere à situação que parecia dominar no Ocidente e até no resto do mundo, esta mostra-se-lhe marcada por uma experiência penosa de desassossego, resultante de o ser humano, tanto como indivíduo, como em grupo, não saber o que tinha de fazer. O filósofo expõe, então, sumariamente, uma perspectiva sobre a disparidade entre a relativa abundância de meios para viver e o grau de realização humana que verificava no seu contexto histórico.

Após uma introdução interessante sobre as potencialidades e limites da voz, em que aproveita para referir o significado pessoal da vida argentina, o autor lança mão da sua doutrina da *realidade radical*, destacando que “el fac-

-
- (1) Cf. Amoedo, 2002. Apesar de termos defendido a mesma tese noutros textos, aí fizemo-lo com especial detenção. Cf. também Zamora Bonilla (2002).
- (2) O seu ânimo é por vezes confundido até com optimismo. Eugenio Frutos (1957: 84-85 e 85-n.140), por exemplo, afirmou que “Ortega es maestro en sacar conclusiones optimistas de premisas pesimistas”, conclusões que fazem esperar um futuro positivo. O que, com efeito, Ortega revelou, em toda a sua vida – inclusive, portanto, na sua filosofia –, foi uma forte tendência no sentido de acentuar os aspectos favoráveis do viver, quer ao exprimir expectativas pessoais, quer na análise das situações e na teorização da *realidade radical*. Tal não obstou a que, nos últimos anos de vida, sofresse frequentes desilusões, que Jordi Gracia (2014) abundantemente sublinhou.
- (3) Importa não esquecer, porém, que no pensamento orteguiano a crise é elemento constitutivo da história e das transformações que a definem, não tendo forçosamente um sentido de decadência. Bastam duas linhas para o ver afirmado com expressividade: “la crisis constituye aproximadamente, en un día sí y otro no, una parte de la historia. Más aún: eso que llamamos la crisis actual, para sí lo hubieran querido casi todos los siglos del pretérito.” (Ortega, 2006a: 395)

tor más importante de la condición humana es el proyecto de vida que inspira y dirige todos nuestros actos” (Ortega, 2006a: 396). Por conseguinte, se o ser humano sofre por não poder concretizar o seu programa vital quando lhe faltam meios, será ainda mais doloroso nem sequer saber qual é esse programa. Quem se encontre nesta situação não pode usufruir dos instrumentos disponíveis na sua circunstância, por numerosos e poderosos que sejam, porque “no le fallan las cosas en torno a él, sino que se falla a sí mismo. Se es a sí mismo estorbo y radical dificultad” (2006a: 396). Ortega sustenta que algo de semelhante estava a suceder em geral ao homem contemporâneo, ainda que a crise vivida naquela altura se revestisse de aspectos inusitados na história.

Não seria possível ultrapassar uma tal crise sem perguntar *o que fazer?* Mas, neste caso, impunha-se enfrentar o problema de precisamente não se saber o que fazer ou ser e ir, assim, contra a corrente. O primeiro passo a dar na tentativa de encontrar uma resposta é, diz o filósofo, *pensar* sobre o que o presente nos dá, sobre o que estão fazendo aqueles que não sabem o que fazer. E comenta:

En la mayor parte de las gentes y de los pueblos la situación de no saber en verdad qué hacer, de no tener un proyecto de vida claro, sincero, auténtico, dispara insensatamente un afán de actividad superlativa, precisamente porque ante el vacío de un auténtico quehacer pierden la serenidad y, atropelladamente, procuran llenarlo con un furor de actuación y un entusiasmo frenético que sean capaces de compensar su insinceridad con un aspecto de empresa tremebunda y definitiva. (Ortega, 2006a: 396-397)

Justifica-se a longa citação, por nela se identificar um fenómeno particularmente comprovável e grave hoje em dia, em que continuamos a poder beneficiar do pensamento orteguiano. A *perda da serenidade* e a *tentativa desesperada de aplacar o desespero* por si mencionadas (cf. Ortega, 2006a: 397) requerem, em contraponto, a calma com que se busca entender com clareza a sociedade e o indivíduo, e começar por não fazer qualquer coisa até saber o que há que fazer.

Apelar à decisão ponderada e informada não se confunde, é óbvio, com um apelo à inacção. Sabemos quão crítico o filósofo espanhol foi do intelectualismo e que alertou constantemente para o perigo de desenraizar o pensamento da vida humana. Sobretudo na maturidade, as suas obras previnem-nos contra os riscos de, idolatrando a inteligência, acabar por inverter vida e cultura, acção e contemplação. Contudo, recusou sempre qualquer doutrina voluntarista, porquanto a divinização da *acção pura* poria em causa, como denunciou em «Ensimismamiento y alteración» (Ortega, 2006b), a capacidade humana de entrar em si, de se *ensimesmar*. Não por acaso, os demagogos fomentam a ausência de reflexão, incentivam o uso dos lugares-comuns e de um activismo massificado, comportando-se como *empresários da alteração* (cf. 2006b: 546).

Por isso, em «Lo que más falta hace hoy», Ortega lança, e assume como seu, um desafio sob a forma do imperativo de “atenerse a la verdad de la situación” (2006a: 397). O autor tem a convicção de que a qualidade humana da vida não é proporcional ao repertório de possibilidades que é viável encontrar nas circunstâncias. Aliás, se os seres humanos não tomarem consciência destas e da sua insegurança constituinte, podem até desperdiçar as facilidades entesouradas a duras penas, geração após geração. Daí a relevância extrema da atenção às situações e da compreensão da vida no seu acontecer, ou seja, na sua *razão histórica*, sob pena de falsificação e inautenticidade do destino individual e social.

O imperativo de *ater-se à verdade da situação* torna-se, para o ser humano, inseparável do imperativo de salvaguardar a autenticidade pessoal do seu viver. Portanto, entende-se que, quase a terminar a sua alocução radiofónica de 1935, Ortega sugira, a título de critério para apreciação de um intelectual, que este terá cumprido a sua *missão* “cuando ha procurado decir lo que hay que decir” (2006a: 398). Esse *dizer* é o que para o intelectual, em cada momento, incumbe fazer; logo, é o que, na sua condição particular, “más falta hace”.

Quem quer que siga essa sugestão de Ortega, e aplique à sua obra esse critério, poderá confirmar que ele enfrentou o desafio que propôs, procurando chegar a ideias claras sobre a vida pensada sob diferentes ângulos, e atestou, com a sua filosofia, a capacidade reflexiva que distingue os seres humanos.

3. Filosofar por amor

Em *Meditaciones del Quijote* (Ortega, 2004a), naquele que foi o primeiro livro pensado como tal por Ortega, o ainda jovem autor, que era já publicamente reconhecido pelos seus artigos, polémicas e conferências, reelabora, filosoficamente, os seus pontos de vista, até então muito ligados aos acontecimentos e problemas de Espanha, o que, diga-se de passagem, o terá preservado de tentações abstraccionistas. Sem abandonar as suas preocupações com a realidade nacional imediata, o livro de 1914 traduz, no entanto, um novo patamar de pensamento, que, podendo ser apreciado em múltiplos aspectos e doutrinas, queremos agora tomar apenas quanto ao carácter *amoroso*, chame-mos-lhe assim, do esforço filosófico aí compendiado.

Ortega afirma ser “un profesor de Filosofía *in partibus infidelium*” e anuncia, no início de *Meditaciones del Quijote*, uma série de ensaios sobre temas diversos, mas unidos pelo propósito de, “dado un hecho – un hombre, un libro, un cuadro, un paisaje, un error, un dolor –, llevarlo por el camino más corto a la plenitud de su significado”. Para tanto, há que fazer o seguinte: “Colocar las materias de todo orden, que la vida, en su resaca perenne, arroja a nuestros

pies como restos inhábiles de un naufragio, en postura tal que dé en ellos el sol innumerables reverberaciones.” (Ortega, 2004a: 747)

Em suma, enquanto os seus conteúdos poderiam ser plurais, os ensaios são introduzidos como pertencendo a um só tipo de trabalho. Ortega caracteriza-o através da expressão *amor intellectualis* de Espinosa, por considerar que em cada coisa há a indicação de uma *possível plenitude* e que o amor – que é amor à perfeição do amado – é o afecto distintivo da actividade intelectual, desde que esta tome os seus objectos com o intuito de revelar a sua *plenitude* ou *perfeição*.

O autor (2004a: 747) compara as *Meditaciones del Quijote* com “lo que un humanista del siglo XVII hubiera denominado «salvaciones»” e ao longo do texto recorrerá ao substantivo “salvación” e ao verbo “salvar” para traduzir, quer a busca do sentido pleno de um tema, ou de uma realidade, quer o respectivo acto de o buscar. As suas *meditações* visariam, por conseguinte, *salvar* o que quer que analisassem, ligando-o às *correntes elementares do espírito*. Este método permitiria tornar evidente, por mais modesto que fosse o tema, o que nele pudesse haver de imprescindível e de profunda relação com o ser humano.

A atitude investigativa desses *ensaios de amor intelectual* é contraposta pelo autor à atitude tradicional dos espanhóis, que considera (Ortega, 2004a: 749) acima de tudo marcados por um “hábito de odiosidad” e incapazes de se fundir com o universo. Ortega (2004a: 748) arrisca fazer este diagnóstico dos seus compatriotas: “Yo sospecho que, merced a causas desconocidas, la morada íntima de los españoles fue tomada tiempo hace por el odio, que permanece allí artillado, moviendo guerra al mundo.” E, noutra passagem do mesmo texto (2004a: 749): “Los españoles ofrecemos a la vida un corazón blindado de rencor, y las cosas, rebotando en él, son despedidas cruelmente.”⁽⁴⁾

Como antídoto, Ortega preconiza uma nova tendência intelectual que procure correlacionar todas as coisas em entre si e com a nossa vida, numa ânsia de compreensão que é a sua e com a qual quer contagiar os seus compatriotas. Tem a expectativa de, dessa maneira, os ajudar a formar num sentido favorável a uma moral aberta, tolerante e dirigida apenas por exigências de veracidade.

O filósofo, que alude às concepções utilitárias e as adjectiva como *perversas*⁽⁵⁾, defende a *compreensão* como um princípio e mesmo o dever primário

(4) Note-se, em ambas as citações, como o uso de imagens bélicas acentuam o contraste com a atitude característica do amor intelectual. Este seria, em ensaio posterior, associado ao *imperativo de contemplação* que, a partir de 1916, iria presidir à publicação de *El Espectador*. (Cf. Ortega, 2004b: 239)

(5) “(...) en reverencia del ideal moral, es preciso que combatamos sus mayores enemigos, que son las moralidades perversas. Y en mi entender (...), lo son todas las morales utilitarias. Y no limpia a una moral del vicio utilitario dar un sesgo de rigidez a sus prescrip-

de uma *moral integral*, a que a Filosofia se vem vincular, na medida em que é entendida como aspiração constante a uma inteligência compreensiva de todas as coisas ou “ciencia general del amor” (Ortega, 2004a: 752). O jovem pensador justificava, por esta via, não apenas as *Meditaciones del Quijote*, mas também as potencialidades salvíficas da actividade filosófica e a necessidade de dirigir a meditação para o que está perto de nós, bem como de avaliar a importância da consciência das nossas circunstâncias. “El hombre rinde el máximo de su capacidad cuando adquiere la plena conciencia de sus circunstancias. Por ellas comunica con el universo”, escreve Ortega (2004a: 754) em 1914, abrindo uma reflexão sobre a *circunstância* que será a marca de água de toda a sua obra posterior.

Não é esta a oportunidade para nos dedicarmos ao enunciado, nas *Meditaciones*, dessa categoria, nem à leitura, no mesmo contexto, da cultura como um instrumento para lidarmos com o que nos rodeia, compreendendo-o (cf. Amoedo, 2000-2001); também não trataremos da doutrina da realidade como o profundo e latente a desvelar, segundo a teoria do conhecimento e da verdade ali exposta por Ortega (cf. Amoedo, 2008), nem da ambivalência do quixotismo que é para o filósofo exemplar do romance como género literário (cf. Amoedo, 2005). O que, sim, queríamos aqui era sugerir, sem nos adentrarmos sequer no texto do livro de 1914 e nos múltiplos fios que nele se entrecem, que, numa etapa fundamental da obra de Ortega, as *Meditaciones* são um exercício que assenta na concepção da filosofia como uma actividade capaz de, graças ao amor intelectual, chegar ao essencial e *salvar* o ser humano, já que a circunstância é um factor da sua realidade pessoal e, por conseguinte, ele depende da *salvação* ou busca do sentido de tudo o que o rodeia⁽⁶⁾.

ciones”, tanto mais que, escreve Ortega, toda a “ética que ordene la reclusión perpetua de nuestro albedrío dentro de un sistema cerrado de valoraciones es *ipso facto* perversa.” (Ortega, 2004a: 751)

- (6) Em Janeiro de 1911, Ortega tinha já interrogado “¿qué son las circunstancias? ¿Son sólo estas cien personas, estos cincuenta minutos, esta menuda cuestión? Toda circunstancia está encajada en otra más amplia (...)”. E sustentava: “¡Grave olvido, mísera torpeza, no hacerse cargo sino de unas pocas circunstancias, cuando en verdad nos rodea todo!” (Ortega, 2004c: 141) Depois, ao longo da sua obra, explicitará que *o tudo que nos rodeia* inclui, desde a realidade cósmica à realidade corpórea e psíquica de cada *eu*, mas também o pensamento da nossa época com todas as suas aquisições. Esta concepção de *circunstância* é inconfundível com as de *Umwelt* (de Uexküll e de Husserl) e levará a uma meditação sobre o ser humano e a vida, sobre a realidade e o conhecimento, que será peculiar do filósofo espanhol.

4. Resistir à vulgaridade

Ainda que muito rapidamente, atendendo ao pensamento orteguiano como forjado e confrontado com certas crises, não poderíamos deixar de remeter a *La rebelión de las masas* (Ortega, 2005a), que reputamos ilustrar o esforço do “que más falta hace” num período em que o filósofo analisa a crise europeia, como sendo de natureza essencialmente moral e cultural.

Se em *España invertebrada* o autor tinha resistido, em nome da correcta focagem dos problemas espanhóis, ao que já então considerava “demasiado tentador” tema da “crisis de la vida europea” (Ortega, 2005b: 425-426), no final da mesma década o tema ali antecipado teria, em *La rebelión de las masas*, um tratamento mais amplo e que projectaria o nome do autor madrileno internacionalmente.

Ortega procura, no famoso livro de 1930, delimitar os riscos de degeneração do futuro europeu, com base na denúncia de um fenómeno crescente de ausência de esforço e de obrigações que denota a *vida vulgar* do *homem-massa* (cf. Ortega, 2005a: 410-414), um ser que, prisioneiro do seu hermetismo, se sente perfeito, não aspira a nada, não quer conhecer-se, nem respeitar normas. Por isso, mais do que a determinação quantitativa é a inércia o que define a *massa*:

Para mí, nobleza es sinónimo de vida esforzada, puesta siempre a superarse a sí misma, a trascender de lo que ya es hacia lo que se propone como deber y exigencia. De esta manera, la vida noble queda contrapuesta a la vida vulgar o inerte, que, estáticamente, se recluye a sí misma, condenada a perpetua inmanencia como una fuerza exterior no la obligue a salir de sí. De aquí que llamemos masa a este modo de ser hombre – no tanto porque sea multitudinario, cuanto porque es inerte. (Ortega, 2005a: 413)

Fechado em si mesmo, o *homem-massa* intervém apenas impondo *opiniões* e, quando procura dirigir a sociedade sem ter capacidade para tal, intervém sob a forma de *acção directa*.⁽⁷⁾ Identificando a inconsciência, a ingratidão e o desbaratar de possibilidades vitais como traços de um tipo de homem que

(7) Cf. cap. «Por qué las masas intervienen en todo y por qué sólo intervienen violentamente» (Ortega, 2005a: 415-420), onde o autor retoma a categoria de “acción directa” que definira já, em *España invertebrada* (2005b), libertando-a do estrito valor instrumental na análise explicativa da situação espanhola que primeiramente tinha. Agora, ela traduz uma forma generalizada de agir que é contrária à *civilização*: “La civilización no es otra cosa que el ensayo de reducir la fuerza a *ultima ratio*. (...) la «acción directa» consiste en invertir el orden y proclamar la violencia como *prima ratio*; en rigor, como única razón. Es ella la norma que propone la anulación de toda norma, que suprime todo intermedio entre nuestro propósito y su imposición. Es la *Charta Magna* de la barbarie.” (Ortega, 2005a: 419)

usa os produtos da civilização e, todavia, ignorante dos respectivos princípios e meios, se comporta como um “primitivo rebelde”, o filósofo lança um alerta contra diversas formas de *barbárie* que a história não desmentiu em momento algum e continua a ilustrar, hodiernamente.

É sobretudo na Segunda Parte de *La rebelión de las masas* que a reflexão orteguiana sobre a Europa do seu tempo revela o desapontamento pelo facto de diversas nações, marcadas pelo predomínio do *homem-massa*, adoptarem igualmente o seu típico comportamento de desrespeito por quaisquer normas. Ora, segundo Ortega, quando falta um conjunto de regras a que ater-se, um povo, tal como um ser humano, desnorteia-se e desmoraliza-se por carência de um programa de vida.

Portanto, do seu ponto de vista, a Europa precisava de *superar-se a si mesma* (Ortega, 2005a: 471). Para isso, seria necessário enfrentar a *questão de quem manda e de quem obedece*⁽⁸⁾. *La rebelión de las masas*, procurando responder-lhe, sustenta que mandar e obedecer não se confundem com as formas de intervenção de que a *massa* é capaz⁽⁹⁾, a saber, a força, a violência ou “acción directa”; fazem, sim, parte de um “ejercicio normal de la autoridad” (Ortega, 2005a: 456)⁽¹⁰⁾, que requer um Estado equilibrado e este, por sua vez, uma *opinión pública*⁽¹¹⁾ capaz de, para evitar o seu intervencionismo, cercar o poder de quem manda e, ao mesmo tempo, de o estimular a adoptar horizontes supranacionais. Esta perspectiva, para ele inadiável, exprime preocupações de inequívoca actualidade, que justifica a citação alargada:

(...) Los círculos que hasta ahora se han llamado naciones, llegaron hace un siglo o poco menos, a su máxima expansión. Ya no puede hacerse nada con ellos si no es trascenderlos. (...) Con más libertad vital que nunca sentimos todos que el aire es irrespirable dentro de cada pueblo, porque es un aire confinado. Cada nación que antes era la gran atmósfera abierta, oreada, se ha vuelto provincia e «interior». En

(8) “La función de mandar y obedecer es la decisiva en toda sociedad. Como ande en ésta turbia la cuestión de quién manda y quién obedece, todo lo demás marchará impura y torpemente.” (Ortega, 2005a: 465)

(9) “(...) esa relación, estable y normal, entre hombres que se llama «mando» *no descansa nunca en la fuerza* (...)” (Ortega, 2005a: 456) O sublinhado de Ortega não foi, por certo, estranho à comprovação de algo evidente na fase final da ditadura de Primo de Rivera.

(10) O nosso autor traduz com clareza esta sua posição, após citar o que Talleyrand disse a Napoleão: “«Con las bayonetas, sire, se puede hacer todo menos una cosa: sentarse sobre ellas.» Y mandar no es gesto de arrebatar el poder, sino tranquilo ejercicio de él.” (Ortega, 2005a: 457)

(11) Ortega (2005a: 457) usa a expressão num sentido preciso, uma vez que regista que “la opinión pública es la fuerza radical que en las sociedades humanas produce el fenómeno de mandar”; e esclarece que se trata do “poder espiritual” ou sistema de ideias, preferências, aspirações e propósitos que estão subjacentes ao poder de um ser humano, de um povo ou de um grupo de povos (cf. Ortega, 2005a: 457-458).

la supernación europea que imaginamos, la pluralidad actual no puede ni debe desaparecer. Mientras el Estado antiguo aniquilaba lo diferencial de los pueblos o lo dejaba inactivo fuera, o a lo sumo lo conservaba momificado, la idea nacional, más puramente dinámica, exige la permanencia activa de ese plural que ha sido siempre la vida de Occidente. (Ortega, 2005a: 492-493)

No último capítulo de *La rebelión de las masas*, Ortega (cf. 2005a: 496-498) considera que toda a análise por si realizada acerca do *homem-massa*, um certo tipo de europeu que nega a civilização em que nasceu, embora dela seja um parasita, *desemboca na verdadeira questão*, formulada nestes termos: “¿qué insuficiencias radicales padece la cultura europea moderna?” (2005a: 498)

Eis, sem dúvida, a *grande questão* para Ortega, uma vez que o deficiente modo de ser da *massa* deriva, fundamentalmente, de insuficiências de natureza cultural. A resposta a tal questão é dada, parece-nos, não tanto no livro de 1930, em que o autor procura compreender a crise europeia como aspecto principal daquela circunstância, como no todo da sua obra filosófica, que, com propósito claramente pedagógico, visa compreender, para além dos exemplos de vida inautêntica apresentados em *La rebelión de las masas*, também os alicerces educativo-culturais em que deve assentar a vida pessoal do ser humano, quaisquer que sejam as crises que nela sobrevenham.

No pensamento orteguiano, em suma, a filosofia, enquanto esforço por clarificar o real e as relações humanas, enquanto actividade de busca de princípios e de razões, enquanto modo de viver que tudo procura justificar e levar ao seu sentido pleno (como sustentaram, em 1914, as *Meditaciones del Quijote*), permite um genuíno posicionamento crítico perante as crises. E só assim permite, como toda a cultura, salvar-nos do afogamento, pois, se a vida é *naufrágio*, como Ortega disse a dada altura (cf. 2006c: 122), podemos, no entanto, graças a uma faculdade axiológica inseparável da racionalidade vital e histórica, discernir entre os valores da vitalidade *versus* a inércia, do amor *versus* o rancor, da magnanimidade *versus* a superficialidade e a esterilidade, da nobreza *versus* a vulgaridade.

Margarida Almeida Amoedo é Professora Associada do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora e Investigadora Integrada do CHAM – Centro de Humanidades (FCSH – NOVA). Tem-se dedicado, principalmente, à Axiologia, à Ética e à Filosofia da Educação, bem como à investigação do legado filosófico da obra de José Ortega y Gasset.

Referências bibliográficas

- AMOEDO, Margarida I. “Circunstância: imperativo e doutrina em J. Ortega y Gasset”, *Cultura – Revista de História e Teoria das Ideias*, Lisboa, II Série, vol. XII, 2000-2001, p. 109-122.
- AMOEDO, Margarida I. *José Ortega y Gasset: A Aventura Filosófica da Educação*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2002.
- AMOEDO, Margarida I. “José Ortega y Gasset perante a obra-prima de Cervantes: o *Quijote* ou a vida em aberto”, *Estudos. Revista do Centro Académico de Democracia Cristã*, Coimbra, Nova Série, n.º 5, 2005, p. 275-282.
- AMOEDO, Margarida I. «Exigências Culturais da Vida, Acepção Vital de Cultura», in *Da Filosofia, da Pedagogia, da Escola (Liber Amicorum – Manuel Ferreira Patrício)*. Évora: Universidade Évora, 2008, p. 65-84.
- FRUTOS, Eugenio. “La idea del hombre en Ortega y Gasset”, *Revista de Filosofía*, Madrid, Año XVI, nºs 60-61, 1957, p. 35-88.
- GRACIA, Jordi. *José Ortega y Gasset*. Madrid: Taurus, 2014.
- ORTEGA Y GASSET, José. *Meditaciones del Quijote* [1914], in *Obras completas*. Tomo I. Madrid: FJOG / Taurus, 2004a, p.745-825.
- ORTEGA Y GASSET, José. «Ideas sobre Pío Baroja» [1916], *El Espectador – I*, in *Obras completas*, Tomo II. Madrid: FJOG / Taurus, 2004b, p. 211-241.
- ORTEGA Y GASSET, José. «Vejamen del orador» [1911], in *Personas, obras, cosas*, in *Obras completas*. Tomo II. Madrid: FJOG / Taurus, 2004c, p. 139-141.
- ORTEGA Y GASSET, José. *La rebelión de las masas* [1930], in *Obras completas*. Tomo IV. Madrid: FJOG / Taurus, 2005a, p.347-528.
- ORTEGA Y GASSET, José. *España invertebrada. Bosquejo de algunos pensamientos históricos* [1922], in *Obras completas*. Tomo III. Madrid: FJOG / Taurus, 2005b, p. 421-512.
- ORTEGA Y GASSET, José. «Lo que más falta hace hoy (Versión taquigráfica de una emisión por Radio Madrid a Buenos Aires, en mayo de 1935)», in *Obras completas*. Tomo V. Madrid: FJOG / Taurus, 2006a, p. 394-398.
- ORTEGA Y GASSET, José. «Ensimismamiento y alteración» [1939], in *Obras completas*. Tomo V, Madrid: FJOG / Taurus, 2006b, p. 531-550.
- ORTEGA Y GASSET, José. «Pidiendo un Goethe desde dentro. – Carta a un alemán» [1932], in *Obras completas*. Tomo V, Madrid: FJOG / Taurus, 2006c, p.120-142.
- ZAMORA BONILLA. *José Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza Janés, 2002.

A vueltas con el principio de identidad (Freud, Hegel, Heidegger)

Félix Duque

“No parece sino que nunca un acontecimiento (*Ereignis*) semejante haya destruído en tan gran medida el precioso patrimonio común a la humanidad, sembrado tan profunda confusión en las más preclaras inteligencias ni degradado tan radicalmente todo lo elevado.”⁽¹⁾

Han pasado más de cien años desde que Sigmund Freud dejara constancia de su estupor ante una guerra que él no acababa de comprender: la Gran Guerra guerra fratricida entre las potencias europeas. Freud se refiere al respecto a las “grandes naciones de raza blanca, señoras del mundo” (*weltbeherrschenden Nationen weisser Rasse*), a las que correspondería en consecuencia “la conducción y guía (*Führung*) del género humano.”⁽²⁾ Pero también deja ver su decepción por el hecho del “fenómeno, casi inconcebible”, de que existan *Kulturvölker*, pueblos de cultura –y por ende merecedores de regir el mundo, que se estén revolviendo unos contra otros llenos de “odio y aborrecimiento” (*Hass und Abscheu*); y no sólo eso, el asombro se torna en indignación ante el hecho de que: “una de esas grandes *Kulturnationen* (obsérvese la transición

(1) S. Freud, *Zeitgemässes über Krieg und Tod* [Consideraciones actuales sobre la guerra y la muerte: 1915]. En: *Studienausgabe. Band IX. Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion*. Fischer. Frankfurt/M. 2000, p. 35. No se emplean las trads. españolas disponibles, ya que en ellas se hace caso omiso de distinciones fundamentales para una cabal comprensión del texto, como la existente entre “cultura” y “civilización”; o entre lo “originario” y “primigenio”, y lo “primitivo”.

(2) *Ibidem*, p. 36.

fácil de *Völker* a *Nationen*, F.D.) sea por lo general tenida en tan poca estima (*missliebig*) como para que las demás hayan osado excluirla, por ‘bárbara’, de la universal comunidad de cultura (*Kulturgemeinschaft*); y ello, a pesar de que esa esclarecida nación hubiera venido demostrando desde largo tiempo atrás su íntima pertenencia (*Eignung*) a tal comunidad con las más espléndidas aportaciones.

Y sin embargo, esa misma *Kulturnation* tiene algo relevante que aportar a esa sangrienta conciencia, piensa Freud. A saber, que frente a nuestra medrosa actitud habitual ante la muerte, la guerra: “nos despoja de las diversas capas culturales que el tiempo ha ido sedimentando (*Kulturauflagerungen*), para dejar de nuevo al descubierto al hombre primigenio (*Urmensch*) que hay en nosotros.”⁽³⁾ Un paso más (y bien arriesgado), y Freud admite que ese hombre *que hay en nosotros* (adviértase que en épocas anteriores –digamos, de los estoicos a Kant, al menos– se hablaba más bien de *Gott in uns*⁽⁴⁾) no deja de merecer la calificación de *homo necans*, ya que ese hombre *intimior intimo nostro*: “De nuevo nos fuerza a hacer de héroes que no pueden creer en la propia muerte y a ver a los extraños como enemigos a los que en cambio debemos dar o desear la muerte, mientras nos aconseja que nos sobrepongamos a la muerte de las personas queridas.”⁽⁵⁾ Y todo esto, para reconocer en definitiva que, ya que no podemos abolir la guerra: “¿No deberemos aceptar que con la actitud cultural que tenemos hoy ante la muerte nos hemos vuelto a poner psicológicamente por encima de nuestra condición, cuando lo que tendríamos que hacer sería más bien invertir esa actitud y hacernos cargo de la verdad (*die Wahrheit fatieren*)?”⁽⁶⁾ Sólo que, ¿cuál sería, entonces, esa verdad? De seguir al padre del psicoanálisis, esa verdad, que antiguamente rezaba: *Si vis pacem, para bellum*, ahora: “En conformidad con nuestro tiempo (*zeitgemäss*), habría que cambiarla así: *Si vis vitam, para mortem*.”⁽⁷⁾

Por cierto, no faltará quien diga que será el propio Freud quien matice ulteriormente muy mucho esa su (presunta) posición, seguramente debida al pesimismo propio de un período terrible. Sólo que, a esa objeción, yo me atrevería a responder con una máxima escolástica: *Concedo, sed distingo*. Es cierto que en Freud, en general, la cultura es la encargada de encauzar, regular y domeñar la *libido*, y que gracias a esos esfuerzos emerge el “Yo” de ese fango primordial que es el “Ello”, haciéndose además, de este modo, el “Yo” menos dependiente de las exigencias del “Superyó”. Al fin y al cabo, es el propio

(3) *Ibidem*, p. 59.

(4) I. Kant, *Metaphisik der Sitten* (“Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre”. 1. Th., 2. Hauptst., 1. Abbsch., § 13). En: *Werke. Akademische Textausgabe*. de Gruyter. Berlin 1968; VI, 438s.

(5) S. Freud. *Zeitgemässes*. op. cit., p. 59.

(6) *Ibidem*.

(7) *Ibidem*, p. 60.

Freud el que señala que los propósitos terapéuticos del psicoanálisis son: “un trabajo cultural (*Kulturarbeit*), al igual que, digamos (*etwa*), el desecamiento (*Trockenlegung*) del Zuiderzee.”⁽⁸⁾ Pero aquí habrá que introducir el *distinguo*: adviértase que el propio Freud intercala en la frase un *etwa*. Pues, de seguir esa ilustración *ad pedem litterae*, parecería que la cultura es algo ajeno al “Ello”, y contra el cual ejerce ella exteriormente su violencia, al igual que los *polders* se asentaron sobre ese mar quasi-interno holandés. Y ello parece venir a cuento, incluso, por la celeberrima frase que antecede al pasaje citado: *Wo Es war, soll Ich werden*.⁽⁹⁾ Ahora bien, la frase no puede ni debe significar: “Donde estaba Ello, debe [o debo] llegar a estar Yo”, como si se tratara de una cosa que desaloja a otra. A tenor de lo expuesto por el propio Freud en su ensayo *Das Ich und das Es* (de 1923)⁽¹⁰⁾, cabe colegir en cambio que no se trata en absoluto de que el Ello (*Id*) deje desde luego de ser para poner en su sitio al Yo (*Ego*).

Más bien parece que debiera interpretarse ese *paso* en el sentido de la *Aufhebung* hegeliana, y kantiana.⁽¹¹⁾ Con una matización imprescindible: no es la moralidad (digamos: el “Superyó”) lo que obliga al Ello a llegar ser (el) Yo (como ocurre en cambio en Kant), sino que es el propio Ego el que *se revuelve* contra sí mismo a fin de preservarse a sí mismo (y preservarse *de* sí mismo) en el Yo y el Superyó, como de algún modo captó ya Schelling en su *Naturphilosophie*, al hacer del Espíritu una sublimación y *reflexión* de la Naturaleza misma.⁽¹²⁾ Así que, si queremos seguir con la ilustración del drenaje del Zuiderzee, podríamos decir que es el mar interior mismo (el Ello) el que, haciendo fuerza contra él mismo, se *coagula* y condensa como tierra firme (el Yo), y además se evapora como Superyó. Pero no poder ello deja de ser, sin embargo, esquivo y hostil a ambas instancias, las cuales no pueden ser sin él (sin “Ello”), aunque ello les resulte intolerable. Digamos: la *libido* es, *se da* (apenas cabe evitar aquí la resonancia heideggeriana del Ser como *Es gibt*) en forma de “Yo”; y, sublimada, en la de “Superyó” (la conciencia moral o *Gewissen*). Pero no cabe decir

(8) Son las últimas palabras de la 31ª Conferencia (“Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit”) de la *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933 [1932]). En *Studienausgabe* (cit.), *Band I*, p. 516.

(9) *Ibidem*.

(10) Especialmente en el segundo apartado, homónimo. En *Studienausgabe* (cit.), *Band III*, pp. 273-330 (y específicamente, pp. 288-295). En la citada conferencia 31 de la *Neue Folge* es el propio Freud el que hace notar que esa conferencia es un extracto –con modificaciones y adendas importantes, desde luego– del ensayo de 1923.

(11) Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, ed. de R. Schmidt. Felix Meiner. Hamburg 1956, p. 28 (B XXX).

(12) Cf. Andrew Bowie: “the ego and super-ego are the results of the id directing its forces against itself in the interests of self-preservation.” (*Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction*. Routledge. Londres y Nueva York 1993, p. 96.

ni pensar que el Ello exista, por así decir, “aislado”, independiente de las otras potencias.⁽¹³⁾

Aplicada esta interpretación a nuestros *Kulturvölker* en guerra y al *Urvolk* (base última de esos pueblos, los cuales, a su vez, lo han formado y encauzado), bien podemos inferir, pues, que es la fuerza bruta (*Kraft*) del pueblo primigenio la que reflexiona sobre y contra sí misma, para convertirse en poder y potencia (*Macht*). Pero, ¿qué ocurre cuando es preciso dar otra “vuelta de tuerca” para convertir una potencia (digamos, la formada por la *Entente*) en “violencia” (*Gewalt*)?, ¿a qué pueda deberse el que esa potencia pretenda prevalecer, precisamente en cuanto *Kulturvolk* dominante, sobre las otras potencias (en el caso denunciado por Freud, las “inocentes” potencias centrales, las *Mittelmächte*)? ¿Por qué habría de querer tal cosa?

La respuesta es inmediata: por *miedo* a ser a su vez dominada. El *balance of power* es siempre precario. Y cuando este desequilibrio se rompe (lo mismo en el ámbito colectivo de las naciones que en el de la *psique* del individuo), el resultado es la *angustia*. Angustia, no ante la muerte, como podríamos pensar *prima facie*, sino angustia sentida ante el peligro extremo de que esa potencia destinada a enseñorearse del mundo sea preterida y sojuzgada (puesto que, en cuanto *Kulturnation* –alguno de cuyos ciudadanos de cierto habrá leído la *Fenomenología* hegeliana–, Alemania sabe que la pérdida de prestigio, de su *buen nombre*, es algo más insoportable que la propia muerte).

Quince años después, Freud podría comprobar amargamente, en su persona y en su familia, hasta qué punto su concepción de un Ello que reflexiona sobre sí hasta hacerse fuerte en Sí mismo, aunando Yo y Superyó, supondría una lucha a muerte, revistiéndose para ello las “potencias culturales” europeas (respectivamente, como superficie egoico-nacional y como “atmósfera” ideal-estatal) de esa *racionalización* “tranquilizadora”, a fin de poder subsistir en y por ellas con *buena (auto)conciencia*, al exhibirlas (también y sobre todo para consumo interno) como superestructuras ideológicas que “justificaran” su prepotencia.⁽¹⁴⁾ De modo que, en siniestra (pero quizá inevitable) perversión, el imperativo diría así, en el “ahora” de 1933: que *donde había Yo* (la Nación) y *Superyó* (el Estado) *vuelva a darse el Ello*, reinterpretado como *Volksgemeinschaft* en cuanto “comunidad de combate”.

¿En qué consiste el núcleo de esa concepción? (en absoluto exclusiva, desde luego, del gran psicólogo). A mi ver, ese núcleo podría ser definido como *esencialismo identitario*: una suerte de inflación –o de *inflamación*– del senti-

(13) Tampoco es posible pensar el ser sin los entes, aunque sí quepa entrever de otro modo (como de soslayo) al *Sein*; pero ello sería otro tema.

(14) Sin ir más lejos, recuérdese que, tras la Segunda Guerra Mundial, los aliados se autoproclamaron “liberadores” del pueblo alemán e italiano, y enseguida se pusieron con desnudo a la obra, a fin de “ayudarlos” eficazmente contra sus propios demonios.

miento colectivo de identidad nacional, angustiado por su posible pérdida. A saber: quienes abrigan ese sentimiento tienen primero la íntima convicción –contraria a la del liberalismo clásico– de que en el estado de naturaleza *no* existe el individuo aislado, soberano de sí mismo, de su trabajo y de la propiedad que por ese trabajo habría ganado al arrancarlo a una tierra que, en principio, estaba a disposición de todos.⁽¹⁵⁾ Pero un punto de reflexión deja ver que, en una concepción liberal radical, este hombre “natural” (o sea: un átomo egoísta, calculador y racional, sabedor de lo que le conviene), radicalmente opuesto al *Urmensch*, no es ya *para nosotros* otra cosa que el residuo lógico de una abstracción matemática en la que todo atributo ha sido eliminado, para dejar como resto una mera *igualdad cuantitativa*, según la cual *todo hombre es cualquier hombre*, el cual puede luego unirse colectivamente –por propia voluntad o por ser forzado a ello–, formando agrupaciones externas que generan empero, necesariamente, una *desigualdad ad intra* (pues, para convertir una mera suma de individuos en una *unidad*, es preciso aceptar una primera distinción cualitativa entre el que manda y los que obedecen), ocasionando a la vez, por ello, una *desigualdad ad extra* (para ser reconocido como tal por otros grupos, formando positivamente *asociaciones* o desatando negativamente el conflicto entre ambos). En todo caso, como es evidente, los individuos y sus distintos tipos de agrupación tienen aquí a la base las más simples operaciones del cálculo: *sumar y restar*, identificadas también con las más simples operaciones del pensamiento.⁽¹⁶⁾ Y también como es *lógico*, Hegel criticará esa identificación, basada subrepticamente en la introducción tácita de una cualidad (el mando, la posesión de un territorio): “Y es que no por caso se equiparó este [modo de] pensar con el cálculo; y viceversa, el cálculo con este pensar. En la aritmética son considerados los números como algo horro de concepto, o sea como aquello que, aparte de su igualdad y desigualdad –vale decir, aparte de su referencia, completamente extrínseca–, no tiene significado alguno: algo que en sí mismo no es pensamiento, como tampoco lo es el modo de su relación.”⁽¹⁷⁾

(15) Cf. J. Locke, *Second Treatise of Government*. II, §4 [1690], ed. by C.B. MacPherson, Hackett Publishing Co., Indianapolis 1980, p. 8.

(16) Th. Hobbes “traduce” lógicamente esa igualdad de indiferencia al remitirla a la primera operación del cálculo, identificado por él con el pensamiento; ver: *Elementorum Philosophiae Sectio Prima. De Corpore* (“Pars Prima: Computatio sive Logica”, I, cap. I, § 2). Andrea Crook. Londres 1665, p. 2: “Computare verò est plurium rerum simul additarum summam colligere, vel una re ab alia detracta, cognoscere Residuum. Ratiocinari igitur idem est quod Addere & Substrahere.”

(17) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1. Band, 1. Buch, “Das Seyn”). En: *Gesammelte Werke*. Felix Mainer. Hamburgo 1978; 12: 24). Advierto de que al citar a Hegel en este ensayo me aparto de mi propia traducción (*Ciencia de la lógica I-I*. Abada. Madrid 2011-2015; esta ed. recoge la paginación académica). Lo relevante ahora no es la precisión y exactitud terminológica –necesaria en mi versión–, sino la máxima comprensión y adecuación a la temática actual.

Ahora bien, si vamos a la cosmovisión contraria: la del *esencialismo identitario*, es fácil constatar que, según esa concepción –si tomada radicalmente–, no existe ni ha existido nunca el “individuo” aislado, sino que esa individualidad es *derivada*, resultante de una adscripción cualitativa en la que la *tierra* común hace para empezar que los nativos, justamente por su condición *ab origine*, sientan que ellos son literalmente *in-dividuos*, es decir que no están divididos unos de otros, sino que forman algo así como un cuerpo común de múltiples miembros; y por su parte, es esa misma tierra la que, dada su inabarcable diversidad cualitativa⁽¹⁸⁾, exige el establecimiento de una primigenia distinción *aristocrática*⁽¹⁹⁾ entre el dominador y el dominado; pues, aunque sea éste el que extraiga de la tierra los recursos necesarios para la existencia de la comunidad, y también –en cuanto mediador– el que domine con el fuego las entrañas de la tierra, como el *bánausios* de Platón y Esichio,⁽²⁰⁾ no deja por ello de estar sometido al Señor de la Tierra, el cual, por estar en perfecta simbiosis con ella, vendrá ensalzado por el pueblo como *héroe*, es decir como el *Urmensch* que desconoce el miedo a la muerte y no teme enfrentarse con ningún ser (incluso con aquellos que, como él, están dotados de lenguaje, ya se trate de dioses, de dragones o de gigantes).⁽²¹⁾

Como es evidente, poco tiene que ver este hombre primigenio con el individuo “egoísta y calculador” del estado de naturaleza, propuesto por el liberalismo.⁽²²⁾ Para empezar, porque el héroe no es *in primis* un individuo aislado, sino un vástago o retoño, un ser que nace de una *estirpe* y se debe a ella: Aquiles es hijo de Peleo y de la nereida Tetis, poderosa diosa del mar; Sigmund el Welsung lo es obviamente por ser hijo de Wälse, nombre tras el cual se oculta

(18) Tal es como la naturaleza aparece *in primis* a los sentidos del hombre, en lugar de constituir una suerte de indeterminada masa extensa, plásticamente maleable en las manos del *ingeniator* moderno: recuérdese el *morceau de cire* cartesiano. Ver R. Descartes, *Meditationum de prima philosophia liber II* (Éd. Adam et Tannery; VII, 30). Vrin. París 1967, p. 30s.

(19) Bien poco semejante, por lo demás, a la ya mentada distinción hegeliana entre el Señor y el Siervo.

(20) Cf. Platón, *Fedro*, 258E; y Aristóteles, *Política* VIII, 1341a7. Nietzsche recuperará la figura del *bánausios*, visto ahora como el *homo democraticus*, y convertido ya en un componente más de la maquinaria moderna (la *Machenschaft* heideggeriana). Cf. *Jenseits von Gut und Böse*. § 207. En: *Kritische Studienausgabe*, dtv/de Gruyter, Munich/Berlín/Nueva York; V, 136, n

(21) El ejemplo más perfecto es seguramente Sigfrido, tal como es presentado por Wagner en su ópera homónima, como se ve en el enfrentamiento del héroe con Fafner. Disponible en: http://www.murashev.com/opera/Siegfried_libretto_English_German.

(22) En este caso, “individuo” significa justamente lo contrario de lo propugnado por el identitarismo; aquí, individuo es el ser que se recoge dentro de sí, que no está dividido en su interior: justamente, como un átomo (en el sentido etimológico del término, claro está). Pero en este caso, ha de estar entonces, por definición, *dividido* de todos los demás, o sea separado y diferenciado de ellos. El resultado obvio ha sido plásticamente presentado por Hobbes: *bellum omnium contra omnes*.

Wotan, y de una mortal. No es pues un pacto o contrato social el que liga a un conjunto libre de individuos, convirtiéndolos en *nación*, sino la *sangre* de diversas estirpes (al. *Geschlechter*, lat. *gentes*) entrelazadas la que configura un *pueblo*; gentes que, a su vez, se reúnen en clanes o *Sippen*, y se aunan en fin bajo un Jefe, elegido por descender míticamente del fundador epónimo de un pueblo, o bien por aclamación de los distintos caudillos. Así, es la continuidad *telúrica* de las sangres entremezcladas la que da origen a *un* determinado y preciso mundo *histórico*, pues en esta concepción sería inapropiado hablar de *la* Historia Universal, o incluso de *la* Humanidad, como si hubiera una naturaleza humana, igual y subyacente para todo hombre; según esto, no habría que hablar de *Menschengeschlecht* (la “especie humana”) o de *Menschheit*, sino más bien de un “modo determinado de ser hombre”, o sea: de diversas *Menschentümer* (como en efecto defenderá Heidegger). Surge así el pueblo, unido en comunidad (*Volks-gemeinschaft*) y enraizado en una misma tierra, la cual recoge en su seno a los muertos y hace salir a la luz a los mortales, nacidos de mujer.⁽²³⁾

No es, pues, extraño que el *nacionalsocialismo*, el régimen que pretendiera sustituir la sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) democrático-liberal por la *Volks-gemeinschaft*, exaltara la sangre y el suelo (*Blut und Boden*) como las dos instancias que aseguraran a aquélla una permanencia privilegiada en la historia y una autoasignada primacía en la geopolítica, siendo igualmente la “consanguinidad” la garante del reconocimiento jurídico (*ius sanguinis*) de los miembros de la nación como “camaradas” o “compatriotas” (*Volks-genossen*).

Ahora bien, mientras que, según se ha ya indicado, la *Gesellschaft* tiene como base lógica la *regla de igualdad*, la *Volks-gemeinschaft* se funda en cambio en la deformación identitaria del *principio de identidad*⁽²⁴⁾, considerado tradicionalmente en lógica como la primera ley universal del pensar, y en metafísi-

(23) Aquiles es rey de los Mirmidones y nieto de Éaco: según Ovidio (*Metamorphoses* VII, 517-660), éste era rey de Egina, una isla desértica y pedregosa que, tras una plaga, fue repoblada por hormigas adaptadas perfectamente a esa árida tierra, y convertidas en hombres gracias a la intercesión de Zeus, padre de Éaco. Por su parte, Sigfrido o Sigurd, en el *Cantar de los Nibelungos* y en otras sagas semejantes, sería originario de Xanten (legendariamente, la *Troia Francorum*), rey con Brunilda por breve tiempo en la lejana Thule (Islandia), y consorte de Krimilda, en Burgundia. O sea: el héroe viene siempre marcado, directa o subsidiariamente, por su pertenencia a una estirpe y a una tierra: su *Heimat*.

(24) Aunque enseguida se dilucidará esa diferencia, repárese por lo pronto en que una *regla* expresa la condición general de que algo se siga de algo en virtud de una *fórmula*, pero sin que esa secuencia exprese explícitamente la *copertenencia* de antecedente y consecuente, como ocurre en cambio con un *principio*, el cual, además, no es solamente una ley, es decir una *consecuencia* necesaria e intrínseca de derivación, sino el criterio de justificación de un conjunto de leyes. Siguiendo una distinción relativamente establecida, cabría decir que una regla es una condición óntica, y una ley –y *a fortiori*, un principio– es una condición *ontológica* (dentro de la hegeliana *Ciencia de la lógica objetiva*, la regla corresponde a la *lógica del ser*; la ley, a la *lógica de la esencia*).

ca-teología como designando al *analogatum princeps* que rige a todo ente: *Deus, qua ipsum esse subsistens*.⁽²⁵⁾ Y de acuerdo a lo establecido por Hegel en la *Lógica de la esencia*, la identidad constituye la primera “esencialidad o determinación de reflexión”. Al respecto, precisa Hegel que, al contrario de la *igualdad*⁽²⁶⁾, cuya expresión lógica es el *juicio*⁽²⁷⁾, las esencialidades son: “determinidades

- (25) Es importante subrayar que en este caso se trata de una *analogía de atribución*. En Dios, el ser es universal (*esse per essentiam*), mientras que en lo ente (las criaturas) el ser es particular, *per participationem* (cf. *Summa Theol.* I, q.4, a.3). En filosofía tomista, la única excepción es precisamente el ser de Dios, el cual es, inescindiblemente, el Ser-Dios: *Ipsum esse subsistens (esse per essentiam)*; algo aceptado analógicamente como *terminus ad quem*, pues, dado que la identidad no se cumple enteramente en ningún ser (finito), es entonces platónicamente necesario que haya un ser (*esse purum*) que sí cumpla con ese principio: “un ser puro es humanamente inconcebible. Sabemos que hay tal cosa, pero no lo sabemos en el sentido de que conozcamos ‘lo que esta cosa es’.” (L. Dewan, *Discussion On Anthony Kenny’s Aquinas on Being*. Nova et Vetera. III-2 (2005) 335-400 (aquí, p. 380; cit. en: Liliana Beatriz Irizar, *El ser y su ser en Tomás de Aquino*. «Civilizar. Ciencias Sociales y Humanas» 9 (Enero-Junio 2009), 190. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=100212247012>. Ahora bien, el hecho de que incluso en el tomismo se admita que, para todo *ens creatum*, no hay identidad plena, sino solamente *gradual*, implica necesariamente que *toda* identidad sea distributiva y participada en doble sentido: con respecto a su “ser”, recibido de Dios (*esse receptum*), y con respecto a su esencia, compartida por quienes tienen el mismo *grado* de identidad. Y se supone que esa doble participación es *inalienable*, so pena de que el individuo y el grupo a que en cada caso pertenece dejen de ser lo que son, y literalmente se *degraden*. La esencia de la identidad es *sintética*: añade al *tóde ti (individuum ineffabile)* algo que lo determina y define. Por cierto, la distancia infranqueable entre Dios (y sus representantes en la tierra) y el *ens creatum* será interpretada en algunas versiones extremas del nacionalcatolicismo español como “justificación” de la otra analogía; la *de proporcionalidad*. Así, José María Pemán dejará constancia de que la relación del dictador Franco con España era casi la misma que la de Dios respecto al Mundo: «Sus palabras son casi hechos, sus gestos son casi acciones, ¿cabe elocuencia más alta y más perfecta? Como que esta es la fórmula misma de la elocuencia de Dios, cuyas palabras, según los teólogos, obran lo mismo que dicen». Cit. en Marta Olivas Fuentes, *Leyenda negra y leyenda azul: la visión de Felipe II y el Infante don Carlos en el teatro español del siglo XX*. «Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica» 32 (2014) 97, n. 37.
- (26) La igualdad es una determinidad cuantitativa, cuya referencia a sí se da exclusivamente como resultado de su referencia a otro, según una regla cualitativa externa; en nuestro caso, los ciudadanos de un Estado de derecho tienen la *cualidad* de ser iguales *ante la Ley*, y son *relativamente* desiguales por tanto de quienes vienen regidos por una Ley o Constitución distinta.
- (27) La función de la lógica del juicio, según la andadura del libro *Ciencia de la lógica*, es el asentamiento o posición (*setzen*) del Concepto. Pero desde una genuina perspectiva lógico-especulativa, esa función consiste en el restablecimiento de la identidad del concepto. El problema del juicio es que su forma lógica parece enlazar sus extremos mediante un *tertium interviniens*: en el caso del juicio del estar-ahí y del de reflexión, la *copula*. Esos dos modos de comprensión (*Zusammenfassen*) exterior pasan empero a la *identidad esencial* de una conexión (*Zusammenhang*) sustancial y necesaria. Por último, este *juicio de la necesidad* (en el que se da la diversidad del sujeto y del predicado) pasa a alcanzar una forma *subjetiva*, cuyo contenido es la oposición del concepto y de su realidad, por un lado, y la comparación de ambos por otro. (Cf. *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive*

que son en sí mismas *referencias* (Beziehungen) [y] contienen por ello ya en sí la forma de la proposición.” Y es que, en la proposición: “el *contenido* constituye la *referencia* misma, constituyendo por eso una *referencia determinada*.”⁽²⁸⁾

Este importante privilegio de la determinación de reflexión, comparada con la igualdad meramente cuantitativa, viene sin embargo obstaculizado –continúa diciendo Hegel– cuando esas determinaciones vienen entendidas como *principios*, pero enunciadas sin embargo como si fueran “proposiciones” (p.e.: *der Satz der Identität*); tales supuestos principios “tienen como respecto defectuoso el hecho de tener por sujeto al *ser*, a todo algo (*das Seyn, Alles Etwas* [e.d. a cualquier cosa]).”⁽²⁹⁾ Y es que, al ser enunciada la identidad como primer principio del pensar y del ser, parece como si de toda cosa (en nuestro caso, sobre cualquier individuo) se predicara su identidad como una *cualidad* que incidiera en él, de modo que ese “algo” –lo que sea– “sigue existiendo, en esa cualidad, como un *ente* (*in einer solchen Qualität bleibt als seyendes*).”⁽³⁰⁾ Y así, lo

Logik oder Die Lehre vom Begriff. En: *Gesammelte Werk* (cit.), 12: 59). Desde una perspectiva hegeliana, cabe establecer entonces lógicamente el régimen nacionalsocialista en el *tercer nivel*, en el que la conexión es sustancial y necesaria (en nuestro caso, el Estado), a pesar de la diversidad entre el sujeto (como individuo y miembro de familia) y el predicado (como “camarada” del Pueblo). De ahí el *Estado total*, para el cual, como reza la consigna de la *Hitlerjugend*: “Tú no eres nada, tu Pueblo lo es todo” (Cf. Christa Berg *et al.* (Hg.), *Du bist nichts, dein Volk ist alles. Forschungen zum Verhältnis von Pädagogik und Nationalsozialismus*. Beltz Deutscher Studienverlag. Weinheim 1991). Por su parte, *la democracia liberal clásica* podría corresponder al *juicio del ser-ahí* (Dasein), donde los individuos y sus familias están ahí, fuera unos de otros y enfrentados entre sí como átomos egoístas, mientras que todos ellos quedan sujetos a la lógica del mercado, según el título del film de W. Herzog: “Cada uno de por sí y Dios contra todos.” (*Jeder für sich und Gott gegen alle*). Por otro lado, *la social-democracia* vendría enunciada mediante un *juicio de reflexión* (donde el Estado, en cuanto Universalidad, regula las relaciones (*Verhältnisse*) entre las empresas como Particularidad, y las diversas referencias (*Beziehungen*) de aquéllas con los ciudadanos y sus familias, como Singularidad). Sin embargo, el cuarto juicio, el propio del *concepto* mismo, no parece haber alcanzado todavía una efectiva realidad política.

(28) *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen* (1. Absch., 2. Kap., Anm.). En: *Gesammelte Werke* (cit.), 11: 259.

(29) *Ibidem*.

(30) *Ibidem*. La crítica de Hegel, fundamental para nuestra temática, va aquí enderezada –creo– a demostrar que, si la identidad viene formulada como si fuera una proposición (*Satz*), ella viene reducida entonces al nivel de una mera categoría óptica de cualidad (y no de una determinación reflexionante): en cuanto tal, aplicada *desde fuera* a un sujeto, el cual, precisamente por recibirla sin *hacer nada por merecerla*, se muestra como si él fuera “cualquier cosa”, sin más, con lo que la enunciación de la identidad es considerada como una “igualdad” o *ecuación*: $A = A$. De esta forma, como dice de forma contundente Hegel, el sujeto es considerado como: “todo, o sea un *A* que, en este sentido, significa justamente lo mismo que todo ser, o sea, cualquiera (*Alles*; oder ein *A*, was Eben so viel als *Alles* und Jedes *Seyn* bedeutet).” (*ib.*). Un error lógico semejante fue lo que impulsó, p. e., a Neville Chamberlain, a la sazón primer ministro de Gran Bretaña, a emprender una política de *apaciguamiento* con el régimen nazi en 1938, con motivo de la invasión por parte de éste de los Sudetes; y es que Chamberlain abrigaba la convicción (enseguida convertida en un tre-

que ocurre cuando se enuncia la identidad como un principio en forma de proposición (*Satz*) es que se considera al sujeto como estancado en su mero estar-ahí, obstaculizando de este modo su propio desarrollo dialéctico, a saber: que él “ha pasado ya a la identidad etc., como a su verdad y su esencia.”⁽³¹⁾

mendo error geopolítico), de que, al fin y al cabo, Alemania, con sus particularidades, no dejaba de ser una nación, al *igual* que, aun teniendo también las otras potencias sus peculiaridades, todas ellas serían sin embargo *iguales* en su intento común de lograr una seguridad colectiva para Europa. Pero es claro que pensar que Alemania es tan Alemania como Gran Bretaña es Gran Bretaña: “no es –por decirlo con Hegel– desde luego otra cosa que la expresión de una vacua *tautología*.” (*Wissenschaft der Logik*, 11: 262). Y así: “Cuando uno abre la boca para decir qué sea Dios, y dice que Dios es Dios, esa expectativa se encuentra decepcionada, porque lo que se esperaba era una *determinación distinta*.” (*ib.*; 11: 264). Lo mismo cabe decir, como se verá con mayor detención más adelante, del *identitarismo*. Por poner ahora un ejemplo: en el programa del *Moviment identitari català* (<http://www.movimentidentitariatala.com/qui-som/>) se dice: “*Els nacionalistes lluitem per una Catalunya catalana*.” Pero como con esta vacuidad nada se dice, el *Moviment* tiene que reconocer implícitamente que esa identidad implica una *determinazione diversa*. Y en efecto, la frase citada continúa así (voy comentando entre corchetes): “*perquè les ajudes socials siguin pels catalans* [se sigue: y para nadie más que, *accidentalmente*, esté en Catalunya por trabajar allí o incluso por haber nacido en esa tierra, de lo cual se sigue también que ser *esencialmente* catalán consiste en la negación de toda accidentalidad que impida ser sólo eso, *catalán*: a saber, una calificación por negación de lo otro (o sea, abstracta), lo cual exige desde luego] “*una regularització de la immigració* [es decir, de todos aquellos que, aun estando en Catalunya, no sean de la Catalunya catalana: otro *esse per essentiam*, F.D.], *i sobretot, com deia el gran Cardona a ‘La batalla’ (dècada de 1920) veure desaparèixer ‘aquest esperit castellà tan a la vora nostra! Tan agafat amb nosaltres!* [de ahí el peligro de que haya al menos un *x* con dos identidades, por sentirse “castellano en espíritu” y “catalán de naturaleza”]: És la paparra fastigosa de cada dia, de sempre!” [que es lo que cabría concluir, también, de la lectura de todo este párrafo, digo yo]. Por cierto, fue el activista Daniel Cardona el que dejó escrita en 1923 una comparación tan chusca como verdadera era su (inconsciente) confesión de que la identidad como reflexión abstracta exige una comparación entre cosas tan diversas como disparatadas, a saber: “Un crani d’Avila non serà mai com’un de la plana de Vic. La Antropologia parla més eloquentment que un canò del 42.” (https://es.wikiquote.org/wiki/Daniel_Cardona). Así que ya se sabe: para ser de Vich, nada mejor que no ser de Ávila –y viceversa–, como bien ha demostrado la “ciencia”, y no tanto el cañón alemán denominado *Gran Berta*, con sus obuses de 42 cm. (una alusión estrambótica que, por lo demás, no se sabe bien a cuento de qué viene aquí, salvo para conferir a la comparación un aroma de hazañas bélicas; por cierto, ese cañón era tan pesado y voluminoso que nunca entró en combate).

- (31) *Wissenschaft der Logik* 11: 259. Naturalmente, lo importante aquí es la abreviatura *u.s.f.* La identidad no es algo fijo, como una etiqueta *prêt-à-porter* que troquelara a los individuos de igual forma, convirtiendo de este modo al *uomo qualsiasi* en: “portador de valores eternos y miembro de una comunidad nacional” (como reza el art. 1º del “Título preliminar” del *Fuero de los españoles*, de 1945). Muy al contrario, esa determinación (*Bestimmung*, no mera *Bestimmtheit*) lo es de *reflexión*: es decir, se trata de un puro y nudo movimiento que, reflexionando sobre su propia diversidad, diferencia y contradicción, acaba por hendirse como una *Grundbeziehung* de “fundamento / fundamentado”, para retornar de nuevo hacia *si misma* como la primera “relación esencial”: la del todo y las partes.

Traducida esta transición *especulativa* al ámbito político, ello significa en primer lugar que, según esa exaltación de la identidad, el contenido de cada ser humano ya no puede ser visto más que como una *materia amorfa* (el *hypokeímenon*, lo “subyacente”), siendo en cambio la *forma nacional* la encargada de modelar y troquelar esa materia, *in-formando* así esa base informe y refractaria, hasta uniformarla como miembro del pueblo. En segundo lugar, esa transición se incurva sobre sí, haciendo, mediante una reflexión abstracta, *redundante*, que un mismo contenido (este hombre concreto) aparezca como algo idéntico en la forma, pero diverso según sus características peculiares (uno – en principio, cualquier sujeto perteneciente a la Patria, la *Vaterland*– comienza a distinguirse por su lugar de nacimiento, por su *Heimat*), como si se tratara de “determinaciones indiferentes y recíprocamente externas”. Ahora bien, esa doble identidad refleja absorbe de tal modo la materialidad empírica del “hombre corriente” que éste se ve forzado a recaer en una identidad puramente formal: “la identidad del fundamento” (recuérdese la consigna de las *Juventudes hitlerianas*: “Tú no eres nada, tu Pueblo lo es todo”). Y es cierto que, se quiera o no, se trata efectivamente de *tu* pueblo; es decir, que “la unidad formal, o sea la *respectividad-del-fundamento* como tal”, cuando es vista unilateralmente desde el fundamento formal (digamos, del lado del Pueblo), considera a cada miembro de la comunidad como un mero *soporte*, cuya existencia (es decir: el conjunto de sus circunstancias y peculiaridades, que es lo que le hace ser él mismo: un *Ser-ahí*) es entendida como algo reducido a una mera *referencia* hacia y para con su Pueblo (ser de ese pueblo, o sea: *ser-el-Ahí*): una inesquívica *vinculación*. Sólo que, de esta manera, lo que se pasa intencionadamente por alto es justamente la comprensión de que, para que el Pueblo sea tal “pueblo”, y no otro, cada individuo habría de considerarlo como *suyo propio*, exigiendo por tanto de él y de sus autoridades que atiendan a las *peculiaridades* de cada caso, que son las que constituyen su contenido *real*.

Si se atiende a esa *reversión* (esto es: la toma de conciencia de que el fundamento se debe a lo que él fundamenta, sin lo cual no sería tampoco él, claro está, fundamento, sino una mera *base* o *Grundlage* niveladora y externa), la conclusión se sigue entonces claramente: “El contenido tiene pues esa base como forma *esencial* suya, y el *fundamento* tiene a su vez un contenido.”⁽³²⁾ Sólo que, entonces, ya no hay ni Individuo *frente* a la Sociedad (como en el liberalismo), ni *Volksgemeinschaft* que reflexivamente dé forma y fundamento al *Volksgenosse* en virtud del Partido-Movimiento (que es el que establece esa *referencia-de-fundamento*); lo que hay es, como mínimo, una mutua *relación* entre el Ciudadano y el Estado de Derecho (como en la socialdemocracia del *Welfare State*).

(32) *Wissenschaft der Logik* 11: 301.

Según lo anterior, es lógico que el fascismo en general y el nacionalsocialismo en particular se quedaran estancados en esa absorción del miembro de la comunidad por su pueblo, mediante la conversión de los primitivos *socii* –miembros de distintas tribus, pero secuaces de un mismo Pueblo⁽³³⁾– en compatriotas *nacionales* (eso es lo que significa justamente la expresión “nacional-socialismo”). Pero es obvio que, de este modo, esa identidad es meramente unilateral: el Estado fascista es el *mismo* para todos los miembros de un *mismo* Pueblo; pero esa mismidad (*Selbigkeit*) es, vista desde “abajo”, desde los *compatriotas*, como una operación de *igualdad o equivalencia*: todos los *Volksgenossen* son iguales en la *obediencia*, en el “seguimiento” (según la etimología de *socius*) al Estado, encarnado según grados en los respectivos Jefes.⁽³⁴⁾ Pero *no al contrario*.⁽³⁵⁾

Ahora bien, si esto es así, conviene entonces matizar la afirmación antes citada de Freud, según la cual el *Urmensch* no conoce la propia muerte, sino sólo la de los demás (muerte que, por otro lado, desea o incluso ejecuta). Por el contrario, en el régimen fascista no sólo se desea y fomenta desde luego la muerte de quienes se oponen al régimen (en principio, todos aquellos que no son *socii*, es decir aliados o secuaces del mismo), sino que se exige además la

(33) Véase F. Bonomi, *Vocabolario Etimologico della Lingua Italiana, sub voce “sòcio”*: “dal lat. SÓCIUS *compagno*, che deriva dalla rad. SAK- *seguiré*. [...] Propr. Colui che segue, che accompagna quindi Colui che si unisce ad un altro in un'impresa comune.” (<https://www.etimo.it/?term=socio>). Históricamente, los *socii* eran las tribus y ciudades-estado de la península itálica en *alianza* militar permanente con la República Romana. Tras la Guerra Social de 91-88 a.C., todos los aliados peninsulares fueron considerados como ciudadanos romanos. No es extraño, pues, que el fascismo se apropiara del término “social” y “socialismo”, en una acepción bien alejada del socialismo de izquierdas.

(34) Cabe apreciar muy bien esta cadena de mando entre guías y seguidores (*socii*) en la tristemente célebre *Rektoratsrede* de Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität – Das Rektorat 1933/34*. Klostermann. Frankfurt/M. 1983, p. 9: “La toma de posesión del Rectorado implica la obligación de dirigir (*Führung*) espiritualmente esta alta escuela. El seguimiento mutuo (*Gefolgeschafft*) de profesores y alumnos sólo se despierta y fortalece si se hallan verdaderamente y en común enraizados en la esencia de la Universidad alemana. Mas esta esencia sólo cobra claridad, rango y poder, siempre y en primer lugar, si los *guías* (*Führer*) mismos son conducidos (*die Führer selbst Geführte sind*), conducidos por la inexorabilidad de la misión espiritual que lleva al destino del pueblo alemán, acuñado en su propia historia.” Esta secuencia remite en última instancia a Platón: “He aquí lo que, aun en tiempos de paz, hay que comenzar a practicar desde muy niños, el mandar a otros y el ser mandados por los demás; pues la anarquía es algo que debe ser apartado en absoluto de la vida de los hombres todos, y hasta de los animales domesticados.” (*Leyes* XII, 942c-d).

(35) En este sentido, la doctrina tradicional escolástica sobre la relación del *ens creatum* a Dios se parece sospechosamente a la del *Volksgenosse* para con el Estado Nacionalsocialista (al igual que en el primer caso, el camarada depende existencial y racionalmente del Movimiento, pero no viceversa): “Creatura autem secundum nomen refertur ad creatorem. Dependet autem creatura a creatore, et non e converso. Unde oportet quod relatio qua creatura ad creatorem refertur, sit realis; sed in Deo est relatio secundum rationem tantum.” (Santo Tomás de Aquino, *De Potentia*, q.3 a.3).

entrega voluntaria y activa de la *propia muerte*. En la exaltación identitaria propia del Estado totalitario, lo inconcebible es que éste muera; muy al contrario, es el propio *camarada* el que ha de estar dispuesto en todo momento a dar su vida en la batalla final (*Götterdämmerung* = *Ragnarök*): “para abolir el sistema democrático bajo la forma de una violenta ‘revolución nacional’.”⁽³⁶⁾

Hay, pues, dos *formae regiminis* claramente delimitadas: la de la democracia liberal representativa, regida por la categoría de *igualdad*, por un lado; y la del Estado totalitario, regido por el principio de *identidad*, por otro. Y ambas formas implican dos tipos diferentes de convivencia. Por lo que hace a la primera, la crítica realizada por Martin Heidegger ya desde *Ser y tiempo*, en 1927, puede considerarse paradigmática (aunque en ningún caso se miente esa forma política). Como es sabido, y de acuerdo con el presupuesto común de la igualdad (y de la diversidad): “Este ser-los-unos-con-los-otros (*Miteinandersein*) disuelve completamente al ser-ahí (*Dasein*) propio en el modo de ser ‘de los otros’, y ello hasta el punto de que los otros desaparecen todavía más en su carácter distinguible y explícito. Sin llamar la atención ni posibilidad de constatación (*In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit*), el Uno (*Man*) despliega la dictadura que le es propia [...] El Uno, que no es nada determinado y que son todos, aunque no como suma⁽³⁷⁾, prescribe el modo de ser de la cotidianidad.”⁽³⁸⁾

(36) G. Schuppener, *Der Missbrauch germanischer Mythologie in der Sprache des Rechtsextremismus*. En: *Idem* (Hrsg.), *Sprache des Rechtsextremismus. Spezifika der Sprache rechtsextremistischer Publikationen und rechter Musik*. Hamouda. Leipzig 2010, p. 44. Esa resuelta disposición a la muerte se halla también presente en el “Cara al sol”, el himno de la Falange Española. Primero, como despedida de la novia que ayer bordara en la camisa azul el yugo y las flechas en rojo: el color que anticipa ya la muerte gloriosa del guerrero: “me hallará la muerte si me lleva / y no te vuelvo a ver”. Después, la segunda y tercera estrofa inciden en la *apoteosis* del caído por Dios y por España, siguiendo la teopolítica astral del *Somnum Scipionis*, de la *República* ciceroniana: “Formaré junto a los compañeros / que hacen guardia sobre los luceros.” Y, en fin: “Si te dicen que caí, me fui al puesto que tengo allí”. (<https://fnff.es/historia/228831956/el-cara-al-sol-su-nacimiento-y-versiones.html>).

(37) La insistencia de Heidegger en que, incluso bajo el dominio del Uno (*Man*), no cabe hablar de “suma de individuos”, muestra claramente su repudio al sistema representativo mediante elecciones. P.e. en *Logik* (SS 1934): “Nunca una multitud humana es una suma de hombres (*Nie ist eine Menschenmenge eine blosse Summe von Menschen*). Toda masa sigue siendo a su modo un sí-mismo (*Selbst*). El ‘nosotros’ es en tan poca medida una suma de los ‘yo’ como el ‘vosotros’ una enumeración de conjunto (*Zusammenzählung*) de los ‘tú’.” (*Lógica-Logik. Lecciones de M. Heidegger, en el legado de Helene Weiss*. Ed. bilingüe, intr. y trad. de V. Farías. Anthropos. Barcelona 1991, pp. 8-9, trad. mía).

(38) *Sein und Zeit*. § 27. Max Niemeyer. Tübingen, 1976, p. 126. Y es que, al fin: “El otro es un ‘doblete’ del sí mismo.” (*Der Andere ist eine Dublette des Selbst*); *ibi*, p. 124. De ahí su carácter gregario: los otros siempre se pueden contar (p.e., según el número de votos en las elecciones), pero *con* ellos no se puede contar. Es verdad que: “El estar-ahí-con [lo otro] (*Mitdasein*) se muestra como el modo propio de ser del ente que sale al encuentro dentro del mundo (*innerweltlich belegendem Seienden*). En la medida en que el ser-ahí, en general,

En cambio, en la *Volksgemeinschaft* no rige desde luego el Uno (*Man*), pero tampoco el “Nosotros”; en ella –como ya adelantaba Freud a su manera–, la identidad sólo puede ser una: la de la *Nation*, a la vez encarnada en la figura ejemplar del “Yo” solitario (la cual, a su vez, se refleja en los demás “yo” que sigan su ejemplo, según la cadena de mando establecida). Según esto, hay que desechar la noción ‘democrática’ del pueblo en cuanto *People*⁽³⁹⁾: “El nosotros no tiene preeminencia en la comunidad. Las cosas decisivas para la comunidad acontecen en la soledad de un Yo estricto para consigo mismo (*eines mit sich strengen Ich*). El ser-singular (*Einzelsein*), al igual que también la comunidad, sólo son posibles a partir de una preparación del sí-mismo. Por eso entraña el nosotros dentro de sí una plétora de misterios (*eine Fülle von Geheimnissen in sich*), sin ser responsable según número o masa (*Zahl oder Menge*).”⁽⁴⁰⁾ ¿Cuáles son esos misterios, y cuál el hilo conductor que permita descubrirlos? Pues no basta con que nos preguntemos –según Heidegger–: “¿Quiénes somos nosotros mismos? (*Wer sind wir selbst?*)”, sino que se precisa una “localización” (*Erörterung*) de la pregunta misma.⁽⁴¹⁾ Obviamente, el término remite al *lugar*, y más precisamente al lugar de nacimiento, a la tierra materna (*Heimat*). Se supone pues que un francés o un español no podrían contestar de la misma manera respecto a la propia identidad.

Sólo que dicha localización –o mejor: enraizamiento en la tierra– precisa también del respecto “mundano”, en virtud del cual los “naturales” de la *Heimat* se elevan y son elevados a Pueblo: un doble bucle, en virtud por un lado de la “resolución” con la que ellos se inscriben en el lugar histórico, sociopolítico, que les compete, cada uno según su puesto o “profesión” (*Beruf* significa también, como se sabe: “vocación”); y gracias también, por otro lado, a la llamada (pues no hay vocación sin llamada) que el Estado y su Jefe les hacen para su integración en la Patria (*Vaterland*). Por eso exhorta Heidegger de esta guisa a sus estudiantes, valiéndose al respecto de un doble silogismo: “Si nosotros

es, tiene el modo de ser del ser-unos-con-otros (*Miteinanderseins*).” Pero: “Éste [el *Dasein*] no puede concebirse como el resultado de sumar a los presentes (*summatives Resultats des Vorkommens*) varios ‘sujetos’. Sólo es posible encontrar un cierto número de ‘sujetos’ cuando los otros, que salen primeramente al encuentro en su ser-ahí-con (*Mitdasein*), son tratados meramente como ‘números’. [...] Este ser-con (*Mitsein*) ‘carente de escrúpulos’ (*‘rücksichtslose’*) ‘viene computado’ con los otros, sin ‘contar con ellos’ (*‘auf sie zählt’*), e incluso sin querer tener ‘nada que ver’ (*‘zu tun haben’*) con ellos.” (*ib.*, p. 125).

(39) Recuérdese el comienzo de *The Constitution of the United States* (1787): “We the People of the United States, in Order to form a more perfect Union, establish Justice, insure domestic Tranquility, provide for the common defence, promote the general Welfare, and secure the Blessings of Liberty to ourselves and our Posterity, do ordain and establish this Constitution for the United States of America.” (<http://constitutionus.com/>).

(40) *Id.*, *Logik* (cit.), pp. 12-13.

(41) *Ibidem*, pp. 14-15.

estamos “insertos” (*eingefügt*: “integrados en un entramado”) en aquello que la universidad requiere, y ésta lo está en el Estado, entonces lo que nosotros queremos es la voluntad del Estado. Pero la voluntad del Estado es la voluntad soberana (*Herrschaftswille*) que el Pueblo ejerce sobre sí mismo. Nosotros nos hallamos dentro del ser del Pueblo. Nuestro ser-sí-mismos (*Selbstsein*) es el Pueblo.”⁽⁴²⁾ Al fin y al cabo, estaba dictando un curso de Lógica.

Así que éste era el misterio de un “Nosotros”: que su configuración se debía a la voluntad expresa por la que cada compatriota reniega voluntaria y resueltamente de su condición de individuo singular (*Einzelsein*), y se apresta a “insertarse” en el complejo entramado (*Gefüge*) del Estado y en el puesto que le compete (el término utilizado por Heidegger remite a “ajuste”, y por ende a “justicia”, en el sentido de estar bien “conectado”: *eingeschaltet*). De este modo, en ese estado de cosas (en las cosas propias de ese Estado) no hay ni puede haber una pluralidad de individuos, ni tampoco de opiniones, sino una “reunión” (*Versammlung*) de voluntades, fundidas en una sola Voluntad total. Y por eso no hay “suma”, sino “copertenencia” (*Zusammengehörigkeit*). Pues, según continúa el manuscrito del curso de 1934, de la misma manera en que nosotros somos *Mitsein*, “ser-con”: “podemos también ‘hablar-con’ [*mitsprechen*: intervenir en la conversación, afirmando]: Sí, eso soy yo también [*ja, so bin ich es*; se entiende, *das Volk*: el Pueblo]. Nosotros hemos podido decir Sí o No [se entiende: a ser nosotros mismos, F.D.], o admitir que nos habían arrastrado a ello. Ahí es donde estamos nosotros (*Wir sind da*).⁽⁴³⁾ Eso no es ninguna descripción, sino la confesión de que estamos prestos. Que así sea (*Wir sind bereit. Es geschehe*).” Así se devela (o más bien, acontece) el misterio del aunarse del *Dasein* (que, por cierto, no admite plural) como “Nosotros” –cada uno desde su inalienable voluntad– en Pueblo: “El modesto y humilde nosotros del momento de esta lección nos ha trasladado de golpe al gran Nosotros del Pueblo. [...] Nosotros somos propiamente Nosotros en la decisión, y además de un modo individual: cada uno, en la decisión, a pesar de la apariencia de que los individuos vienen así tomados en conjunto.”⁽⁴⁴⁾

Por fortuna, más de veinte años después del curso de 1934 sobre *Lógica*, encontramos en efecto una transmutación de la problemática de la *identidad*: en la conferencia *Der Satz der Identität*, de 1957, ya no se habla de la integración del *Dasein* por la fuerza de su voluntad en el Pueblo unido (el cual sigue a su vez la voluntad del Estado y de su Guía), sino más bien de la “copertenencia”

(42) *Ibid.*, pp. 16-17.

(43) Me ciño a una traducción literal. Es obvio que la escueta frase significa también: “Ahí es donde nosotros existimos.” Y también, más coloquialmente: “Ahí estamos [, para lo que haga falta].” Como cuando se pasa lista (en la escuela o en el ejército) y se contesta: “Presente”.

(44) *Ibid.*, pp. 18-19.

(*Zusammengehören*) del hombre y el ser, dejando a un lado pues toda esa retórica de la Divinidad por un lado y del Pueblo por otro.⁽⁴⁵⁾ Pero el filósofo no se ha pasado por ello al bando, digamos, liberal-democrático: las tonalidades afectivas o “acordes” de fondo (*Grundstimmungen*) siguen siendo las mismas.⁽⁴⁶⁾ Bien puede haberse desengañado Heidegger de sus ensoñaciones sobre la *Deutschheit*, que lo que sigue siendo vigente para él es la “pertenencia” (*Gehören*), que implica un “estar a la escucha” (*Hören*), lo cual conlleva a su vez una “obediencia” (*Gehorchen*). Es verdad que Heidegger –siguiendo tácitamente la crítica de Hegel al principio de identidad– señala que la formulación más adecuada a la

(45) Cabe encontrar un punto de inflexión (si se quiere, una “despedida” de la posibilidad de aplicar la filosofía o *Besinnung* a la política) en fecha tan señalada como el Semestre de Verano de 1939 (la Segunda Guerra Mundial comenzó el 1 de septiembre de ese año). El curso correspondiente llevaba por título: *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (ahora en *Gesamtausgabe* 47, de 1989), y bien podría ser considerado como una crítica al nacionalsocialismo “oficial”, realizada a través de la figura de un Nietzsche “metafísico”, y ciertamente deformado *pro domo*. Como se dice en la “traslación” del curso a un apartado, con título más explícito (“El eterno retorno de lo mismo (*des Gleichen*) y la voluntad de poder”), de *Nietzsche II*: “La doctrina de Nietzsche no es, sin embargo, la superación de la metafísica, sino la más extrema y engeguedada reivindicación del proyecto conductor de ésta (*die in sich erblindete äusserste Inanspruchnahme ihres Leitenwurfes*).” (Neske. Pfullingen [1961] 1989⁵; II, 12). Bien puede adivinarse en qué descansa principalmente tan grave acusación. Yo mismo he vertido –según la costumbre– *Wiederkehr des Gleichen* como: “retorno de lo mismo”, con lo que, de nuevo, parece que, aunque sea de un modo más sutil, Nietzsche –según Heidegger– está reduciendo la mismidad (*Selbigkeit*) a la igualdad (*Gleichheit*). Es verdad que Nietzsche –reconoce Heidegger– habría dado en pensar, ciertamente, que “aquello que deviene no es lo continuamente otro de una multiplicidad que varía sin fin”, aunque, para escapar de una identidad disuelta en una inacabable diversidad de sucesos-momentos átomos e indiferentes entre sí, cayendo en un *regressus in indefinitum*, bien podía haber parado mientes en el sentido y función de la “determinación de reflexión” hegeliana. Pero recurrir en cambio a una identidad *oculta* tras el “eterno retorno” no habría sido, piensa Heidegger, la mejor solución para escapar de la abstracta identidad y de una dispersa diversidad. En efecto, según la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche: “Lo que deviene es lo igual mismo (*das Gleiche selbst* [como si dijéramos, lo igual que en cada caso *da lo mismo*, F.D.]), y ello quiere decir: lo [que es] uno y lo mismo (*das Eine und Selbe*) (lo idéntico) en la respectiva (*jeweiligen*) diversidad de lo otro.” En la edición del curso de 1939, este pasaje es levemente distinto y menos ‘agresivo’: *Was ‘wird’, ist selbst ‘das Gleiche’, will heissen: das Selbe in der Jeweiligkeit des Anderen*. (GA 47, 279). En la edición de 1961, el texto continúa: “En lo igual [que da lo mismo] (*Gleichen*) viene pensada la presencia (*Anwesenheit*) de lo único Idéntico [...] una presencia del repetirse de lo Idéntico.” (*Nietzsche*, cit.; II, 11). La condena de Heidegger a Nietzsche (¿y de la identidad propia del Estado nacionalsocialista, que quiere seguir siendo él mismo en cada una de sus manifestaciones diversas?) y a su separación respecto de la “meditación” o *Besinnung* propiamente heideggeriana es, ahora, tajante: “Este «mismo» (»Selbe«) está separado por un abismo de la unicidad (*Einzigkeit*) del irrepetible en-tramado (*Verfügung* [otra determinación del *Ereignis*, F.D.]) de lo coperteneciente (*Zusammengehörenden*), sólo desde el cual se inicia la diferencia (*Unterschied*).” (*Ibidem*).

(46) Lo cual, al menos por ahora, no implica ningún juicio de valor –positivo o negativo– por mi parte.

cosa misma no puede ser: “Cada A es él mismo lo mismo, sino más bien que cada A mismo es, consigo mismo, lo mismo (*Mit ihm selbst ist jedes A selber dasselbe*).”⁽⁴⁷⁾ Claro está, lo que a Heidegger interesa es mostrar la relevancia de ese “con” (*Mit*), tantas veces empleado como prefijo en *Ser y tiempo* (*Mitsein, Mitdasein, Miteinandersein*). Y aquí también, como en la lección de 1934, lo importante es cómo pasar del “estar-con” a “estar-juntos” (*Zusammen*). Pero ahora no se trata ya de un “Nosotros” entendido como el “ser-mismo” del Pueblo, sino de la propia “mismidad” (*Selbigkeit*): “el aunamiento en la unidad” (*die Einung in die Einheit*).”⁽⁴⁸⁾ Tal es la “copertenencia”. Y aquí, como ya se ha insinuado, volvemos a encontrar (ya no en el plano político, sino en el filosófico) la crítica al modo habitual –liberal– de pensar; la razón de ello, indica Heidegger, es que en la expresión *Zusammgehören* suele ponerse el énfasis en el hecho de “estar-juntos” (*Zusammen*), de manera que: “el sentido de pertenencia viene determinado por estar-juntos, e.d. partiendo de esa unidad [de yuxtaposición, F.D.]”⁽⁴⁹⁾

De nuevo, en ese modo de entender la relación de pertenencia del ser y el hombre como si se tratara de dos “cosas”, no parece sino que una de ellas dominara sobre la otra (o bien el estar aunado, o bien la sujeción del hombre al ser). Es verdad que, al esforzarse por dilucidar esa relación recíproca, Heidegger evita el peligro de confusión de la identidad con la mera igualdad o equivalencia. Sólo que reciprocidad no significa biunivocidad simétrica. Al contrario de Hegel, que avanza de la identidad al fundamento, de éste a la *relación* esencial, y, en fin, ya en el plano de la Lógica del concepto, a la resolución del silogismo (*Schluss*) en la libertad de la Idea, Heidegger procede, en esa relación del hombre y el ser, a enfatizar el extremo de la pertenencia: “Sin embargo, la mutua pertenencia (*Zusammgehören*) también se deja pensar como mutua *pertenencia*. Ello quiere decir que, ahora, es el estar-juntos lo que viene determinado por el *pertenecer*.”⁽⁵⁰⁾

Ciertamente, de este modo cabe escapar de ese “Nosotros” compuesto por las voluntades de todos, aunadas en la férrea unanimidad de la obediencia de los compatriotas al Guía. Y bien pueden entenderse estos pasajes como una crítica velada al Estado total, que él defendía en 1934. Pero no menos cierto es que, con esto, se desvanecen las posibilidades de hallar una solución filosófica (o “meditativa”, si se quiere) al problema político de cómo articular convenientemente a un Pueblo en Nación y a ésta en Estado, sin suprimir al individuo.⁽⁵¹⁾

(47) “El principio de identidad”; en: *Identidad y diferencia*. Ed. bilingüe de A. Leyte. Anthropos. Barcelona 1988, pp. 62-63; trad. modif.

(48) *Ibidem*.

(49) *Ibid.*, pp. 70-71.

(50) *Ibid.*, pp. 70s.-71s.

(51) En la entrevista concedida por Heidegger a la revista *Der Spiegel* el 23 de septiembre de

Una vez más, parece que la copertenencia se asemejara –aunque los planos sean obviamente distintos– a la existente entre el *Urmensch* y la *Nation*, en Freud. La correspondencia se da ahora, en Heidegger, entre dos *finitudes* que, en cuanto tales, se necesitan recíprocamente, a saber: el *hombre* (¿el *Dasein*, de vuelta ya de la ensoñación de disolver la identidad de cada uno en una *Volksgemeinschaft*?) y el *ser* (abierto en su exhorto a la respuesta del hombre). La *Eignung* se torna en *Ereignis*. Y no descansa en un fundamento (*Grund*), sino que se yergue en el desfondamiento (*Abgrund*).

Identidad, ¿dónde está tu victoria? ¿Dónde, tu agujijón?

*Félix Duque es Catedrático emérito de la Universidad Autónoma de Madrid.
Editor y traductor de Kant, Hegel, Heidegger. Especialista en Metafísica y en
Filosofía Moderna y Contemporánea.*

1966, y publicada tras su muerte en la edición del 31 de mayo de 1976, se pregunta el filósofo por “qué sistema político pueda corresponder a la era técnica.” Y continúa: “No tengo ninguna respuesta para esa pregunta. No estoy convencido de que sea la democracia.” A la objeción del entrevistador (Rudolf Augstein) de que “democracia es un concepto omnibus (*Sammelbegriff*)”, y de que Heidegger habría tildado de “medianías insuficientes” (*Halbheiten*) tanto a la democracia como a la cosmovisión cristiana y al régimen basado en el Estado de Derecho, el filósofo replica, cortante: “Para empezar, lo ruego que me diga dónde he hablado yo de democracia, y qué sea eso que Vd. ha introducido ulteriormente.” Al respecto, concede que –salvo la mención a la democracia– sí que ha tildado de *Halbheiten* a esas otras cosas, y sigue pensando lo mismo: que esas supuestas soluciones son incapaces de establecer “una verdadera controversia (*Auseinandersetzung*) con el mundo técnico.” (*Der Spiegel* 23, 30 Jg., p. 206; ahora accesible en: <https://docs.google.com/file/d/oByBmdFWIrZRhVEMoVORDTU9yNGs/edit?pli=1>).

A palavra de Kant aos educadores do século XXI

Sônia Barreto Freire

I

No presente ensaio temos como propósito apresentar a análise das possíveis conexões entre os princípios que orientam as preleções kantianas *Sobra a Pedagogia*, com as *Competências Gerais* que orientam os domínios conceituais e práticos na Base Nacional Comum Curricular – BNCC⁽¹⁾. A análise tem como fio condutor a consideração acerca da palavra de Kant aos educadores do Século XXI. O exame da questão circunscreve-se pois, à explicitação do alcance das intencionalidades educativas, asseguradas pelas *Competências Gerais* em seu conjunto no domínio das habilidades, e considera a interpretação dos princípios práticos, à luz da reflexão crítica. Para tal fim visamos demonstrar, que as preleções de Kant oferecem contribuições decisivas, para a realização de um projeto educacional eficaz, cuja orientação prática possibilita os direitos de aprendizagem e desenvolvimento, enquanto expressões de um compromisso ético, voltado para a formação da cidadania cosmopolita.

O estabelecimento das referidas *Competências*, que integram aspectos tanto cognitivos quanto socioemocionais para a formação básica, possibilitam o desenvolvimento contínuo das habilidades descritas na Base Nacio-

(1) Cf. BRASIL. Ministério da Educação. Base Nacional Comum Curricular. Educação é a base. Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase> Acesso em: 29 de out. 2021.

nal Comum Curricular e indicam a formação continuada dos educadores, enquanto base para os referidos direitos de aprendizagem e do desenvolvimento. Tais direitos se ancoram no domínio de ações práticas, e requerem a formação ética voltada para as atitudes e os valores, enquanto realização do princípio da dignidade humana. Considera-se, pois, que em sua estrutura interna as *Competências* expressam a concepção do conhecimento dirigido intencionalmente, para o ato de aprender a aprender, cujo resultado culmina no exercício da reflexão crítica e da autonomia.

Nesta direção, as *Competências* assumem funções determinantes na BNCC, uma vez que apresentam os componentes necessários ao processo de formação da infância e da juventude, e se organizam como condições essenciais, para o desenvolvimento progressivo de habilidades, tanto acadêmicas quanto socioemocionais, exigidas no Século XXI. Em face das mudanças promovidas pela imediatez e imprevisibilidade características da técnica, tais efeitos refletem-se nas pesquisas no campo da saúde física e dos impactos emocionais, os quais demandam uma nova abordagem acerca da formação continuada e do papel do educador no Século XXI. Considera-se, então, que os reflexos desse processo se manifestam em todas as esferas do conhecimento e, conseqüentemente, nas relações sociais; tal fato exige, necessariamente, a formação continuada do educador, para o pleno desenvolvimento das competências essenciais e da prática de novas habilidades.

Assim, nosso propósito objetiva aproximar os princípios que norteiam a formação humana em Kant, da formação humanista exigida para os educadores do século XXI. Nesse percurso consideramos como ponto de partida a análise dos princípios práticos, que estruturam a filosofia kantiana da educação visando estabelecer um paralelismo com as *Competências* gerais que sustentam o núcleo da BNCC. Esta possibilidade se ancora na atualidade temática, entre os princípios práticos e a fundamentação das referidas *Competências*. Demonstrada tal possibilidade, esta permite-nos desenvolver um diálogo profícuo, pautado na formulação contemporânea do conceito de conhecimento, no contexto da educação integral, conectada aos direitos de aprendizagem e desenvolvimento, ancorados nas competências e habilidades e à prática cosmopolita voltada para o respeito à dignidade humana, já referidas por Kant em suas preleções.

Para alcançar tal propósito retomamos, pois, o princípio da arte da educação, pautado na ideia de humanidade e a sua destinação, na perspectiva de um estado futuro melhor. Este princípio norteia o núcleo da pedagogia de Kant, e seu horizonte aponta as condições exequíveis referentes à produção de um estado futuro melhor, cujo alcance exige a formação continuada do educador enquanto modelo determinante. Assim, se as disposições para um projeto educativo integral devem tornarem-se cosmopolitas, então a necessidade de aprender a pensar e a desenvolver a estrutura lógica do conhecimento e seus

processos críticos e criativos possibilitam, conforme Kant, o desenvolvimento de infinitas habilidades.

Ora, tais disposições têm sua base prática ancorada nos valores éticos e estéticos, para a realização da cidadania ativa pautada no exercício da autonomia. Assim, no domínio prático a formação educacional alargada assegura, pois, a sociabilidade e o desenvolvimento amplo de competências. Tal condição fomenta, portanto, a responsabilidade e o melhoramento do estado social, produzida pelo respeito mútuo garantido pelo princípio da eticidade. É neste sentido que a investigação considera a atualidade da palavra de Kant para os educadores do século XXI.

II

Estabelecido o tema e seu percurso retomamos primeiramente, o princípio da educação formulado por Kant, nas preleções *Sobre a pedagogia*, no intuito de estabelecermos um paralelo com a orientação das *Competências* na BNCC. Kant dirá que:

Um princípio da arte da educação que os homens que fazem planos para a educação deveriam ter presente é: as crianças devem ser educadas não para o estado presente do gênero humano, mas para um estado futuro, melhor, isto é, adequado à ideia de humanidade e à sua destinação integral. (Kant, 2012: 16)

Kant demarca dois pontos norteadores: a educação enquanto projeto voltado para um estado futuro melhor, o que implica no melhoramento social; e a adequação dos planos para a educação, à ideia de humanidade e à sua destinação integral, o que implica na formação continuada do professor. Por sua vez, pode-se constatar que, tal como propõe a BNCC, as *Competências* e habilidades necessárias para a formação da cidadania e seu exercício cosmopolita no Século XXI aproxima-se, pois, desses mesmos referenciais. Ora, a ideia da formação integral exigida pelo modelo social contemporâneo, tanto no tocante ao compromisso ético dos educadores, quanto na prática escolar para a cidadania ativa são concebidas, enquanto produtos oriundos das *Competências* e habilidades e estas requerem, para a sua exequibilidade, a ideia de humanidade fundamentada na perspectiva de um estado futuro melhor.

Assim, no âmbito da BNCC, a proposta norteadora para a orientação curricular básica segue princípios humanistas, enquanto horizontes norteadores das ações. Tais princípios fomentam as noções de responsabilidade e de respeito às futuras gerações. Esta condição remete ao conceito kantiano de responsabilidade social, que se traduz nas práticas sociais e ambientais, pautadas na formação cosmopolita. Evidencia-se, portanto, que a ética do respeito pelo outro, que demanda também, no respeito pela natureza, se vincula ao conceito

de responsabilidade, enquanto ancoragem para a noção de sustentabilidade no sentido amplo, cuja realização é intrínseca ao conceito de direito. Esta perspectiva filia-se, pois, à urgência contemporânea de realinhamentos entre as estruturas curriculares estabelecidas e as práticas norteadoras da BNCC aliadas às orientações da UNESCO e aos ODS na Agenda 2030.⁽²⁾

Neste percurso, os princípios práticos modeladores da educação apontados por Kant nas suas *Preleções* oferecem-nos elementos teóricos consistentes, para a formação integral da infância, segundo a ideia de humanidade. Tais princípios devem orientar as bases da prática pedagógica, notadamente no que tange à formação dos educadores, uma vez que estes são responsáveis pela formação integral básica, pautada em atitudes e valores no contexto interdisciplinar. O documento integral da BNCC em sua dinâmica orienta-se pelas aprendizagens essenciais, tal como comparecem no conjunto das *Competências Gerais*.

Ao adotar esse enfoque, a BNCC indica que as decisões pedagógicas devem estar orientadas para o desenvolvimento de competências. Por meio da indicação clara do que os alunos devem “saber” (considerando a constituição de conhecimentos, habilidades, atitudes e valores) e, sobretudo, do que devem “saber fazer” (considerando a mobilização desses conhecimentos, habilidades, atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho), a explicitação das competências oferece referências para o fortalecimento de ações que assegurem as aprendizagens essenciais definidas na BNCC. (Brasil, 2017:13)

Evidencia-se, pois, que na prática formativa esta perspectiva exige do educador uma formação contínua, enquanto via de acesso às novas formas de aprendizagens e de conhecimentos ao longo da vida. Por sua vez, tal prática requer, ainda, a adoção de princípios fomentadores da cidadania ativa, o que exige, ao mesmo tempo, a conexão dos diversos campos do conhecimento, no que diz respeito às relações entre os múltiplos saberes. Esse processo indica um novo formato na concepção da educação básica intermediado, também, pelo uso de ferramentas desenvolvidas pelas novas tecnologias educacionais. Estas exigem do educador o domínio e a posse dos conteúdos, enquanto estes fomentam a sua prática pedagógica.

Certamente a educação é um processo que se realiza de acordo com o seu tempo; desse fato Kant mesmo nos dá o exemplo, uma vez que esteve fami-

(2) BRASIL – MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável. 2016. Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/desenvolvimento-sustentavel-e-meio-ambiente/135-agenda-de-desenvolvimento-pos-2015>

liarizado com as pesquisas e inovações científicas desenvolvidas à sua época. Convém, pois, considerar que as preleções *Sobre a pedagogia* e sua articulação ao conjunto da obra de Kant, permite-nos estabelecer um paralelismo com os princípios que orientam as *Competências Gerais*, notadamente que tange à exigência da formação continuada do educador. Assim, referindo-nos à análise das reorganizações curriculares no campo da educação básica, convém retomarmos de Kant o fio condutor do conceito político-pedagógico de cidadania cosmopolita, cujo alcance exige, a “saída da menoridade” e aponta a necessidade de orientar-se por si, uma vez que o desenvolvimento da autonomia, enquanto produto da liberdade das ações é um fato (*Factum*) da razão.

Neste percurso estabelecemos paralelos entre as *Competências* exigidas para a formação integral da cidadania cosmopolita, e a consideração do sujeito kantiano como um construtor do conhecimento e solucionador de problemas. Assinalamos, portanto, que a formação da consciência crítica, da autonomia e da sociabilidade, no âmbito das *Competências*, se alinha à necessidade do uso público da razão, em sua relação com o direito e o estado, enquanto garantidor das liberdades. Isto porque, o conceito de cidadania ativa remete ao convívio social, à tolerância e aos deveres e direitos.

Em face da necessidade dessas práticas sociais, Kant já nos indica que o sentimento moral se inscreve no âmbito prático, em sintonia com o gosto estético. Assim, é somente na formação integral que percebemos o fomento da consciência dos deveres que se manifestam nas ações. Tais deveres estão na base da formação humanista, inclusive na consideração de deveres para com a natureza, bem como dos deveres indiretos para com os animais não humanos. Esta consideração crítica conduz à prática de um cosmopolitismo amplo, fomentado pelo respeito e responsabilidade que se conectam às múltiplas demandas sociais, econômicas e ambientais, enquanto campos de ações efetivas e urgentes, que configuram a prática da cidadania ativa.

Desse modo, o estabelecimento de paralelos entre os princípios práticos, que fundamentam o projeto pedagógico de Kant com as *Competências* essenciais que norteiam a BNCC torna plausível a consideração da palavra de Kant aos educadores do Século XXI.

III

A propósito da referida questão, nas preleções *Sobre a Pedagogia* Kant dirige-se aos educadores e afirma que “a pedagogia deve tornar-se um estudo” e para tal se faz necessário “um esforço coerente”. Ao considerar a necessidade da pedagogia como um estudo, nutrido pelo “esforço coerente” concebe-se que os princípios práticos formulados por Kant, mantém o *status* de referências indispensáveis e atualidade temática para a educação contemporânea, nota-

damente se empreendemos uma análise dos fundamentos das *Competências* a partir de uma explicitação conceitual.

Na BNCC, competência é definida como a mobilização de conhecimentos (conceitos e procedimentos), habilidades (práticas, cognitivas e socioemocionais), atitudes e valores para resolver demandas complexas da vida cotidiana, do pleno exercício da cidadania e do mundo do trabalho. (Brasil, 2017: 8)

Para Kant, o pleno exercício da cidadania remete-se, por sua vez, à formação para o exercício da autonomia; fato que impulsiona a saída da *menoridade*, possibilitada pelo uso crítico da razão, a qual no sentido de delimitação da vontade, possibilita o uso próprio do entendimento. O filósofo refere-se à passagem para a condição de um público esclarecido, por meio da educação e afirma que “A *ilustração do povo* é a sua instrução pública acerca dos seus deveres e direitos...” (Kant, 1993:106).

Por sua vez o desenvolvimento das *Competências Gerais* na BNCC, se conectam ao desenvolvimento de habilidades voltadas ao domínio da aplicação prática. Este tem sua efetividade se consideramos a educação, conforme afirma Kant, enquanto processo de formação para a liberdade, uma vez que somente um ser livre é capaz de realizar o princípio da autonomia.

Ora, de acordo com Kant, é preciso

[...] ter em vista, em primeiro lugar, os fins da natureza, mas então tem também de aspirar ao desenvolvimento da humanidade velar para que esta se torne não somente hábil como também moral, e, o que é mais difícil, de procurar levar a sua descendência mais além do ponto a que eles próprios chegaram.” (Kant, 2012:18-19).

Percebe-se que habilidades sem moralidade, são nulas. Por sua vez, na BNCC lemos:

As atividades humanas realizam-se nas práticas sociais, mediadas por diferentes linguagens: verbal (oral ou visual-motora, como Libras, e escrita), corporal, visual, sonora e, contemporaneamente, digital. Por meio dessas práticas, as pessoas interagem consigo mesmas e com os outros, constituindo-se como sujeitos sociais. Nessas interações, estão imbricados conhecimentos, atitudes e valores culturais, morais e éticos. (Brasil, 2017: 61)

Consideremos, pois, que Kant tem uma palavra para os educadores do Século XXI. Para tal fim convém, ainda, articular as preleções *Sobre a Pedagogia* (*Über Pädagogik*) com os Cursos de *Lógica*, as *Lições de Ética* e a sua *Antropologia*. Esta conexão possibilita, portanto, alinhar as *Competências* com a perspectiva crítica. Assim, convém observar que, nas mencionadas lições Kant constrói um percurso que responde à quarta pergunta, presente nas preleções sobre *Lógica*, a saber: *O que é o homem?* Mas esta pergunta requer, de acordo

com o filósofo, um conhecimento pragmático, e ademais esta não desloca o homem do conhecimento do mundo, antes o determina como um *cidadão do mundo*. Por sua vez nas preleções Kant dirá que “O homem só se pode tornar homem através da educação” porque ele “nada mais é do que aquilo em que a educação o torna.” (Cf. Kant, 2012: 12).

Com base nesta afirmação pode-se elaborar a seguinte questão: como formar o cidadão do Sec. XXI? Em que a educação o torna? Certamente ele será o executor de ações práticas resultantes das *Competências* e Habilidades desenvolvidas para o exercício da cidadania. E, nesse sentido, pergunta-se ainda: Em que medida os valores éticos devem comparecer na prática quotidiana no que tange à formação para a cidadania cosmopolita? De acordo com Kant “A instituição de escolas, por conseguinte, devia também depender meramente do juízo dos conhecedores mais esclarecidos” (Kant, 2012:18).

Conforme lemos, mostra-se imperativa a ideia de que a educação deve formar para os sentimentos cosmopolitas, uma vez que forma cidadãos do mundo. No entanto, convém ainda indagar: Em que medida se tonam evidentes os princípios práticos *a priori*, que fundamentam as *Competências* e dão sustentação às Habilidades no âmbito da BNCC? Quais são os indícios de uma plausível conexão entre a quarta pergunta de Kant, e as preleções *Sobre a pedagogia*, com as *Competências* na BNCC? Esta articulação interna se ancora nos conceitos e princípios práticos, e em sua concordância com os fins práticos da natureza humana no cuidado com o seu desenvolvimento.

Desse modo, cuidado e formação se alinham ao conceito de habilidade (*Geschicklichkeit*), já indicado por Kant como o desenvolvimento da cultura, uma vez que o homem, como ser racional e responsável torna-se capaz de cultivar determinados fins. Assim, a habilidade desenvolve-se ao lado da prudência (*Klugheit*), que consiste propriamente na civilidade, e ambas requerem a moralidade (*Weltweisheit*), enquanto disposição de escolher os bons fins. Em conjunto estes fins correspondem às etapas referidas à educação do indivíduo, à formação do cidadão, e à sua realização do gênero humano.

Tais estágios de construção integral da formação, se conectam ao desenvolvimento das disposições técnica, pragmática e moral da espécie. E são, portanto, disposições impulsionadas pela educação, e desenvolvidas por meio do cultivo das artes, da cultura e da ciência, consideradas por Kant como estímulos necessários ao enobrecimento da humanidade. Estas se alinham plenamente à necessidade de desenvolver as *Competências* Básicas de acordo com a BNCC:

Por sua vez, na Educação Infantil, é preciso criar oportunidades para que as crianças entrem em contato com outros grupos sociais e culturais, outros modos de vida, diferentes atitudes, técnicas e rituais de cuidados pessoais e de grupos, costumes, celebrações e narrativas. Nessas experiências, elas podem ampliar o

modo de perceber a si mesmas e ao outro, valorizar sua identidade, respeitar os outros e reconhecer as diferenças que nos constituem como seres humanos. (Brasil, 2017:38)

Por sua vez, na sua *Antropologia* Kant considera que, as disposições técnicas se alinham à caracterização própria do gênero humano, que “já está contida na simples forma e organização de sua mão, de seus dedos e pontas dos dedos, em parte na estrutura, em parte no delicado sentimento deles” (Cf. Kant, 2006: 218). Assim, em sintonia com as preleções *Sobre a pedagogia* e com a *Antropologia*, também nas *Lições de Ética* Kant assinala que “O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se cultivar, civilizar e moralizar nela por meio das artes e das ciências”. (Kant, 1988:302).

Segue-se então que o homem deve ser educado para tornar-se um cidadão cosmopolita, um executor de ações que concordam com suas disposições. Desse modo, a análise da estrutura semântica da proposição inicial das preleções *Sobre pedagogia*, indica que “O homem é a única criatura que tem de ser educada” (*Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß*). (Cf. Kant, 2012:12). Satisfeitas as condições *a priori* práticas, a pesquisa considera, pois, a interlocução com Kant uma via possível para fundamentar, tanto a dinâmica das *Competências Básicas*, no fomento das habilidades, quanto a consideração da presença da filosofia para a formação da cidadania no Século XXI. Assim, uma vez que de acordo com Kant o desenvolvimento do senso crítico, aliado à sociabilidade e a construção do raciocínio lógico, impulsionam a formação ética e estética, e estas, por sua vez, formam o conjunto das *Competências* na BNCC, então o diálogo com Kant mostra-se essencial e frutífero.

À guisa de conclusão pode-se afirmar que Kant tem uma palavra para os educadores do século XXI e, se consideramos, pois, que a clarificação da noção de “formação de Valores”, a qual perpassa a formação de professores na BNCC, pode ser interpretada à luz dos fundamentos que sustentam a construção das ações práticas, enquanto princípios éticos com validade para todos, então compreende-se que a finalidade prática ou moral da educação, deve corresponder à sua consideração como arte raciocinada, e este é o fio condutor para a realização da cidadania, uma vez que o jovem deve tornar-se “um membro útil na comunidade”, orientado “para disposições cosmopolitas”. (Cf. Kant, 2012: 80). Para tal fim o filósofo se dirige aos educadores e afirma, que a comparação com a *ideia* de humanidade deve ser cultivada, exercitada e ensinada com base no método dialógico. Portanto, a palavra de Kant fornece, também, as bases da comunicação e da política, enquanto indica o cosmopolitismo como marca pedagógica, presente na formulação pragmática da cultura, das artes, da ciência, do direito, da justiça e da eticidade, como possibilidade para o cosmopoli-

tismo político, o qual realiza a passagem do meramente individual, à vida em sociedade pautada no respeito e na tolerância.

Ao considerarmos, pois que Kant tem uma palavra para os educadores do Século XXI, torna-se prudente concluir ouvindo o filósofo educador:

Talvez que a educação se torne sempre melhor e cada geração subsequente dê um passo em direção ao aperfeiçoamento da humanidade; pois, por detrás da educação, aloja-se o grande segredo da perfeição da natureza humana. [...] Isto abre-nos o prospecto de um género humano vindouro mais feliz. (Kant, 2012: 12-13).

Sônia Barreto Freire é Doutora em Filosofia pela UNICAMP onde também realizou pesquisa de Pós-doutorado. É Mestre em Filosofia pela UFPB, Bacharel em Filosofia pela UFPB e Licenciada em Educação Artística pela UFPB. Professora Associada da Universidade Federal de Sergipe (1997-2013). O presente texto apresenta os resultados parciais de nossa pesquisa de Pós-doutorado, desenvolvida na Universidade de Évora sob a supervisão da Professora Dra. Irene Borges Duarte.

Referências bibliográficas

- BRASIL, Ministério da Educação. *Base Nacional Comum Curricular. Educação é a base*: BRASIL, Disponível em: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/abase> Acesso em: 29 de out. 2021.
- BRASIL, Ministério das Relações Exteriores. *Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*. 2016. Brasil, Disponível em: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/desenvolvimento-sustentavel-e-meio-ambiente/135-agenda-de-desenvolvimento-pos-2015>
- KANT, I. *Antropologia de um ponto de vista Pragmático*. São Paulo: Iluminuras, 2006.
- KANT, I. *Lecciones de Ética*. Barcelona: Editorial Critica 1988.
- KANT, I. *Manual dos Cursos de lógica*. Campinas: EDUFU-IFCH-UNICAMP, 1998.
- KANT, I. *O conflito das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1993.
- KANT, I. *Sobre a Pedagogia*. Lisboa: Edições 70, 2012.

Heidegger, Nietzsche e o fim da metafísica: reflexões sobre vontade de poder

Oswaldo Giacoia Junior

O projeto caracterizado como fenomenologia ontológica da existência, ou ontologia fundamental, ou ainda analítica da finitude, constitui um programa de filosofia hermenêutica tendo entre seus alvos principais a *destruição da metafísica*. É nesse contexto que se elucida a peculiar interpretação heideggeriana da ontologia, bem como sua concepção *sui generis* de verdade, que marcará indelevelmente o conjunto de sua obra. Os escritos, éditos ou inéditos, contemporâneos a *Ser e Tempo* (publicado em 1927) são característicos desse programa filosófico. *Ser e Tempo* é o livro que integra reúne e sistematiza os componentes essenciais da ontologia fundamental, bem como a crítica do primeiro Heidegger à história da metafísica ocidental.

O conteúdo original de *Ser e Tempo* abrangeria a totalidade do programa traçado como tentativa de reapropriar-se da pergunta pelo sentido de Ser; no entanto, a leitura integral da obra permite apreender, desde logo, que o livro publicado realiza apenas parcialmente o plano traçado e o objetivo global. Por volta de 1930, o próprio Heidegger se apercebera que a execução integral daquele projeto exigiria o ultrapassamento dos limites da experiência de *Ser e Tempo* – uma percepção que, já à época, preparava o terreno para o perfazimento da vira-volta (*die Kehre*), ou seja, para a inflexão na tarefa de pensamento que conduziria à fase conhecida como a do ‘segundo Heidegger’.

As *Preleções sobre Nietzsche* – ciclo de conferências ministrado entre 1936-1940 – podem se entendidas, ao mesmo tempo, como um marco e um pivô. Um marco porque permite compreender como, em grande parte, a vira-volta se

realiza a partir de uma reflexão que tem por núcleo o niilismo – a experiência histórica da perda de sentido, validade e cogência por parte dos supremos valores de nossa civilização ocidental, constituindo, pois, um acontecimento que serve de sinal dos tempos para o fim da metafísica. Um pivô porque essa reflexão antecipa alguns dos conceitos fundamentais da história da verdade do Ser, ao mesmo tempo em que mostra como uma temática dessa natureza tem como um de seus pontos de apoio privilegiados o diálogo (*Gespräch*) com os *wesentliche Denker* (pensadores essenciais) da tradição, especialmente com a filosofia de Nietzsche.

Para insistir no viés historiográfico, há que se observar que, fico, observamos que etreografia de Nietzsche. apoio privilegiados o diara o fim da metaferido o termo ‘rdade do Ser. entre meados e o final dos anos 30 do século passado, Heidegger empreendeu uma significativa alteração de rumo em seu caminho do pensamento, mudança que conduz da ontologia fundamental de *Ser e Tempo* para o pensamento da história da verdade do Ser (*Geschichte des Seins*), à qual pertencem conceitos cardinais como *Ereignis* (acontecimento apropriador), *Gestell* (armação), *Kehre* (Vira-Volta) e *Gefahr* (perigo). Trata-se de um *outro pensar*, que inicia, ou prepara, a superação da metafísica, inserida no horizonte de uma história da verdade do ser. Inscrevem-se neste contexto obras como *Contribuições à Metafísica*, *Caminhos de Floresta*, *Caminhos do Pensamento*, *Nietzsche*, *Preleções sobre Hölderlin*, *A Pergunta pela Técnica*, *Ensaio e Conferências*, *Serenidade*, entre várias outras.

Relacionando este percurso com a interpretação por Heidegger da obra de Nietzsche, e com vistas a destacar o papel representado pela noção de niilismo, que se estende à experiência histórica da consciência filosófica ainda em nossos dias, justifica-se o recurso ao aforismo 108 de *A Gaia Ciência*, cujo título é *Novas Lutas*. Este texto bem pode servir como pano de fundo para situar algumas das aporias e perplexidades que acometem o pensamento filosófico contemporâneo, num tempo que Heidegger, em sua *Auseinandersetzung* com Nietzsche, diagnosticou como do acabamento e da superação da metafísica, a partir do qual abre-se novamente o horizonte para inéditas tarefas do pensar.

No mencionado aforismo, Nietzsche escreveu:

Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (Nietzsche, 2001: 135)

Se, acompanhando Heidegger, desde Platão e Aristóteles, podemos tomar como sinônimos os termos filosofia e metafísica, então, isso ocorre porque, em sua história, a metafísica permaneceu sempre obliterada para o acolhimento da pergunta pelo sentido de Ser, enredando-se obstinadamente

no questionamento a propósito do que são os entes em sua essência. O ser dos entes em seu todo, tendo sua origem no *ens supremum*, em Deus, constitui a vias trilhada pela filosofia metafísica ocidental. Nesse sentido, ela promoveu um privilégio da pergunta pelo *que é*, por aquilo que o ente é, em sua essência, ao invés de recolher-se ao espanto perante a constatação de *que o ente é, que, ao invés do nada, existem os entes*.

Por isso mesmo, trata-se de um caminho que temos dificuldade de percorrer até o fim. E, e se vale o diagnóstico de que Deus está morto, então vale mais ainda a constatação de que não nos desembaraçamos de sua sombra. Aventurar-se nesse livramento, nessa radical emancipação, é o que se propunha Nietzsche, o filósofo que considera como sua a tarefa histórico-mundial de iniciar um contra-movimento, à contra-corrente do predomínio ocidental da filosofia metafísica.

Contudo, enquanto mero contra-movimento, ela [a filosofia de Nietzsche, OGJ.] permanece necessariamente, como todo o anti –, presa na essência daquilo contra o que se vira. O contra-movimento de Nietzsche contra a metafísica é, enquanto mera reviravolta desta, o enredamento sem saída na metafísica, tanto que esta se isola contra a sua essência e, enquanto metafísica, nunca consegue pensar a sua essência própria. Daí que para a metafísica e através dela permaneça encoberto aquilo que nela acontece, e aquilo que acontece autenticamente como ela mesma. (Heidegger, 1998: 251)

Para fazer face à exigência de pensar aquilo que permaneceu encoberto para a metafísica, ou seja, sua própria essência, Heidegger atribui relevância às asserções de Nietzsche, num sentido que ultrapassa aquilo que nessas mesmas afirmações é manifestamente pensado e mencionado. Pois Nietzsche é, segundo Heidegger, o pensador do acabamento da metafísica. As determinações fundamentais da filosofia de Nietzsche teriam, sobretudo, que experimentar, em sua apropriação pela interpretação de Heidegger, um *alargamento de sua significação*, de modo a permitir tanto incluí-las na tradição metafísica, quanto empregá-las para a compreensão do novo tempo pós metafísico que se anuncia e avança. A esse alargamento de significação pertence também uma exigência de *aprofundamento de sentido*, que permite, a partir do que foi dito por Nietzsche, ascultar e trazer também à luz o que, naquele pensamento, restou ainda por dizer ou ser enunciado.

Por causa disso, qualquer séria ocupação com a filosofia de Heidegger tem de tomar um impulso primeiro e decisivo na ‘conversa’ (*Gespräch*) que Heidegger mantém com Nietzsche. Se filosofia é *Gespräch*, comunicação no *lógos* originário, então o diálogo com Nietzsche é absolutamente fundamental, pois Nietzsche é, para Heidegger, um daqueles pensadores que acenam, com as palavras essenciais, como vontade de poder, eterno retorno, além do homem,

niilismo e justiça, nomeiam um destino espiritual a ser percorrido pelo Ocidente, propiciando, pois, uma abertura privilegiada para uma compreensão suficiente do movimento epocal no qual se consumam, encerram e esgotam as virtualidades teóricas e práticas da metafísica.

Por isso, Heidegger constrói seu pensamento em permanente diálogo e confrontação com Nietzsche, quando se trata de preparar o caminho que conduz à superação da metafísica e à abertura do horizonte para o discernimento das tarefas que são próprias ao próprio pensamento de Heidegger, e que só se apresentam como tais depois do acabamento da metafísica. O acabamento da metafísico é diagnosticado por Nietzsche na fórmula: Deus morreu’.

A meditação incide agora sob a metafísica de Nietzsche. O seu pensar vê-se sob o signo do niilismo. Tal é o nome para um movimento histórico reconhecido por Nietzsche, que já domina através dos séculos precedentes e que determina o século atual. Nietzsche resume a sua interpretação na breve frase: ‘Deus morreu’.

(Heidegger, 1998: 247)

Ora, sabemos que, no léxico de Nietzsche, a palavra Deus nomeia tanto o Deus cristão como o âmbito da realidade supra sensível, o domínio do inteligível em geral, a esfera do ser imutável, verdadeiramente real, que tradicionalmente serviu de fundamento para tudo o que é sensível, mutável, sujeito ao tempo, à transformação e à morte – ou seja, o âmbito inteiro do vir-a-ser, do movimento e da mudança. Se Deus morreu, então o efetivamente real (suprasensível) perdeu sua validade e cogência, estando privado de força vinculante. Se o verdadeiro ser está esgotado em suas forças e em sua potência de doação de sentido para o mundo e para a vida humana nele, então:

nada mais permanece a que o homem se possa agarrar, e segundo o qual se possa orientar ... “Não erramos como através de um nada infinito”? O dito “Deus morreu” contém a verificação de que este nada se propaga. Nada significa aqui ausência de um mundo supra sensível e vinculativo. O niilismo, “o mais inquietante dos hóspedes”, está à porta. (Heidegger, 1998: 253s)

No entanto, se essa esfera do suprassensível valia como fundamento do sensível, então com o desaparecimento do primeiro, torna-se insubsistente também o segundo, de modo que qualquer reversibilidade se demonstra como insustentável. Para Heidegger, a sentença ‘Deus está morto’ não é a opinião enfurecida e unilateral de um ateu impenitente, que pretende, com ela, refutar a evidência de que tanto nos dias do próprio Nietzsche como nos dias de hoje, por toda parte, os homens buscam os templos com sofreguidão, à procura de consolo para suas aflições e mazelas. A frase não encerra a extravagância do pensador que, no final da vida, teve de sucumbir ao assalto da loucura. Nesse sentido, Heidegger escreve:

Permanece por perguntar se Nietzsche não enuncia antes aqui aquilo que já sempre fora tacitamente dito no interior da história do Ocidente metafisicamente determinada. Antes de qualquer tomada de posição precipitada, temos, à partida, de tentar pensar o dito “Deus morreu” tal como é entendido. Daí que façamos bem em pôr de parte todo o opinar precipitado que logo se antecipa neste dito tão terrível. (Heidegger, 1998: 247)

Por de lado toda opinião açodada é o que Heidegger empreende quando procura *pensar-com* Nietzsche o acabamento da metafísica. Esse *pensar com* assume, para Heidegger, a discreta tarefa de preparar o terreno para a sementeira, tratar o campo para o plantio e a frutificação do pensamento, um campo que, dado o predomínio histórico da metafísica, teve de permanecer desconhecido para o próprio pensamento. Sob tal ótica, deixa de fazer sentido insistir na polêmica a respeito da violentação hermenêutica, omissão, distorção ou equívocos a que a interpretação de Nietzsche por Heidegger possa ter dando ensejo. O importante é acompanhar como, em que extensão, e até que ponto Heidegger pensa com Nietzsche, a partir de Nietzsche e contra Nietzsche, para compreender melhor o essencial do pensamento do próprio Heidegger. Um estilo de pensar que desarma e desautoriza, por antecipação, a suposta contun- dência daquela imputação de violência ou desfiguração.

Em sua exegese do pensamento de Nietzsche, Heidegger faz questão de indicar que, em sua abordagem de Nietzsche, análise, interpretação e explicação de textos são mutuamente elaboradas, de modo a não poder tornar-se patente e inequívoco aquilo que,

ao mesmo tempo, e em toda parte, foi extraído das palavras de Nietzsche e aquilo que lhes foi acrescentado. Com efeito, toda interpretação tem de poder não apenas retirar alguma coisa do texto interpretado; ela tem também poder – sem se vangloriar disso – doar ao texto, inadvertidamente, algum elemento próprio de sua própria coisa. (Heidegger, 1961: 262s)

Esta estratégia pertence, assim, essencialmente à tarefa hermenêutica heideggeriana, que se propõe a trazer à tona aquilo que restou impensado no pensamento explícito de todo filósofo essencial.

Como objeção à interpretação de Nietzsche por Heidegger, seria um procedimento ainda mais inadequado e ilegítimo colocar-se na perspectiva de uma exegese pretensamente mais ampla e mais correta do que aquela oferecida por Heidegger, para invalidar suas interpretações. Também em relação a semelhante tentativa, o pensador da Floresta Negra mantém sua posição inexpugnável. Numa carta a Heinz Wenzel, datada de 10.07.1973, Heidegger esclarece o horizonte de sentido para uma discussão pertinente e produtiva de sua interpretação da filosofia nietzscheana:

Em minhas interpretações, a crítica pode constatar muita coisa como incorreto e ‘violento’; enquanto não houver nenhuma confrontação (*Auseinandersetzung*) de princípio, e ao mesmo tempo positiva, com meus escritos sobre a determinação da metafísica, que é a partir de onde é dirigida minha exposição de Nietzsche, a crítica movimenta-se sobre um plano insuficiente. Para o historiador, presumivelmente, as asserções de Aristóteles sobre Platão e os pensadores pré-socráticos são, em geral, falsas e violentas. (Müller-Lauter, 2000: 74)

Tais asserções, no entanto, não podem servir como legitimação para uma acusação que se pretende ainda mais desabonadora do empreendimento heideggeriano – qual seja aquela que lhe imputa pura e simples arbitrariedade.

Tendo-a em vista, Heidegger observa em *Caminhos de Floresta (Holzwege)*:

Todo comentário precisa não só captar o assunto do texto comentado; tem também, sem chamar atenção, e a partir do seu assunto, acrescentar-lhe imperceptivelmente, a partir do seu tema, algo de próprio. Este acréscimo é aquilo que o leigo sempre sente, de acordo com aquilo que tem como conteúdo do texto, como uma interpretação excessiva, que ele, no uso do seu direito, censura como arbítrio. Contudo, um comentador genuíno nunca compreende o texto melhor do que o seu autor o compreendeu, mas sim de outro modo. Só que este outro modo tem de ser de tal maneira que encontre o mesmo que o texto comentado reflecte. (Heidegger, 1998: 248)

É, portanto, em vista desse ‘mesmo’ que se pode dirigir a Heidegger uma pergunta e, eventualmente, uma objeção. Tendo sempre em vista a reserva hermenêutica desse ‘mesmo’, poder-se-ia tomar como uma produtiva introdução a esse nosso trabalho a interpretação por Heidegger do conceito nietzscheano fundamental de *vontade de poder* como base para um diálogo produtivo com Nietzsche que, ao mesmo tempo, nos introduzisse no que há de essencial da filosofia de Heidegger. Na medida em que, para Heidegger, a metafísica é, em sua essência, nihilismo; na medida em que a vontade de poder, tal como pensada por Nietzsche, enunciaria o princípio fundamental da metafísica na era de seu acabamento, que ocorreria sob o signo da dominação técnica do planeta; então a metafísica da vontade de poder seria também a mais adequada via e preparação para a superação do nihilismo juntamente com o caminho para o ultrapassamento da metafísica, em direção às novas tarefas para o pensamento. Com vistas à interpretação por Heidegger do conceito de vontade de poder, é importante sobretudo considerar que, para o autor de *Ser e Tempo*, o conceito de vontade de poder é a palavra fundamental (*Grundwort*) de Nietzsche, na qual Heidegger identifica a enunciação pelo autor de *Zaratustra*, do ‘caráter fundamental do ente em sua totalidade’, do caráter fundamental do ‘ente enquanto tal’.

Justamente nessa caracterização da vontade de poder como ‘essência’ do ente, como o ser do ente em sua totalidade, pretende Heidegger encontrar atestação e legitimação para seu entendimento da filosofia de Nietzsche como acabamento e esgotamento da metafísica da subjetividade, inaugurada, na modernidade, pela metafísica de Descartes. De acordo com Heidegger, a vontade de poder corresponderia à essência de todo ente, essência pensada como *hypokeimenon* [substância] pela metafísica tradicional, enquanto que o eterno retorno do mesmo seria o correspondente da categoria de existência, de efetividade (aspecto), daquela essência. Sendo assim, a interpretação por Nietzsche da essência do ente em sua totalidade como vontade de poder está enredada na metafísica, se a compreendermos como todo pensamento que se pergunta pelo ser do ente em seu conjunto e como tal.

Em função dessa unidade de essência em que se enraizaria, segundo Heidegger, a vontade de poder, apresentam-se para Nietzsche, como fundamentais, os conceitos metafísicos de comando e intensificação do poder (*Befehl und Machtsteigerung*): neles vem à luz o traço essencial do ser do ente em sua totalidade, na medida em que este deve ser entendido como vontade de poder: por conseguinte, tanto a unidade quanto o permanecer-junto-a si. No enquadramento de tais noções, a vontade de poder se auto-institui como o derradeiro avatar da moderna metafísica da vontade, como manifestação terminal dessa mesma metafísica – numa trajetória e linhagem que conduz de Descartes a Nietzsche, passando por Leibniz, Kant, Fichte, Schelling e Hegel, para finalmente inaugurar um novo horizonte de verdade (*alétheia*) no qual pode se inscrever um pensamento pós-metafísico.

Portanto, para Heidegger, os conceitos de comando (*Befehl*), ordenação e intensificação/incremento do poder (*Machtsteigerung*) revelam, em sua significação fundamental, a comum pertença de todos os entes ao princípio metafísico unitário, que a todos congrega, no interior do qual comungam também a essência da verdade e a essência do poder; assim como a cada particular configuração epocal do ser do ente pertence também co-originariamente uma correspondente figura da essência da verdade. Nesses dois conceitos supra nomeados, o que importa para Heidegger é tornar explícito o mesmo movimento de auto-referência e auto-relação (*Selbstbezug*), no qual tanto a vontade – fundamentalmente entendida como comando – quanto o poder – enquanto objeto próprio e essencial dessa vontade –, movimento no qual e pelo qual vontade e poder, ao saírem de si mesmos, para se atestar e encontrar em seu outro, acabam sempre por reencontrar-se a si próprios, num jogo perpétuo de auto-superação e auto-reposição da mesma essência, cuja visibilidade se oferece como eterno retorno do mesmo.

Para Heidegger, esse infinito retorno a si se demonstra como um eterno permanecer-junto-a si na unidade simples de um si mesmo (*in-sich-bleiben im*

Einem der Selbigkeit). Ora, esse permanecer na unidade simples de um si mesmo é o elemento característico no qual a metafísica ocidental, de Platão a Nietzsche, apreendeu e experienciou a verdade do ser do ente em sua totalidade. Acompanhemos como essa dinâmica se desenvolve do lado da intensificação do poder, ou, caso possamos nos expressar nesses termos, no plano objetivo da vontade de poder. Como vontade *de poder*, esta se manifesta essencialmente como superação de todo grau e posição de poder determinados, de todo estado de poder conquistado e assegurado – manifesta-se, portanto, como ultrapassamento, como um preponderar, como um sobrepujar (*Übermächtigung*).

Sobrepujamento, como intensificação do poder já estabilizado, traz à luz essa determinação fundamental do objeto da vontade, tal como seria entendida por Nietzsche, enquanto princípio metafísico. Esse seria propriamente o significado do conceito heideggeriano de intensificação/incremento do poder (*Machtsteigerung*): poder só é e permanece poder nesse movimento de constante superação, no curso do qual o poder se põe, supera e repõe infinitamente, em cada um de seus estados particulares. Estados que, necessariamente, tem tanto de ser postos como superados, para que o poder possa não decair de sua própria essência.

Esse movimento é caracterizado pelo alcançar e suplantar *graus* de poder. “Poder potencializa” (“*Macht machtet*”), a saber, “apenas” ao assenhorar-se do nível de poder alcançado a cada vez. Mas, nesse movimento, ela “se encontra permanentemente a caminho para si mesma, não apenas para um próximo grau de poder, mas para a dominação de sua própria essência pura”. (Müller-Lauter, 2000: 89)

Em virtude de sua própria essência, esse movimento de intensificação do poder não pode encontrar repouso em nenhum grau, patamar ou estado alcançado e consolidado, pois essa estabilização implicaria em estagnação e, portanto, do ponto de vista do poder, em declínio, decadência, impotência. Por essa razão, o poder, enquanto tal, só se testifica por e nesse movimento de intensificação, no curso do qual ele não faz senão apropriar-se de sua própria essência, ao suplantar cada um dos degraus em que se se desdobra a infinita multiplicidade das configurações tecidas por relações de poder e domínio, permanentemente cambiáveis, no interior do vir-a-ser.

Nesta dinâmica, Heidegger pode dizer que o poder sempre advém e, no entanto, também sempre se mantém em sua própria essência. Essa permanência junto a si – que é potencialização para o sobrepujamento (*Ermächtigung zur Übermächtigung*). O poder só é, e só permanece poder, enquanto habilita, intensifica, capacita, torna potente para o sobrepujamento qualquer patamar de poder já alcançado; por conseguinte, toda superação de um grau de poder consolidado é, em sua essência, auto-sobrepujamento (*Selbstübermächtigung der Macht*). Como auto-suplantar, este movimento é auto-referencial, e não tem

por meta nada diferente de sua própria essência – portanto, nenhum estado ou configuração derradeira, definitiva, mas a conquista de sua própria essência, em sua pura incondicionalidade. A esse movimento de relação a si, corresponde necessariamente um movimento homólogo no plano subjetivo da vontade, entendida como comando. Heidegger dá a essa homologia o nome de *permanecer-junto-a –si no comandar* (*bei-sich-bleibendes Befehlens*). Se a essência do poder, no plano objetivo, revelou-se como potencialização do poder (*Macht zur Macht*), a essência da vontade vai se revelar, no plano subjetivo, como vontade de vontade (*Wille zum Willen*), na medida em que o movimento no interior da vontade terá a forma de uma essencial auto-superação (*Selbstüberwindung*) (Cf. Heidegger, 1961: 265s).

É comando exercido com firmeza e decisão – e não na inconstância e transitoriedade dos afetos, das paixões, do desejo – que se manifestaria, para Nietzsche, a unidade simples da essência da vontade, entendida como *vontade de poder*. Com efeito, a essência do comando consiste em, *num único e mesmo movimento: de execução, comandar e cumprir/obedecer o comando unitário de um executar e dispor* (*Verfügen*) como comandante.

Ao movimento de potencialização do poder ... do qual Heidegger fala, em 1940, no sentido de potencialização para o sobrepujamento corresponde o *permanecer-junto-a-si-no-comandar*, que vem à luz em que o comandante, ao comandar, obedece ao cumprimento unitário de um dispor (*Verfügen*) como comandante. De acordo com isso, comandar é e permanece essencialmente *auto-superação*. (Müller-Lauter, 2000: 80s)

Se a vontade, em sua essência, é auto-superação; se a essência do poder também se revelou como auto-superação, então a vontade, ao se constituir como vontade de poder não tem como objeto alguma coisa exterior a ela mesma, algo estranho à sua própria natureza. Como vontade de poder, a vontade é fundamentalmente vontade de vontade, de modo correspondente àquele em que o poder se mostrou como sendo, fundamentalmente, potencialização para o sobrepujamento, ou seja, intensificação de poder. Desse modo, “a vontade só poderia ser vontade na essência do poder, por causa disso ela precisa necessariamente da essência do poder como meta.” (Müller-Lauter, 2000: 89)⁽¹⁾ Como essa sua meta, entretanto, é da mesma natureza essencial da própria vontade, isso significa que aquele movimento de auto-referência e auto-relação é, em verdade, um permanente advir-a-si, um estar-junto-a-si muito mais originário e fundamental do qualquer movimento em direção a um alvo ou meta.

Desse modo, *vontade de vontade* é o conceito heideggeriano para a unidade essencial em que se identificam a essência da vontade e a essência do

(1) Cf. Também, no mesmo sentido: Heidegger, 1961: 267.

poder. Por seu turno, esse conceito enuncia a verdadeira natureza da vontade de poder como princípio metafísico, princípio que expressa o ser do ente, como tal, em sua totalidade.

Aquilo que a vontade quer, ela não anseia por ele primeiramente como algo que ela ainda não tem. A vontade já tem aquilo que ela quer. Pois a vontade quer a sua vontade. Sua vontade é aquilo que é querido por ela. Mesmo essa interpretação da essência metafísica da vontade se auto-compreende como esclarecimento de Nietzsche, mesmo quando ‘a palavra poder’ no título vontade de poder nomeia então apenas o modo ‘como a vontade quer a si mesma’, e não mais a meta da essência da vontade. (Müller-Lauter, 2000: 90)

Por conseguinte, não existe nem vontade por si, nem poder por si. Vontade é, em sua determinação fundamental, vontade de poder ou vontade de vontade.

Heidegger pode, então, afirmar que na metafísica da vontade de poder pronuncia-se a verdade terminal da metafísica da subjetividade, iniciada com a formulação da subjetividade (*hypokeimenon*) como idéia (*eidōs*) platônica, como essência (*ousia*) aristotélica, transformada em *substantia* na filosofia medieval, para vir à luz como subjetividade certa de si mesma na representação (Descartes), como *perceptio et appetitus* em Leibniz, e, mais pronunciadamente, como vontade em Kant; ou ainda como subjetividade absoluta no idealismo especulativo de Fichte, Schelling e Hegel. Com Nietzsche, por fim, a metafísica da vontade realiza integralmente, e sua essência de perfaz e consoma, ao manifestar-se na incondicionalidade da vontade de poder que, como vontade de vontade, constitui também o enunciado do princípio metafísico que nomeia o ser do ente em seu todo: advindo plenamente à consciência de si, em sua correspondência com a essência da verdade e com a essência do ser humano, esta vontade de poder configura-se historicamente na objetivação calculatória de um mundo submetido ao desenvolvimento autonomizado da racionalidade técnica, hegemônica extensão planetária.

É por essa razão que Heidegger pode apreender o princípio metafísico da vontade de poder como culminância e esgotamento, como término do caminho percorrido pela metafísica ocidental, enquanto época na história da verdade do Ser. Entendida como força, como estar-pronto-para (*Imstande-sein*), a vontade de poder em Nietzsche é o correspondente contemporâneo da *dynamis* aristotélica. Como ser-potente-para (no sentido da execução e cumprimento de um comando (*‘Vollzug eines Befehlens’*)), ela encontra seu equivalente na *energeia* de Aristóteles. Como querer-para-além-de-si-mesma, como (re)encontrar-se e (re)afirmar-se na cerrada unidade e simplicidade de sua essência, a vontade de poder é o correspondente da *entelechia* aristotélica. Por fim, o par conceitual vontade de poder e eterno retorno do mesmo seria o correspondente da distinção metafísica entre *essentia* e *existentia*.

Como se pode perceber, para Heidegger, a vontade de poder se atesta como princípio metafísico que enuncia a unidade essencial na qual se manifesta e, ao mesmo tempo, se recolhe o ser do ente em sua totalidade, como princípio unitário da verdade do ser, do modo como é concebido pela moderna metafísica da subjetividade. “Nietzsche é, com efeito, para Heidegger, o filósofo que ‘consoma’ a metafísica; ao mesmo tempo, porém, que não se torna consciente (que não *pode* tornar-se consciente) daquilo que seu pensamento determina.” (Müller-Lauter, 2000: 88)

Cabe observar, no entanto, que essa unidade essencial da vontade de poder não pode ser confundida com mera identidade. Tanto a vontade quanto o poder, ainda que reunidos na unidade de uma mesma essência, encerram em si e se desdobram necessariamente numa multiplicidade. No plano da vontade, o comandar se desmembra na multiplicidade dos que comandam e dos que obedecem, do mesmo modo que o poder se desdobra na multiplicidade infinita de seus graus e níveis, dando consistência e configuração às relações de força e de domínio. Todavia – tendo em vista a natureza essencial da vontade de poder como princípio metafísico unitário, de acordo com a interpretação de Heidegger – nela toda multiplicidade, toda diferença e heterogeneidade, tanto se engendra como termina por se recolher na identidade de sua verdade originária.

De acordo com Heidegger, toda multiplicidade contida no comandar e no obedecer está compreendida, essencialmente, no movimento unitário de executar uma disposição de comando: comandar é, em seu derradeiro fundamento, auto-superar-se, do mesmo modo como também o é o obedecer daquele que obedece. De maneira correlativa, o mesmo movimento perpétuo se reproduz na multiplicação infinita dos graus e níveis de poder, que finalmente se recolhe na imobilidade em que a vontade de poder advém à verdade de sua essência pura. No horizonte dessa compreensão da interpretação heideggeriana, toda alteridade, toda diferença, toda oposição a esta unidade essencial da vontade de poder são postas e de novas recolhidas no interior de uma mesma pureza essencial e originária. Toda contrariedade, todo antagonismo, toda multiplicidade, tem apenas o estatuto de “fachadas que são queridas (*gewollte Vorwände*), sob proteção das quais o mesmo (*das Selbe*) é querido.” (Müller-Lauter, 2000: 89)

Percebe-se, portanto, como o esforço hermenêutico dedicado à filosofia de Nietzsche é central para o empreendimento heideggeriano de desconstrução da metafísica, na medida em que a assim denominada ‘metafísica de Nietzsche’ ocupa uma posição axial – nos termos da própria interpretação de Heidegger – na história da razão ocidental. Portanto, antes de criticar uma eventual desfiguração de Nietzsche pela interpretação de Heidegger, foi necessário reconstituir uma das principais vertentes desta interpretação como um

dos caminhos privilegiados que o pensar heideggeriano percorre em seu perfazimento.

Em minhas interpretações, a crítica pode constatar muita coisa como incorreto e ‘violento’; enquanto, porém, não houver nenhuma confrontação (*Auseinandersetzung*) de princípio, que, ao mesmo tempo, seja positiva, com meus escritos sobre a determinação da metafísica – que é a partir de onde é orientada minha apresentação de Nietzsche –, a crítica movimentava-se sobre um plano insuficiente. Para o historiador, presumivelmente, as asserções de Aristóteles sobre Platão e os pensadores pré-socráticos são, em geral, falsas e violentas. (Heidegger *in* Müller-Lauter, 2000: 74)

Não se trata aqui, portanto, de modo algum, de reiterar uma imputação de violência, arbitrariedade ou déficit analítico na interpretação heideggeriana da filosofia de Nietzsche – mas de levar a sério uma exigência hermenêutica formulada pelo próprio Heidegger como condição para uma adequada exegese de textos filosóficos: a de que ao intérprete não compete entender um texto melhor do que seu autor, antes, porém, de entendê-lo de outra maneira. Todavia, esta ‘outra maneira’ teria que atingir *o mesmo* que foi pensado e meditado pelo autor do texto interpretado. Cabe perguntar, portanto, se, com a interpretação da vontade de poder enquanto princípio metafísico unitário, Heidegger, com efeito, pensou *o mesmo* que Nietzsche.

Um considerável distanciamento histórico permite-nos hoje – mitigado o impacto exercido pelo extraordinário vigor e consistência desta interpretação – colocar esta pergunta de modo insistente e incisivo, fazendo valer os direitos inerentes ao recuo crítico – tanto mais quanto o que nela está em jogo continua a ser o que ainda hoje ‘dá a pensar e é digno de ser pensado’. E, neste escopo, caberia então contrastar a leitura de Heidegger com as interpretações que são fundamentalmente opostas a ela, e justamente em relação a este ponto preciso; objeções feitas por filósofos que, mesmo tendo produzido sob a égide de Heidegger, dele divergem de modo irreconciliável: Heidegger pensaria o mesmo que Nietzsche – e em que sentido?

Uma resposta negativa a esta pergunta abriu novos rumos para a pesquisa mundial sobre a obra de Nietzsche. Trata-se do livro seminal de Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Müller-Lauter, 1971),⁽²⁾ no qual se formula uma refutação filosófica substantiva à interpretação de Nietzsche por Heidegger, que recusa as principais consequências teóricas dela extraídas pelo pensador da Floresta Negra. E um dos aspectos mais decisivos desta objeção concerne justamente o

(2) Felizmente, em criteriosa tradução para o português por Clademir Araldi. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

argumento com auxílio do qual Heidegger tentou ‘blindar’ a sua própria interpretação, a saber a ausência de uma confrontação (*Auseinandersetzung*) filosófica com seus escritos. De acordo com Müller-Lauter – e como resultado precisamente de uma confrontação do tipo exigido por Heidegger – a interpretação heideggeriana da vontade de poder é incapaz de apreender a força e o papel constitutivo dos antagonismos na filosofia de Nietzsche, em particular no que respeita ao conceito de vontade de poder e à constelação teórica nele fundada.

Para a compreender e fixar convenientemente este ponto, é oportuno retomar a exigência formulada pelo próprio Heidegger a respeito da condição prévia para uma discussão profícua sua interpretação de Nietzsche: uma ‘confrontação (*Auseinandersetzung*) de princípio, e ao mesmo tempo positiva, com seus escritos sobre a determinação da metafísica’. Não se pode esquecer que, para Heidegger, de uma perspectiva puramente historiográfica, as afirmações de Aristóteles sobre Platão suas considerações sobre os pensadores pré-socráticos seriam, em geral, falsas e violentas. (Cf. Heidegger *in* Müller-Lauter, 2000: 74)

Ora, a objeção de Müller-Lauter visa justamente a ‘determinação’ da vontade de poder como princípio metafísico unitário, no mesmo sentido em que a metafísica (de Platão a Hegel, para retomar a trajetória histórico-filosófica traçada pelo próprio Heidegger) pensou o ser do ente em sua totalidade, em cujo figurino Heidegger se esforça por incluir o conceito cardinal de vontade de poder. Müller-Lauter concorda com Heidegger na caracterização de Nietzsche como pensador que permanece no interior da metafísica, ao determinar a essência do ser do ente em sua totalidade como vontade de poder, mas esta concordância se inscreve no horizonte filosófico de uma divergência radical:

Quando Nietzsche escreve que o mundo seria vontade de poder e nada além disso, com essa clara declaração ele parece nos ter posto em mãos uma chave para a compreensão de seu pensamento, com emprego da qual os intérpretes filosóficos estão familiarizados: ele nomeia o fundamento do ente e determina, a partir dele, o ente em sua totalidade; seu pensamento é metafísico, no corrente sentido da história da filosofia ocidental. (Müller-Lauter, 1997: 51s)

A divergência de fundo, em relação à interpretação de Heidegger, diz respeito, porém, ao *entendimento da vontade de poder como princípio metafísico, em sentido platônico e aristotélico*, que remete a uma essência unitária, real ou conceitual. Pois, para Müller-Lauter, com sua filosofia dos antagonismos, Nietzsche não apenas leva a metafísica a seu acabamento, como também a ultrapassa a partir do interior da própria metafísica ocidental. Para ele a tensão permanente entre antagonismos – e, por consequência, a diferença, a oposição e a multiplicidade – são constitutivos, estruturais, para uma adequada compreensão do conceito de vontade de poder, assim como da filosofia de Nietzsche em seu conjunto. E isso de tal maneira que este conceito remete a uma plura-

lidade irremissível a uma unidade essencial e fundante, irresgatável à totalização na simplicidade de um princípio unitário – o que transtorna de início ao fim a inclusão de Nietzsche na história da metafísica como esquecimento do Ser, no sentido em que pretende Heidegger.

Para Müller-Lauter, se a vontade de poder pode ser tomada como ‘essência do mundo’, se o próprio mundo, visto por dentro, em seu ‘caráter inteligível’ é vontade de poder, e nada além disso, essa unidade somente se constitui a partir de uma multiplicidade, que é, para Müller-Lauter, ontologicamente primeira e fundamental em Nietzsche. É certo que o mundo é vontade de poder. Mas vontade de poder, por sua vez, é a diáspora infinita dos *quanta* dinâmicos de força. Vontade de poder é, originariamente, multiplicidade:

quanta dinâmicos numa relação de tensão com todos os outros quanta dinâmicos: cuja essência consiste em sua relação a todos os outros quanta, em seu ‘produzir efeito’ (*wirken*) sobre eles – a vontade de poder não é um ser, não um vir-a-ser, mas um *pathos*; é o fato mais elementar, primeiramente a partir do qual resulta um vir-a-ser, um produzir efeito. (Nietzsche, 1980: 257s)

Recorrendo a um fragmento inédito de Nietzsche, onde o filósofo afirma que “toda unidade só é unidade como *organização e jogo-conjunto* (*Zusammenspiel*): não diferente de como uma comunidade humana é uma unidade” (Nietzsche, 1980: 104s), Müller-Lauter examina, sob esse aspecto, a questão da unidade essencial da vontade de poder, tornada problemática. Nesse escrutínio hermenêutico, é a multiplicidade que advém ao primeiro plano: só a multiplicidade pode ser organizada em unidade. No múltiplo organizado, trata-se de uma pluralidade necessária de *quanta* de força, portanto de vontades poder, se é que a interpretação do mundo a partir do conceito de *força* pode fazer sentido.

Aquilo que Nietzsche denomina de *uma* vontade de poder é, de fato, jogo de oposição (*Gegenspiel*) e concerto/jogo-conjunto (*Zusammenspiel*) de muitas vontades de poder, de todo modo organizadas em unidade. E aquela vontade está, por seu lado, inserida na contraposição e concerto de uma vontade de poder mais abrangente. Desse modo, um homem, por exemplo, forma um *quantum* de poder que organiza em si inúmeros *quanta* de poder. Em oposição e associação com outros homens, ele próprio pertence a “organismos” mais abrangentes. Coloca-se a questão: de que espécie é a extrema organização, a mais extensa vontade de poder? Como “últimos organismos”, cuja configuração vemos, Nietzsche nomeia povos, estados, sociedades. (Müller-Lauter, 1997: 96s)

Sendo assim, a essência do mundo, pensada por Nietzsche como vontade de poder, não indicaria, segundo a interpretação de Müller-Lauter a subsistência de uma unidade essencial da vontade, uma vez que vontade de poder é um conceito essencialmente plural, assim como o é a noção de força; ambos os

conceitos seriam impensáveis no singular. Nesta irradiação de *quanta* de força, dissolve-se toda essencialidade, todo ‘*Wesen*’, em sentido heideggeriano, de modo que a vontade de poder não pode mais subsistir na essência pura de uma totalidade simples. Do ponto de vista fáctico, só existe vontade de poder como *vontades* de poder, na antagônica multiplicidade dos *quanta* de força em relação uns com os outros – de oposição e aliança. Como *vontades* de poder, estes *quanta* de força nunca podem ocorrer isoladamente, mas apenas numa unidade de organização, unidade que se constitui com aliados, contra opositores.

A diáspora infinita desses *quanta* de força

nem surge de um princípio metafísico, nem se deixa derivar da totalidade do mundo. São elas que constituem, primariamente, esse mar revolto em si mesmo, que constitui o mundo aos olhos de Nietzsche. Elas não podem ser nem átomos nem substâncias: Nietzsche se dedica seu esforço à destruição desses conceitos, como à de seus conceitos aparentados. (Müller-Lauter, 1971: 32)

Não há, portanto, unidades últimas que pudessem figurar como derradeiros suportes *da* vontade de poder. Toda unidade – especialmente a unidade do mundo pensado como (ou a partir da) vontade de poder só subsiste na incessante flutuação de unidades de organização, de uma unidade que nunca pode abolir o múltiplo, mas que só vive dele. Unidades que permanentemente aumentam e diminuem seus domínios, ou os limites e as margens de sua configuração. Vontade de poder é, pois, para Müller-Lauter, o nome para *esse único mundo* constituído por uma multiplicidade irresgatável de *quanta* de força, formando e destruindo unidades precárias de duração relativa no interior do vir-a-ser.

Heidegger só pode interpretar a vontade de poder como princípio metafísico unitário precisamente porque parte de uma pré-compreensão, de uma pré-determinação da unidade essencial da vontade, idêntica à unidade essencial do poder. Unidade que só pode ser construída sobre a base teórica da ‘determinação da metafísica’ desde Platão, tal como a empreende a filosofia de Heidegger. Precisamente porque à manifestação daquela essência corresponderia um ‘aspecto’ da verdade do Ser, o Além-do-Homem pode ser interpretado, na era da escalada planetária da técnica, como tecnocrata, e o eterno retorno do mesmo, como o modo de aparecer do ser do ente em sua totalidade.

Ainda no tocante à pergunta sobre se Heidegger teria pensado *o mesmo* que Nietzsche, e em que sentido, caberia lembrar também outra objeção de peso, evidenciada por marcante contraste: o livro de Gilles Deleuze intitulado *Nietzsche et la Philosophie*. Ainda que inegavelmente tributária do pensamento de Heidegger, a interpretação de Deleuze assenta-se em conceitos como multiplicidade e diferença, singularidade – sobretudo o estatuto ontológico da diferença e do antagonismo como fulcrais para o pensamento de Nietzsche, com

insistência num pluralismo essencial, que, a partir de seus extratos mais fundamentais, resistiria por princípio à recondução a uma unidade:

Não se compreende a filosofia de enquanto não se tem em conta seu pluralismo essencial. E, para dizer a verdade, o pluralismo (também chamado empirismo) não faz senão um com a própria filosofia. O pluralismo é a maneira de pensar propriamente filosófica, inventada pela filosofia: o único garantidor da liberdade no espírito concreto, o único princípio de um violento ateísmo. (Deleuze, 1973: 4)

A partir deste vértice teórico, escreve Deleuze:

Toda força está, portanto, numa relação essencial com outra força. O ser da força é o plural; seria propriamente absurdo pensar a força no singular. Uma força é dominação, mas também o objeto sobre o qual uma dominação se exerce. Uma pluralidade de forças agindo e sofrendo à distância. A *distância* sendo o elemento diferencial compreendido em toda força, e pelo qual cada uma se relaciona às outras: este é o princípio da filosofia da natureza em Nietzsche. (Deleuze, 1973: 7)

E, tendo em vista essa ligação conceitual feita pelo próprio Nietzsche, Deleuze acrescenta

Lembremos que a força está numa relação essencial com a força. Lembremos que a essência da força é a diferença de quantidade com outras forças, e que esta diferença se exprime como qualidade da força. Ora, a diferença de quantidade, assim compreendida, remete necessariamente a um elemento diferencial das forças em relação, que é também o elemento genérico das qualidades dessas forças. Eis o que é a vontade de potência: o elemento genealógico da força, é uma vez diferencial e genético. (Deleuze, 1973: 56)

Este aspecto constitui, como é sabido, um dos mais importantes na interpretação por Deleuze da vontade de poder: o conceito de força encontra naquele da vontade de poder seu complemento (“*complément*”), de modo que, separada da multiplicidade das forças, a vontade de poder seria compreendida como uma abstração metafísica.

Não é o caso aqui de estender tais considerações, para trazer à tona as diferenças entre as interpretações de Deleuze e Müller-Lauter. Cabe, antes e principalmente, destacar um aspecto fulcral em que ambos concordam: a dimensão essencialmente polêmica, agonística, retórica das formulações de Nietzsche. Para tanto, pode-se tomar exemplarmente a título de instanciação e apoio, as considerações de Nietzsche no aforismo 36 de *Para Além de Bem e Mal*, onde se trata de ‘determinar inequivocamente toda força atuante como *vontade de poder*’: Se naturalmente, ‘vontade’ só pode fazer efeito sobre ‘vontade’, então deve-se arriscar a hipótese: se, por toda parte onde são reconhecidos ‘efeitos’, não é vontade que faz efeito sobre vontade – e se todo acontecer mecânico, na

medida em que uma força nele se torna atuante, não é exatamente força de vontade, efeito de vontade'. É possível reconhecer aqui não a vigência de um princípio metafísico unitário, mas a coerência e consistência de uma lógica do experimento e da contra-dicção; ou seja, o papel fundamental da polêmica, essencial ao *modus operandi* do filosofar nietzscheano, a começar pela forma/fórmula inicial que marca o ducto do pensamento:

Suposto que nenhuma outra coisa seja “dada” como real, além de nosso mundo de desejos e paixões, que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade” que não justamente à realidade de nossos impulsos – pois pensar é apenas um relacionar-se entre si desses impulsos: não seria permitido fazer a tentativa e formular a pergunta se esse dado não é *bastante* para compreender, partindo do idêntico a ele, também o assim chamado mundo mecânico (ou “material”)? (Nietzsche, 1980: 54s)

Nietzsche considera legítima a condição colocada hipoteticamente no início do aforismo, pelo menos a título de experimento do pensamento. Sendo assim, não seria permitida a interpretação analógica que, partindo do mundo orgânico de nossos impulsos, inferisse algo a respeito do universo inorgânico? Uma vez admitido que, no mundo orgânico, vigora incondicionalmente vontade de poder, não seria possível generalizar a hipótese, afirmando que ela vigora também no mundo mecânico?

Para Nietzsche, esse alargamento nada tem de arbitrário ou aleatório. Pelo contrário, ele é até mesmo exigido por um princípio metodológico de economia científica: operação da célebre navalha de Ockam. De acordo com essa prescrição, é necessário conduzir hipóteses teóricas a seu *maximum* de generalização e uniformidade, economizando a asserção de princípios adicionais superfluos – em particular os princípios teleológicos.

Assim o exige, de acordo com Nietzsche, o rigor dos procedimentos, pois a consciência do método está essencialmente ligada àquilo que, no mesmo aforismo supra citado, ele denomina de ‘economia de princípios’. Sendo assim, não estamos autorizados a aceitar várias espécies de causalidade, enquanto não tenhamos levado a seu extremo limite a tentativa de nos satisfazer com uma só. Desse modo, o experimento exige que o mundo inorgânico seja tomado como uma *forma prévia* e mais primitiva da vida:

Como algo dotado de grau de realidade idêntico ao dos nossos afetos – como uma forma mais tosca do mundo dos afetos, na qual se encontra ainda englobado, numa poderosa unidade, tudo aquilo que em seguida, no processo orgânico, se ramifica e configura, como uma espécie de vida pulsional na qual todas as funções orgânicas, a auto-regulação, a assimilação, a alimentação, a secreção, o metabolismo, permanecessem sinteticamente ligadas entre si. (Nietzsche, 1980, 54s)

Admitida a causalidade da vontade – evidência que não se questiona, pelo menos desde a metafísica de Schopenhauer; e se, por princípio de método, não podemos asserir outra causalidade antes de levar ao extremo aquela que admitimos – então é *legítimo* considerar a causalidade da vontade, pelo menos de um ponto de vista experimental, como única. Ora, sendo a causalidade um dos conceitos subsumidos sob a categoria de relação, então ela se vincula com os conceitos aparentados de subsistência e inerência, assim como de comunidade e reciprocidade. Daí pode-se inferir que, se a vontade produz efeitos – se a vontade pode ser pensada como *causa* -, tais efeitos não podem ser produzidos senão sobre o que seja comum, homogêneo e recíproco. Em termos de Nietzsche: “A ‘vontade’, naturalmente, só pode produzir efeito sobre ‘vontade’ – e não sobre ‘matéria’ (não sobre ‘nervos’, por exemplo)”. (Nietzsche, 1980, 54s)

Com base nisso, pode-se perguntar: onde quer que reconheçamos efeitos produzidos, não estaríamos em face da produção de efeitos de vontade, atuando sobre vontade? Além disso, na medida em que em todo acontecimento mecânico atua uma força, não estaríamos também nesse caso, ou seja, no mundo físico, em face de uma força de vontade, de um efeito de vontade?

Suposto, finalmente, que se conseguisse explicar nossa inteira vida pulsional como a conformação e ramificação de uma única forma fundamental da vontade – a saber, da vontade de poder, como é *minha* proposição (*Satz*); suposto que se pudesse reconduzir todas as funções orgânicas a essa vontade de poder e nela se encontrasse também a solução para o problema da geração e da nutrição – trata-se de *um* problema; então ter-se-ia adquirido o direito de determinar inequivocamente *toda* força produtora de efeitos como *vontade de poder*. O mundo visto por dentro, o mundo determinado e designado por seu “caráter inteligível”, seria justamente “vontade de poder”, e nada além disso. (Nietzsche, 1980, 54s)

Observadas todas as prescrições metodológicas exigidas pelo experimento, de acordo com o aforismo supra citado, então a universalização da hipótese da vontade de poder produziria o grau máximo de simplicidade, abstração e unidade no conhecimento. Ela proveria, assim – e de acordo com as regras e desideratos da racionalidade científica – uma *interpretação global* do mundo, tomando como ponto de partida o domínio plural e imediatamente acessível (interior) de nossos impulsos, afetos e sentimentos, numa réplica à interpretação global mecânica, que considera todos os fenômenos físicos a partir da ‘lei’ de atração das moléculas de matéria segundo a razão direta das massas e inversa ao quadrado das distâncias.

Nietzsche não pretende, então, a meu ver, abolir a diferença entre a racionalidade científica, com sua metodologia própria, e outras formas de manifestação do espírito humano, como a arte, por exemplo. Pelo contrário, a insustentabilidade da pretensão da física, por exemplo, da mecânica, de ser

mais do que uma interpretação do conjunto dos fenômenos submetidos ao princípio de razão suficiente – no sentido em que constituiriam um conhecimento objetivo, universal e necessário, capaz de apreender a ‘verdadeira’ da estrutura ontológica do real – só pode ser feita sobre a base de rigorosos escrúpulos metodológicos – pelo menos da utilização retórica dos mesmos. Potência retórica, irônica e parodística que constitui uma das principais virtudes argumentativas de Nietzsche, como se pode perceber justamente em aforismos como este, no qual está em questão um fundamental antagonismo em relação a Schopenhauer e à doutrina do ‘caráter inteligível’, que remonta a Kant. Menções que não podem ser adequadamente compreendidas senão como mordaz ironia voltada contra a pomposa gravidade da metafísica.

E, a despeito destas observações críticas, Heidegger continua a nos interessar, a concitar nossa reflexão, como um interlocutor indispensável. Mesmo a despeito das fortes objeções que se podem dirigir contra sua interpretação de Nietzsche, continua a nos inspirar e desafiar aquilo que Heidegger pensou sobre o niilismo e a técnica, enquanto um como um destino na história do Ser⁽³⁾ – tendo-o feito a partir do núcleo de sua *Auseinadersetzung* com Nietzsche. Portanto, esta exegese heideggeriana da vontade de poder nos diz respeito com toda urgência – ainda hoje.

Segundo Heidegger, é porque busca seu caminho num campo que ainda lhe é desconhecido, tentando livrar-se também das sombras do Deus metafísico, que o pensamento atual – no essencial prefigurado por Nietzsche – enreda-se inescapavelmente em aporias, paradoxos, contradições, que se anunciam, em nosso presente, como a *crise da razão*, como uma variante desse *nada* desertificador, que Nietzsche renunciara com seu conceito de niilismo. Crise que se abate sobre todos os domínios da vida espiritual, nas ciências, nas artes, na moralidade, na religião e na política. Como fazer face a essas agruras quando, com a anunciada morte *do* Deus, todos os deuses se puseram em fuga, ameaçando o âmbito mesmo do sagrado, e insinuando com isso também a morte do homem? A esperança parece hoje inteiramente depositada no poder demiúrgico ou prometêico das tecno-ciências.

O pensamento pós metafísico de Heidegger assume o pesado ônus de enfrentar e assumir, até onde for possível conduzi-la, a execução dessas tarefas. E isso tanto no plano de sua primeira filosofia, como analítica existencial do *Ser-O-Aí*, quanto com seu pensamento da história da verdade do ser, que se abre para uma crítica profunda, de incontornável atualidade, ao domínio planetário da tecnologia moderna, para a qual tanto contribui sua *Auseinadersetzung* com Nietzsche. Heidegger se pergunta se o desenvolvimento tecno-

(3) Como, por exemplo, a pretensão de Peter Sloterdijk de responder a “Carta sobre o Humanismo”; cf. Sloterdijk, 2014.

lógico não se encontra ele mesmo enredado numa escalada compulsiva, numa espiral infinita que, ao invés de resolver nossos impasses, nos impele, cada vez mais, para a beira do abismo, da catástrofe – ecológica, por exemplo, colocando em risco as condições de possibilidade de uma autêntica vida humana no planeta terra. E é por isso que seu pensamento exige, impõe, que hoje pensemos com Heidegger, ainda que seja contra Heidegger, como este pensou com Nietzsche, sobretudo contra Nietzsche.

Tanto mais que a dinâmica em que se desenvolvem atualmente as tecno-ciências sugere que estas não se deixam submeter ao controle e planejamento por parte das modalidades tradicionais de poder social, econômico-político, evidenciando, antes, um imenso potencial para colonizar e tornar dependentes de si as diversas formas, até hoje conhecidas, de organização da sociedade. Mas, como toda reprodução coercitiva, também esta é sintoma de dependência, de perda de controle; de modo que um delírio de onipotência, essencialmente moderno – a crença na resolução de todos os macro-problemas humanos pela intensificação da marcha progressiva da tecno-ciência (formal, natural ou humana) – revela-se como o contrário de si mesmo, como figura histórica de impotência e desgarramento, como perda de *autarcheia*.

Desse modo, somos confrontados com a necessidade de despertar dessa *hybris*, conquistando, pelo pensamento, uma potência de segundo grau: a capacidade de subtrair-se à compulsão, que nos impele à repetição cega do mesmo, a percorrer sempre os mesmos caminhos que, ao invés de salvação, potencializam o perigo, enredando-nos mais profundamente na alienação. Esse despertar, por sua vez, só pode ser feito por meio de um *outro pensar*, que ousa tomar a seu cargo a reflexão sobre o pensar calculatório, operacional e instrumental que domina nas ciências contemporâneas.

Para Heidegger, o pensar não se separa originariamente do agir – pelo contrário, o pensar age propriamente enquanto se exerce como pensar. Nesse sentido, o pensamento não se transmuda em ação por causa do efeito que pode resultar de sua aplicação. Heideggerianamente considerado, o pensar é um agir em sentido especialmente elevado, não estando separado da ação por nenhum abismo a ser recoberto ou transposto pelas formas diversas de aplicação ou emprego. Somente no interior dos quadros referenciais de um pensamento já capturado pelos dispositivos da racionalidade técnica – e que, em razão disso, se especializa em divisões rigidamente compartimentadas, segundo critérios classificatórios, operatórios e funcionais, como, por exemplo, a divisão técnica do campo de trabalho filosófico em disciplinas segmentadas como a ética, estética, lógica, gramática, epistemologia, ontologia, etc. – é que faria sentido exigir de Heidegger uma filosofia prática, como gênero filosófico separado, nos moldes de uma ética pura ou aplicada (uma filosofia moral dos deveres ou da felicidade, por exemplo).

Para ele, ao contrário, o pensar é, ele próprio, ético, no sentido não prescritivo de modo de ser, ou de um corresponder originário entre a essência linguageira do homem e a verdade do Ser. Porque os desenvolvimentos mais recentes das tecno-ciências, que subvertem nossa auto-compreensão como seres no mundo, ainda não foram conduzidos à consciência de sua própria historicidade, uma ética efetivamente concernida por eles tem de assumir como tarefa trazer ao plano do pensamento uma apreensão adequada da essência da tecnologia. Sendo assim, nem uma condenação reacionária e maniqueísta da tecnologia, com a ameaça escatológica de terrores irracionais, nem o ingênuo deslumbramento pelas virtualidades prometeicas do trans-humanismo, pós-humanismo e sobre-humanismo permitem um discernimento essencial da técnica, na medida em que não brotam de uma meditação sobre o ser do homem, em sua condição de ser pensante, menos ainda de um compromisso com seu destino. O horizonte desse comprometimento só pode ser o pensamento – e só pode ser divisado a partir de uma relação pensante entre o ser do homem e a essência da técnica. Pensamento avesso, irreduzível à divisão compartimentada da racionalidade, determinada, ela própria, pelo domínio técnico do pensamento; um pensar reverente, refratário ao ativismo político e ao falatório estéril dos saberes insulares, que resgata as ligações entre o conhecer, sentir, imaginar, lembrar, cuidar e esperar.

Recuperar tais desafios, que se projetam para além dos humanismos tradicionais, sem incorrer nem fantasias tecnológicas de onipotência do *homo faber*, é partir em busca de uma dimensão crítica e reflexiva hoje preterida; recuperá-la, com ajuda de uma retomada do pensamento de Nietzsche, tanto para repensar suas virtualidades, quanto para tomar medida de seus limites realistas, pode ser de grande utilidade para a colocação do problema filosófico que, mais do que nunca, nos concerne: afinal, o que estamos fazendo de nós mesmos, num tempo em que só mesmo as mutações parecem permanentes? É por ter formulado tais questões que Heidegger ainda permanece, para nós, uma marca no caminho – e sobretudo em relação ao que ele pôde extrair do pensamento de Nietzsche na contemplação do niilismo. Heidegger nos é muito proximamente contemporâneo – um indispensável companheiro de viagem, nessa travessia do século XXI, que só agora iniciamos, ainda de modo claudicante, inteiramente inseguros quanto ao sentido de nosso caminho, até mesmo quanto à possibilidade de termos efetivamente nos colocado na trilha de um novo caminho a ser percorrido.

Referências Bibliográficas

- DELEUZE, G. *Nietzsche et la Philosophie*. 4a. Ed. Paris: PUF, 1973.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Pfullingen: Neske Verlag, 1961.
- HEIDEGGER, M. *Gesamtausgabe*. Frankfurt/: Vittorio Klostermann Verlag, 1978.
- HEIDEGGER, M. *A Palavra de Nietzsche 'Deus morreu'*. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin, New York: de Gruyter, 1971.
- MÜLLER-LAUTER, W. *A Doutrina da Vontade de Poder em Nietzsche*. Trad. Oswaldo Giacoia Junior. São Paulo: Anna Blume, 1997.
- MÜLLER-LAUTER, W. *Das Willenswesen und der Übermensch*. In: *Nietzsche-Interpretationen. III: Heidegger und Nietzsche*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli; M. Montinari. Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. 1980.
- NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- SLOTERDIJK, P. *Regeln für den Menschenpark: Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 2014.

Pensar a teologia e a religião em movimento do “pensar”.

Narrativa filosófica da minha experiência
do encontro com Irene Borges-Duarte

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

Introdução

O meu objetivo neste texto é narrar filosoficamente o modo como alcancei a análise da religião ao utilizar a filosofia heideggeriana, cujo acesso se efetivou mediante a experiência de ter encontrado Irene Borges-Duarte, homenageada deste *Festschrift*. Trata-se de um encontro ocasionado pelo estágio de pós-doutorado em Filosofia, realizado na Universidade de Évora, durante o período de 2008 e 2009, consistindo na participação em seminários sobre Heidegger e Filosofia contemporânea, como parte do projeto “Heidegger em Português”, nas reuniões acadêmicas, na visitação às Bibliotecas da Universidade de Évora e da Universidade de Lisboa, na produção de escritos e na consequente publicação de livro (Gonçalves, 2011), de capítulo de livro (Gonçalves, 2012a) e de artigos (Gonçalves, 2012b; 2014).

Dessas atividades com a docente homenageada, que me fora indicada pelo padre Joaquim Cerqueira Gonçalves, as reuniões acadêmicas merecem ser destacadas, pois eu conhecia Heidegger do livro *Sein und Zeit* (1977), lido e interpretado da tradução em português brasileiro (Heidegger, 2003), como se esse livro constituísse toda a obra do filósofo alemão. À medida que essas reuniões aconteciam, eu alargava a minha consciência de que esse livro era um momento da obra heideggeriana e que havia necessidade de fazer um processo de retroação e de salto hermenêuticos para compreender o conjunto da obra heideggeriana. Nesse sentido, a didática de Irene foi a de me fazer compreen-

der o livro *Sein und Zeit* em seu contexto histórico-filosófico, conteúdo e possibilidades abertas. Para isso, indicou a leitura de Otto Pöggeler, um comentador que, em sua obra *Derr Denkweg Martin Heideggers* – lida na tradução espanhola (Pöggeler, 1986) –, compreendeu o processo histórico-filosófico do pensar em Heidegger, a fim de compreender o seu pensamento na relação dialética entre as fases e o todo. Além desse autor, também me familiarizei, por indicação da pensadora portuguesa, com Volkmann Schluck (1996), que desenvolveu uma introdução contundente que pressupôs a relação entre pensamento metafísico e pensamento pós-metafísico, para, então, fazer um percurso na obra heideggeriana, visualizando-a em três partes: a da ontologia hermenêutica presente em *Sein und Zeit*, a do caminho feito por Heidegger para o filosofar e o analisar o texto *Zeit und Sein* – uma conferência proferida por Heidegger em 1964 –, e a da pergunta sobre a técnica. Outro trabalho pertinente que me foi indicado pela pensadora portuguesa é um livro organizado por James M. Robinson e John B. Cobb sobre Heidegger e a Teologia, em que os textos mostram a relação de Heidegger com a teologia, a concepção de teologia sistemática, a teologia como história e como ontologia, a concepção de teologia em Bultmann e a relevância do pensamento de Heidegger para a teologia.

Em seguida, Irene me introduziu em um processo simultâneo de retroação e de salto hermenêuticos, inserindo-me respectivamente no período em que Heidegger desenvolveu a sua fenomenologia hermenêutica da facticidade (1918-1923), principalmente a sua análise sobre a religião, mas também lançando-me à análise da *Ereignis* – acontecimento-apropriação –, particularmente presente nas obras *Beiträge zur Philosophie, Holzwege* (1977) – tomei a tradução portuguesa, organizada por Irene Borges-Duarte (Heidegger, 1998) e *Wegmarken* (1976), realçando também a entrevista concedida ao jornal *Der Spiegel* em 1966 e publicada em 1976 (Heidegger, 1989).

É desse processo que aprendi a olhar para Heidegger em seu todo, mediante a efetuação de cortes históricos e epistêmicos, para a melhor compreensão de sua obra, principalmente no que se refere ao significado de categorias fundamentais, tais como *faktische Lebenserfahrung*, *curare*, *Dasein*, *Sorge*, *Ereignis* e o seu problema crucial a ser investigado durante todo o período de construção de sua obra: o esquecimento do ser pela metafísica, o conseqüente projeto de “superação” ou “*Destruktion*” da metafísica e a busca da recuperação da história do ser.

Para atingir o objetivo supracitado, efetuei uma narrativa filosófica do modo como me apropriei do *Dasein* de *Sein und Zeit*, com suas incursões diversas, para em seguida efetivar o processo de retroação hermenêutica na *faktische Lebenserfahrung*, especialmente na obra *Phänomenologie des religiösen Lebens*, e o salto na concepção de *Ereignis*, pela qual se alcança o conceito de que “Já só um deus pode salvar”.

Da analítica Existencial para a *faktische Lebenserfahrung*

Ao iniciar o estágio de pós-doutorado, o meu projeto de pesquisa objetivava investigar a relação entre ontologia hermenêutica e teologia, utilizando a filosofia de Heidegger, especialmente presente em *Sein und Zeit*, e a teologia presente em Karl Rahner, tomada de alguns *Schrift zur Theologie*, e em Rudolf Bultmann, apropriada de textos de sua obra *Glauben und Verstehen*, composta de quatro volumes, tomados da tradução italiana. Esse objetivo se justificava pela trajetória desses teólogos e pela relação própria com que cada um teve com Heidegger. Rahner foi aluno de Heidegger e teria inicialmente adotado a ontologia heideggeriana para a sua tese de doutorado em Filosofia, ainda que também tivesse recebido a influência de Joseph Maréchal, um pensador que formulou a categoria “*transcendental*” – tão utilizada por Rahner ao longo de sua produção teológica e compreendida como o *a priori* infinito presente no espírito finito – ao sintetizar a teoria tomasiana com a teoria kantiana. Embora Rahner tenha sido encorajado pelos jesuítas, que reprovavam a ontologia heideggeriana por compreendê-la como meramente horizontal e isenta de transcendência, o seu testemunho mostrou que Heidegger foi efetivamente um pensador e um mestre por excelência. Nesse sentido, ainda que Heidegger não tenha sido citado explicitamente em escritos rahnerianos como o foram outros pensadores, a articulação entre antropologia e teologia com fundamentação na filosofia transcendental tem algo da ontologia fundamental heideggeriana: o encontro entre o ser e o homem que se assemelha ao movimento da auto-comunicação divina ao homem, concebido como “*Hörer des Wortes*”, por estar imbuído do transcendental.

Por sua vez, Rudolf Bultmann conheceu Martin Heidegger na Universidade de Marburgo durante o início da década de 1920, em que ambos lecionavam na Universidade, respectivamente teologia e filosofia. Os encontros nos corredores e na biblioteca da Universidade conduziram Heidegger a afirmar, em carta enviada a Jaspers, que o teólogo alemão protestante “não cheirava a mofo” (Borges-Duarte, 2011: 11). De sua parte, Bultmann também admitiu que sua teologia querigmática, sustentada pela perspectiva ontológico-hermenêutica, principalmente em seu programa de demitologização, não seria a mesma sem a filosofia de Heidegger (Bultmann, 1977: 565). Esse encontro foi importante para que o projeto de uma ontologia fundamental iniciasse explicitamente a sua trajetória na conferência *Der Begriff der Zeit* (Heidegger, 2004), ministrada por Heidegger, em 1924, aos estudantes de teologia que eram alunos de Bultmann.

Ao tomar consciência de meu projeto, Irene Borges-Duarte orientou-me a debruçar novamente sobre *Sein und Zeit*, para inferir sistematicamente a ontologia fundamental heideggeriana, prestando atenção nos conceitos de fenome-

nologia e hermenêutica, *Dasein*, *Sorge* – cuidado –, *Befindlichkeit* – que se referia aos estados de espírito –, existência em seus sentidos ontológico e ôntico, e, principalmente, a relação entre o ser e o ente. Nesse processo, a pensadora portuguesa me ajudou a compreender *Sein und Zeit* como uma ontologia fundamental, de cunho fenomenológico-hermenêutico, em que há uma analítica do *Dasein*, identificado com o ser do ser do ente ou propriamente com o homem em sua existência ontológica que se efetiva na onticidade da própria existência. Por isso, o *Dasein* é concebido como lançado no mundo, que é circundante e relacional, posto que nenhum *Dasein* humano se situa isolado no mundo. Por ser mundana, a situação do *Dasein* é histórica e, por conseguinte, imbuída de temporalidade e espacialidade. No tempo que se espacializa, o *Dasein* vive a autenticidade – *Eigentlichkeit* – e a inautenticidade – *Uneigentlichkeit* – de sua própria existência, cuja análise filosófica há de ser feita mediante um círculo hermenêutico que remete à compreensão e à interpretação, remetendo ao engajamento dinâmico, que inclui a pré-compreensão do *Dasein*, na própria circularidade, para então encontrar o sentido, que mesmo sendo expresso em proposições linguísticas, não se fecha em si mesmo, mas se abre à relacionalidade com outrem mundanamente. Disso resulta a relevância da categoria *Sorge* – cuidado –, que indica *Besorge* – atenção – e *Fürsorge* – solicitude para com a existência humana em seu aí, histórico e marcada pela historicidade do *humanum*.

Diante desse quadro da ontologia heideggeriana, a pensadora portuguesa apontou-me a necessidade de contextualizar *Sein und Zeit* na supracitada conferência de Heidegger aos estudantes de Bultmann, uma vez que ali estaria propriamente o esboço de sua ontologia fundamental. Nessa conferência, a despeito do público ter origem teológica, Heidegger assumiu a radicalidade filosófica ao mostrar que o tempo há de ser analisado à luz do *Dasein* compreendido como o ser do ente que está no mundo com outros humanos, ocupando-se do mundo em sua cotidianidade, desenvolvendo o cuidado como constitutivo do próprio *Dasein*. Por meio do cuidado, o *Dasein* atém-se a si mesmo, auto-compreende-se, autointerpreta-se e visualiza-se diante da morte, concebida simultaneamente como encerramento extremo de possibilidades e horizonte que possibilita movimentar-se na existencialidade humana. É aqui que Heidegger projeta o que se denomina de ontologia fenomenológico-hermenêutica à medida que, ao explicitar a preocupação e a ocupação do *Dasein*, evidencia o “como” – “*Wie*” – de seu cotidiano, que não acontece sem inquietação e consequente movimento antecipado de autointerpretação, que visualiza o porvir e retroage no passado, propiciando que o “como” da ocupação presente denote a decisão oriunda do cuidado, para que o *Dasein*, ainda que angustiado para tomar decisão, identifique-se com o tempo, evidenciando algo crucial da hermenêutica: que o *Dasein* é histórico e o sentido de sua existência se encontra na própria história.

A leitura desta conferência permitiu-me rememorar as teses fundamentais de *Sein und Zeit*, propiciando-me levantar a pergunta: se o problema do ser pode ser concebido como uma ontologia fenomenológico-hermenêutica – em que a transcendência é *ek-stática* – e não mais pela metafísica, então como pensar a teologia e a religião? Com esta pergunta em mente, Irene Borges-Duarte levou-me a três textos cruciais para a minha pesquisa, pelos quais alcancei outros textos.

O primeiro é o texto da conferência *Phänomenologie und Theologie*, proferida em Tübingen, no ano de 1927 – mesmo ano de publicação de *Sein und Zeit* –, e apresentada novamente em Marburgo, em 1928, com um anexo de 1964. A importância desse texto em minha investigação é que me lançava no núcleo do problema de minha pesquisa: a relação entre ontologia hermenêutica e teologia, pois a compreensão de Heidegger é que a filosofia se constitui como ciência ontológica, preocupada com a questão do ser, e a teologia como ciência ôntica, imbuída de um *positum*, que é concebido como a região do ente a ser investigado. E o *positum* da teologia é a fé no Cristo, que é o crucificado, recepcionado, desvendado e predicado pelo cristianismo, propiciando um movimento de apelo ao *Dasein* para que viva historicamente a sua existência na fé. Nesse ponto, Heidegger apresentava consonância com a teologia querigmático-existencial desenvolvida por Bultmann, para quem a palavra interpela à vivência da fé, mediante a fé, que é esteira que propicia a decisão que conduz à autenticidade da existência humana. Se a teologia tem epistemologicamente a fé como seu *positum*, consolidando-se como ciência ôntica, então a teologia é uma ciência da fé, que se desvela na fé e aponta a conduta do crente que há de viver a fé na história, como condição *sine qua non* para trazer à tona o caráter histórico da existência cristã do *Dasein* cristão. Nesse sentido, por se constituir com ciência da fé positivada, a teologia é concebida como histórica, sistemática e prática à medida que respectivamente interpreta a existência cristã na história, concebe o acontecimento cristão em seu conteúdo objetivo e no modo de ser específico, e se desdobra em homilética e catequese, que refletem a existência cristã em sua temporalidade (Heidegger, 1976: 45-78).

O segundo texto é intitulado *Phänomenologie des religiösen Lebens*, que é composto de um curso sobre mística medieval, preparado por Heidegger em 1918, e de duas outras lições, uma sobre o conceito de fenomenologia da religião e sua análise sobre a experiência religiosa em algumas cartas paulinas e outra sobre o livro X das *Confessiones* de Santo Agostinho, ministradas no período de 1920-1921 em Marburgo. É esta obra que se tornou a fonte principal de minha investigação ao passo que me deu condições de perceber que a ontologia fundamental de *Sein und Zeit* possui relação com a *faktische Lebenserfahrung*, presente nessa obra, efetivamente fenomenológica, que é a primeira entrada para a construção da obra de Heidegger, que provinha da tradição cristã – ele era

filho de sacristão católico, frequentou a formação jesuítica e almejou a cátedra de filosofia católica na segunda metade da década de 1910 – e tinha feito a experiência de contribuir com as pesquisas de fenomenologia oriundas de Edmund Husserl. Conforme se verá adiante, a religião é, nessas lições, experiência de vida fática, cuja relevância adquire o “como” – “Wie” – da fenomenologia, propiciando visualizar nas cartas paulinas a preocupação em “como” viver a fé cristã, inferir de Agostinho as tensões interiores em relação ao “como” possuir Deus para ser feliz e enxergar na mística medieval uma irracionalidade própria, que não é mera oposição à racionalidade, mas é “como” nova forma religiosa de experienciar a vida.

O terceiro conjunto de livros pertence a duas coletâneas e uma entrevista. A primeira coletânea é a do livro *Holzwege*, que foi traduzido em português pelo grupo do projeto “Heidegger em Português”, principalmente o texto intitulado “A palavra de Nietzsche ‘Deus morreu’”. A segunda coletânea intitula-se *Wegmarken*, que se constitui em um conjunto de textos referentes tanto à analítica existencial quanto a *Ereignis* e à história do ser, cujo destaque é o texto denominado *Briefe über den Humanismus*, considerado como uma síntese acerca do que Heidegger havia realizado e o que projetava a fazer. A entrevista é a que Heidegger concedeu ao jornal *Der Spiegel*, em 1966, e foi publicada somente após a sua morte, conforme o desejava o próprio Heidegger.

O quarto texto é intitulado *Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”*. Zur “Zweiten Hälfte von “*Sein und Zeit*”, de autoria de Wilhelm von Hermann, o último secretário de Heidegger e um dos responsáveis pela organização da coleção *Gesamtausgabe*, e tomado da tradução espanhola realizada pela própria Irene Borges-Duarte, que chamava von Hermann afetivamente de “mestre”. A importância desse livro se situa no assentamento contextual de *Sein und Zeit*, de dar-se conta de que há um processo no surgimento da ontologia fundamental, que foi publicada parcialmente, sem completar o projeto heideggeriano, em função de que o filósofo alemão disputava uma cadeira de Filosofia na Universidade de Friburgo e necessitava publicar cerca de 350 páginas para ser aceito. Como havia 380 páginas maduras que compunham as duas primeiras seções, então Heidegger optou por publicá-las oficialmente e, desse modo, possuir condições para ter acesso à supramencionada cadeira de Filosofia, vindo a utilizar a terceira seção da primeira parte de *Sein und Zeit* como um curso que leva o título de *Grundprobleme der Phänomenologie*. Ao analisar esse curso como seu objeto fundamental, Von Hermann evidencia a completude do projeto de *Sein und Zeit* em sua primeira parte, pois questões cruciais são desenvolvidas: a diferença ontológica entre ser e ente, a articulação fundamental no ser, a modificações do ser e a unidade de sua multiplicidade, o caráter de verdade do ser e a relação dos problemas fundamentais da fenomenologia com o pensar do *Ereignis*. Assim sendo, Von Hermann explicita o caráter nuclear de

Sein und Zeit na obra heideggeriana, mas a vitaliza com a história do ser presente na categoria *Ereignis*, em que o ser se dá ao homem.

Diante desse processo, eu compreendi que a vitalidade da obra heideggeriana não podia ser concebida sem a origem fenomenológica presente na *faktische Lebenserfahrung*, que possibilitou a formulação da fenomenologia hermenêutica da facticidade na análise da religião. Por isso, é esse primeiro momento, para superar o esquecimento do ser e recuperar a história do ser, que me interessou na análise da religião e da relação entre ontologia hermenêutica e teologia.

A religião como *faktische Lebenserfahrung*

Por estar concentrado na relação entre ontologia hermenêutica e teologia, iniciei a leitura da obra *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Heidegger, 1995) pela “Introdução”, que propicia conceber o que seja a fenomenologia da religião para Heidegger. É notável como o problema do esquecimento do ser pela metafísica está implícito à medida que o filósofo procura desconstruir os conceitos de proveniência abstrata, de sistemas fechados e isentos de experiência histórica, para levar a cabo um processo epistemológico que aponte a fenomenologia da religião como análise da experiência religiosa, compreendida como *faktische Lebenserfahrung*. Isso significa que a religião não há de ser compreendida necessariamente em sua institucionalização sistêmica, em suas formulações dogmáticas moralizantes, mas nas experiências que os seres humanos realizam na própria vida.

Para compreender essa tese, a leitura da obra supramencionada levou-me a duas outras obras de Heidegger, fundamentais ao exercício da fenomenologia hermenêutica da facticidade. A primeira é de 1922 e intitula-se *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1985), cuja versão que continha manuscritos na marginalia de cada página datilografada, Natorp entregou a Gadamer, que, por sua vez, considerou-a como a mais importante produção teórica de Heidegger. Justifica-se essa afirmação em função de que o filósofo alemão conceituou a filosofia como ontologia fenomenológica, cuja função é analisar a vida em sua facticidade experiencial. A segunda obra é de 1923 e possui o título de *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1982) e se constitui em uma síntese de sua fenomenologia da facticidade implementada pela perspectiva hermenêutica, que, por sua vez, é concebida como o modo unitário de ter acesso, questionar, abordar e explicar a facticidade.

Esses dois volumes sustentam o que já estava contido na supracitada “Introdução”, pois, ao ater-se à vida fática, a fenomenologia mergulha no conceito de experiência, que, tomada da palavra alemã *Erfahrung*, implica movimentar-se – aqui se deve prestar atenção no verbo *fahren* – ou respirar a própria

vida. Ao analisar fenomenologicamente a vida, constata-se a diversidade mundana, o que remete ao conceito tripartido de mundo: mundo de si – *Selbstwelt* –, mundo com os outros – *Mitwelt* – e mundo circundante – *Umwelt* –, possibilitando que, fenomenologicamente, a religião deve ser compreendida como uma experiência mundana, em que os mundos se relacionam e a facticidade vital experienciada propicia a hermenêutica fenomenológica. Resulta então que, ao analisar a religião, a fenomenologia hermenêutica da facticidade se preocupa em olhar para o histórico da experiência religiosa, que é propriamente o existir humano enquanto existir fático, em aplicar o “pelo que” originário, que é experimentado no conteúdo inferido, e o “como” originário, tanto no âmbito da referência – que é o “em que é experimentado” – quanto no da realização –, que é o no qual o sentido referencial é realizado.

A partir do assentamento do conceito heideggeriano de fenomenologia da religião em que se atém a *faktische Lebenserfahrung*, passei à leitura do texto sobre o livro X das *Confessiones* de Agostinho. Para isso, além de contar com o texto de Heidegger, contei com a tradução portuguesa da obra de Agostinho, que me fora sugerida por Irene Borges-Duarte, por se tratar de uma tradução feita com precisão epistêmica e hermenêutica. Além disso, as “Actas do Congresso Internacional: As Confissões de Santo Agostinho. 1600 anos depois: presença e actualidade” (2002) e os comentadores do pensador de Hipona me foram fundamentais à compreensão de que Heidegger se debruçou no livro X das *Confessiones* por identificar existência – enquanto existir fático da vida – e “via interior”, tão própria de Agostinho.

Tomando à luz da *faktische Lebenserfahrung*, Heidegger situou o livro X das *Confessiones*, no ano 400 d.C., como um livro escrito depois das confissões concebidas como narrações da vida – livros de I a IX – e da teologia da criação, em que a questão do tempo é desenvolvida como interação entre história e escatologia – livros XI a XIII –, propiciando que a reflexão no livro estudado se concentrasse no tempo presente. Nesse sentido, a estruturação analítica desenvolvida por Heidegger apresenta a experiência religiosa de Agostinho como constante busca da *beata vita* – a preocupação em “como” alcançar a *beata vita* já estava no horizonte de Agostinho desde o seu retiro de Cassiciaco, realizado em 386-387 d.C. –, cuja convicção de alcance está em Deus. No entanto, essa busca não se caracteriza por uma experiência desvinculada da história humana e do mundo circundante, pois o homem está situado historicamente e relaciona seu próprio mundo com o mundo dos outros. Por isso, Agostinho utiliza-se da categoria da memória para apresentar que sua vida não se reduz ao presente – agora –, mas se estende à retomada do passado e à antecipação do futuro. A memória se identifica com a vida, remete o homem aos seus afetos – *perturbationes animi* –, que se efetivam como *cupiditas*, *laetitia*, *metum et tristitia*, e possibilita desenvolver os sentimentos da alma, ater-se à imagem retida

e representada e penetrar em sua própria interioridade, para continuar a levar a cabo sua busca pela *beata vita*. Nessa busca aguçada, o homem mergulha em sua própria vida, vivenciando o *Timor* e o *desiderum*, a *prosperitas* e a *adversitas*.

Para que a busca da *beata vita* seja constante na vida humana, torna-se necessário que o *curare* seja apreendido pelo homem em sua existência. Nesse sentido, a análise remete ao *curare* enquanto propicia que o homem não fuja das tentações que constituem sua vida, a saber: a da carne, a dos olhos e a da soberba. As tentações não podem ser concebidas no âmbito do moralismo, mas da concupiscência, compreendida como desejo humano contínuo de concentração mundana e com poder de atração. Diante do desejo, o homem se confronta consigo mesmo, vive a tensão entre atender à força da atração e a renunciá-la em função do que lhe há de maior valor, a *beata vita*, o encontro com o buscado: Deus. Ao mergulhar em sua vida, o homem experimenta a facticidade da vida, decaindo e se ascendendo, acionando o *curare* como atenção, ocupação e preocupação com a facticidade da vida. Realça o existir humano em seu dinamismo de decadência e acesso, em que o homem toma decisões, caminha na vida e abre novos caminhos de sua própria existência. Ao *curare* a vida em sua facticidade, o homem efetua a experiência religiosa, encontra-se com Deus, que é o seu buscado, pois Deus não é para o homem um ente absoluto e supremo, inacessível. Ele é o outro encontrado à medida que esse mesmo homem mergulha na existência de sua vida, decaindo e ascendendo, assumindo sua história, tornando-a existencialmente real e efetiva, confrontando-se com as tentações e decidindo constantemente pela busca da *beata vita*.

Após a leitura dessa lição sobre Agostinho debrucei sobre a lição referente à mística e, por último, a que se refere à aplicação da fenomenologia à experiência religiosa paulina. O texto da mística medieval fora preparado por Heidegger em 1918 para ser ministrado como um conjunto de lições, que não foram efetivadas por circunstâncias próprias, mas inseridas como parte da sua obra de Fenomenologia da Religião, publicada na coleção *Gesamtausgabe*.

O objeto fundamental da análise é a mística iluminada pela *faktische Lebenserfahrung*, pela qual o filósofo conduz a experiência religiosa ao seu caráter histórico, tornando possível compreender a genuína consciência pura denotativa da experiência do encontro do homem com Deus. A experiência mística é, então, a vivência religiosa do desprendimento que culmina no estabelecimento de uma relação profundamente afetiva do homem com Deus, cuja motivação é a preparação da *fides* e a realização efetiva da *humilitas* pelo próprio desprendimento, propiciando um mundo próprio de experiências interiores, em que a compreensão teológica está vinculada à experiência religiosa. O “irracional” da mística, enquanto vivência religiosa, não é sinônimo de ausência de razão ou de contraposição à ciência moderna, mas sua constituição tomada pelo silêncio, pela veneração e pela admiração das maravilhas rea-

lizadas por Deus. A experiência mística coloca o homem em um movimento de interiorização, de ver a si mesmo diante de Deus, para efetivar um diálogo, em que muito mais do que falar, escuta, e muito mais do que se mostrar, admira e contempla. Dessa experiência, decorre o conhecimento da divindade, que possui marcas afetivas, que unem sentimento e intuição, conduz à fé religiosa em sua condição de vivência ou, propriamente, de experiência fática de vida. Trata-se de uma experiência de encontro com o *sacro*, como uma experiência originária, histórica e própria, constituindo-se em mística por sua “irracionalidade” enquanto experiência singular do sujeito ou do grupo envolvido na experiência.

O interesse de Heidegger por cartas paulinas está motivado em trazer à tona o “como” essas comunidades viveram a fé cristã, evidenciando a facticidade de vida na experiência religiosa. O resultado foi que Heidegger não desenvolveu qualquer âmbito de uma análise exegética e teológica, mas concentrou-se na análise fenomenológico-hermenêutica da facticidade, colocando o mundo próprio de Paulo na relação com o mundo circundante e com o mundo próprio das comunidades de fé. Essas comunidades estão situadas no âmbito do helenismo consolidado e do judaísmo helenizado, inferindo delas tanto o paganismo quanto o judaísmo de caráter messiânico. O próprio Paulo é herdeiro desse contexto, uma vez que possuía formação rabínica, cidadania romana por parte de pai, tendo bom conhecimento das culturas judaica, helênica e romana. A novidade que toma conta da vida de Paulo é a fé em Cristo, recebida de uma experiência religiosa própria que lhe fez encontrar-se com “o Senhor”. Essa novidade é tão fundamental para Paulo que ele mesmo se vê na missão de pregar essa notícia, denominada boa-nova – evangelho – aos membros das comunidades. O anúncio do evangelho é realizado em consonância com o contexto de vida fática e as questões temáticas específicas de cada comunidade – como, por exemplo, a doutrina da justificação na carta aos romanos, a parusia nas cartas aos tessalonicenses, a liberdade na carta aos gálatas – com um elemento comum: o tempo de viver a fé. Nesse sentido, o tempo de vivência da fé não se confunde com cronologia da vida, mas se identifica com a *kairologia* da própria vivência, assumindo também conotação escatológica, possibilitando a concepção de vida eterna, trazida por Cristo e prometida a todos os que assumirem a fé n’Ele. Por isso, é justificável a preocupação de Paulo em toda a sua pregação com o “como” viver a fé, objetivando a experiência da vivência da vida nova em Cristo.

Ainda que a ordem da análise não seja a mesma da ordem do livro, importa perceber a conexão entre as lições, efetuada mediante a centralidade da *faktische Lebenserfahrung*, que propicia que a religião seja a experiência que o homem faz do que se denomina de Deus. Essa experiência não é abrupta, nem mágica, mas histórica e efetivada na facticidade da vida, que é o próprio existir

humano enquanto é experiência que o homem faz em sua própria vida. Desse modo, o “como” da fenomenologia e a hermenêutica, que é o modo como se aborda e se questiona a própria existência humana, conjugam e tornam-se fundamentais para a análise da religião como experiência de vida fática.

Para terminar na “abertura do aberto”: “só há um deus que salva”

Conforme havia exposto anteriormente, ter tomado *Sein und Zeit* como ponto de partida para investigar a articulação entre ontologia hermenêutica e teologia, conduziu-me não somente à retroação hermenêutica, que me possibilitou o acesso à análise da religião como *faktische Lebenserfahrung*, mas também a dar o salto que me propiciou mergulhar na *Ereignis*, permitindo-me analisar a religião do *sacro* ou, propriamente, do divino. Nesse sentido, além de me conceder os textos de *Holzwege* e *Wegmarken*, Irene Borges-Duarte me presenteou com a sua tradução acerca da entrevista concedida por Heidegger ao jornal alemão *Der Spiegel*, intitulada “Já só um Deus nos pode ainda salvar”, que se constitui em síntese do que Heidegger denomina de um “outro pensar” ou “pensar meditativo”.

Esses textos trazem à tona uma “virada” – *Kehre* –, em que se passa do *curare* e *Dasein* – em que me foi aberta a possibilidade de analisar respectivamente religião como experiência fática de vida e como autenticidade da existência – para a *Ereignis*, que é o acontecimento em que o ser se dá ao homem, que o acolhe na linguagem – “casa do ser” –, sendo o homem o “pastor do ser”. Heidegger associou a sentença nietzschiana da “morte de Deus” com o seu projeto de “superação da metafísica” ou, propriamente, de recuperação da metafísica para realizar a história do ser. Nesse sentido, o Deus que morreu em Nietzsche é o Deus da metafísica, concebido como ontoteologia, em que o ser é esquecido para emergir o ente, especialmente o ente supremo. Busca-se recuperar o “deus derradeiro” ou, precisamente, o “deus divino”, o *sacro*, passível de ser visto na transcendência do ser, que ultrapassa fronteiras por sua historicidade e pela elevação traduzida e interpretada poeticamente. A busca desse “deus que salva” se efetiva no pensamento que o próprio Heidegger designa como “outro pensar”, emergente em articulação com a poesia, distinguindo-se da metafísica que se estabeleceu como tradição ocidental.

Desde a década de 1930, Heidegger preocupou-se com a técnica, que poderia ameaçar a existência humana. Por conseguinte, pôs a pensar a técnica, em sua essência, que ele denominou de composição – *Ge-stell* – que significa que o homem é situado, solicitado e provocado por um poder – *Macht* – que ele próprio não domina (Heidegger, 1989: 122). Esse “outro pensar”, que não é a filosofia configurada em sua desintegração em “ciências particulares” nem na cibernética, mas um pensar que se põe a pensar o impensado oriundo da

técnica moderna e, principalmente, “os tempos que não de vir”, colocando-se como uma atividade de diálogo com o destino do mundo. Por isso, esse “outro pensar” exige silêncio, atitude de escuta e apropriação da poesia – especialmente a desenvolvida por Hölderlin, considerado por Heidegger como o poeta que indica o futuro e que aguarda o deus – para que se desperte em atitude diante do divino, experimentando a sua ausência e aguardando a sua presença (Borges-Duarte, 2014: 18-21).

Esse “outro pensar” não é um pensar abrupto e desvinculado da ontologia hermenêutica e da fenomenologia hermenêutica da facticidade, pois a constituição decorre de um processo filosófico de pôr-se a pensar o ser, que foi esquecido pela metafísica, que se lembrou de desenvolver a história do ente, principalmente do ente supremo. Para que esse “outro pensar” surgisse como um pensamento meditativo e poético, que se mostra como atitude que põe em vigência a relação do ser com o homem, tornou-se necessário fazer um percurso que partisse fenomenologicamente da experiência fática de vida, exaltasse o *curare* do *humanum* e assumisse uma ontologia hermenêutica, que propicia pensar o ser desde a existência do *Dasein* em seu cotidiano e desemboca no encontro entre o ser e homem. Nesse encontro, o ente supremo cede seu espaço para o “deus divino” – diria Irene em uma de nossas reuniões acadêmicas –, que ultrapassa formalismos institucionais, dogmáticos e moralizantes, para estar com o homem em sua existência ou, propriamente, na “abertura do aberto” – *aletheia* –, em que desabrocha “a fragilidade ôntica do vínculo ontológico que liga e define o homem e o ser” (Borges-Duarte, 2014: 36).

Enfim, fazer um percurso para pensar seja a teologia, seja a religião, seja a própria vida humana, é abrir-se para o diálogo, estando em silêncio para escutar a “outridade” do pensamento que advém com o encontro do ser com o homem, que acontece na história, propicia a linguagem, que, por mais filosófico-teológica que seja, tem as marcas do afeto de quem se colocou para ajudar a pensar. É essa ajuda que obtive de Irene Borges-Duarte para fazer o meu percurso, a teologia passa a ser honrada como *scientia Dei* (Gonçalves, 2020) à medida que se abre, apropriando-se da história sem enclausurá-la em expressões e sem julgá-la com conceitos dogmatistas e fechados. Uma teologia que surge se situando hermeneuticamente na história do homem e do mundo possui esfera sapiencial, pois põe-se a pensar Deus, em movimento de revelação e fé, colocando-se em silêncio para escutar, pôr-se a falar com linguagem apropriada em que seu ser – que é do divino ou, mais especificamente, de Deus – encontrada na morada para estar face a face com o *humanum*. Algo similar se aplica à religião à medida que todo esse processo investigativo, que continua ainda nos dias atuais, explicita a religião como experiência religiosa, de encontro do homem com Deus, que é a *beata vita*, vivida na intensidade da própria vida, experimentada pelo homem. Por tudo

isso, a minha atitude, ao terminar este texto, é de gratidão a Irene, nossa homenageada, pela generosidade de ter-me colocado no movimento do pensar, que se põe a servir o *novum* que propicia conceber tudo o que envolve o *humanum* com o *divinum*, cuja experiência é de *afectiones*.

Paulo Sérgio Lopes Gonçalves é Doutor em Teologia pela PUG (Roma, Itália), Pós-doutor em Filosofia pela EU (Évora, Portugal) e Pós-doutor em Teologia pela FAJE (Belo Horizonte, Brasil). É docente-pesquisador do Programa de Pós-graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião e dos cursos de Teologia e Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (SP).

Referências Bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. Apresentação, in GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Ontologia Hermenêutica e Teologia*. Aparecida: Santuário, 2011, p.11-13.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa. Documenta, 2014.
- BORGES-DUARTE, Irene. Introducción a la presente edición. In: VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm. *La segunda mitad de Ser y Tiempo*. Sobre Los Problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger. Madrid: Trotta, 1997, p. 9-24.
- BULTMANN, Rudolf. *Credere e Comprendere*. Brescia: Queriniana, 1977.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A experiência religiosa à luz da fenomenologia hermenêutica. In IDEM (org.). *Um olhar filosófico sobre a Religião*. Aparecida: IDÉIAS & LETRAS, 2012a, p. 77- 112.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. A religião à luz da fenomenologia heideggeriana. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 10, n. 26, 2012b, p. 566-583.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Identidade e Sabedoria. A reflexão teológica como *Veritatis Gaudium*. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. XXVIII, n. 95, 2020, p. 88-113.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. *Ontologia Hermenêutica e Teologia*. Aparecida: Santuário, 2011.
- GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes. Qual é o *locus* de Deus: no túmulo ou no homem? A religião à luz da fenomenologia ou ontologia heideggeriana. *Numen: revista de estudos da religião*, Juiz de Fora, v. 17, n. 2, 2014, p. 223-250.
- HEIDEGGER, Martin. “Já só um Deus nos pode ainda salvar”. *Filosofia*, Lisboa, v. VIII, 1989, p. 109-134.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 1975.
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Ontologie. Hermenutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologie des Religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- PÖGGELER, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- ROBINSON, James M.; COBB, John B. Jr. (orgs.) *Der spätere Heidegger um die Theologie*. Stuttgart: Zwingli Verlag Zürich, 1964.
- VOLKMANN-SCHLUCK, Karl-Heinz. *Die Philosophie Martin Heideggers*. Eine Einführung in sei Denken. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann GmbH, 1996.
- VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm. *La segund mitad de Ser y Tiempo*. Sobre Los Problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger. Madrid: Trotta, 1997.

Mística, Poesia e Cuidado

Ceci M. C. B. Mariani

Para Irene Borges-Duarte em agradecimento por ter me inspirado a relacionar mística, poesia e cuidado e por ter me apresentado a poesia de Sophia de Mello Breyner Andresen.

*De todos os cantos do mundo
Amo com um amor mais forte e mais profundo?
Aquele praia extasiada e nua,
Onde me uni ao mar, ao vento e à lua.
Cheiro a terra as árvores e o vento
Que a primavera enche de perfumes
Mas neles só quero e só procuro
A selvagem exaltação das ondas
Subindo para os astros como um grito puro.
(Andresen, 2015: 65).*

No poema *Mar* (Andresen, 2015: 65), Sophia de Mello Breyner Andresen confessa seu amor à terra, e lança um grito: selvagem exaltação do mar com o qual experimenta uma intimidade profunda. Suas evocações poéticas, fruto de um olhar que está sempre a pousar sobre as coisas, refletem admiração e êxtase reverente diante da eternidade das paisagens, da imensidão do mar: “Planície infinita que ninguém habita” (Andresen, 2015: 95). A poesia de Sophia nasce da contemplação. Na concretude do real, anuncia em versos, o Mistério inominável, “perfeição, pureza e harmonia” presente na profundidade do mundo:

*Ir beber-te num navio de altos mastros
No mar alto
Ó grande noite alucinada e pura
Brilhante e escura, bordada de astros.
Para ti sobe a minha inquietação e sobressalto,
O meu caos, desilusão e agonia,
Pois trazes nos teus dedos
A sombra, o silêncio e os segredos,
A perfeição, a pureza e a harmonia.
(Andresen, 2015: 77)*

Mística, poesia e cuidado se encontram entrelaçados nos versos desta poeta que nos convida a refletir sobre esta relação.

Mística e poesia

Na leitura do encontro entre a tradição filosófica grega e o cristianismo, Maria Zambrano (2012), demonstra que a poesia é mística. Depositária do amor, e sob a mediação da beleza, a poesia opera a ressurreição da carne, a sua transformação espiritual. Diferente do filósofo que visa a salvação da alma através da ascese racional, o poeta vive segundo a carne, dentro dela. Sente a angústia da carne, lamenta a realidade que escapa. (Posição 726) Chora diante da dor, do prazer e do amor, pois o amor, enquanto coisa da carne é dor, almeja a unidade, mas vive na dispersão. (Posição 726). O poeta sente a angústia da carne mas não procura aniquilá-la, é humilde e reverente com o que encontra diante de si, a vida e seus mistérios.

Entretanto, vivendo segundo a carne, dentro dela, o poeta entra no seu interior, e se fazendo dono de seus segredos, e ao fazê-la transparente, a espiritualiza (Zambrano, 2012: posição 741). A poesia é a luta com a carne desde o pecado até a caridade. No âmbito do cristianismo que acolhe a dinâmica da ascese mística proposta por Platão para a divinização da alma, a poesia eleva o desejo da carne, ao amor:

Poesia é, sim, luta com a carne, trato e comercio com ela, que desde o pecado – “a loucura do corpo” – leva à caridade. Caridade, amor à carne própria e à alheia. Caridade que não pode resolver-se a romper os laços que unem o homem com todo o vivo, companheiro de origem e criação.

Porque ao pecado da carne segue a graça da carne: a caridade. (Zambrano, 2012: posição 748)⁽¹⁾

Pecado e caridade não frutos do cristianismo, mas já estão indicados em diálogos de Platão. Querendo salvar o amor que nasce da carne, ele procura integrá-lo na dialética, propõe a ascese do amor através da beleza. Platão realiza a generalização do sensível:

O sensível era contrário e rebelde à unidade, unidade em que, uma vez encontrada, participam todas as coisas que antes vimos dispersas, cada uma vivendo por si. Pela beleza se conquistou a unidade. O mundo sensível encontrou sua salvação, mas mais todavia, o amor à beleza sensível, o amor nascido na dispersão da carne. (Zambrano, 2012: posição 792)

Sob a mediação da beleza, a única essência que se oferece à vista, o amor nascido da obscuridade, do desejo da carne, alcança a luz. Da busca da essência da beleza a partir da contemplação da realidade material se ascende ao divino, imortal, eterno. O amor salvo pela beleza será o ímpeto irracional

(1) Os extratos da obra de Maria Zambrano são citados com tradução nossa.

que leva ao divino. O amor é impulso místico que conduz ao Mistério. A beleza que arrebatava indica uma Presença, remete a uma realidade total e abrangente passível de ser percebida como princípio e fundamento de todas as coisas. A poesia que estava mergulhada na carne, convertida em contemplação pela beleza que arrebatava o olhar, salva o amor à materialidade do mundo através de uma ascese que implica o desprendimento, soube interpretar sua própria condenação, com mais força que o pensamento, soube tirar sua virtude de sua fraqueza, sua existência de sua contradição, ao seu pecado seguiu-se a graça, demonstra Zambrano (2012: posição 850).

A poesia no ocidente cristão pré-moderno se abrigou sob a concepção platônica de amor. Canta a unidade com o Mistério que o amor promove, e também, ao mesmo tempo, sofre a ausência do desejado porque a presença do amor não é possível. À diferença do desejo que pela posse aniquila o desejado, no amor subsiste o objeto, que em seu Mistério, é inalcançável, ao menos nessa vida finita. A unidade do amor precisa da morte para seu cumprimento. O amor para se realizar deve desprender-se da vida e também converter-se para uma nova relação com o mundo na liberdade. Ao pecado da carne, o desejo, se segue o amor incondicional, a caridade. Isso aparece claramente na poesia dos trovadores e também dos místicos. Como se vê, os traços essenciais distinguidos por Velasco em sua estruturação da experiência mística corresponde aos elementos apontados por Zambrano para estabelecer a relação entre poesia e mística: (1) é uma experiência subjetiva que afeta o humano como um todo e tem lugar no centro da pessoa; (2) é vivida de forma insuperavelmente obscura e sumamente certa; (3) é uma experiência passiva, recebida como dom; (4) tem caráter extático, supõe descentramento; (5) impõe uma forma específica de uso das faculdades: a razão não atua explicando, compreendendo, mas escutando e a vontade não intervém dominando, mas fazendo-se disponível e acolhendo; (6) impõe nesse sentido uma nova forma de ser que não se opera com base em possuir ou dominar, mas na disposição para entregar-se e acolher, é uma experiência que tem caráter oblativo. (Velasco, 1994: 79).

A contemplação poética, podemos inferir da reflexão de Maria Zambrano, é atividade de pousar os olhos sobre a realidade concreta e acolhê-la como é, penetrar em sua profundidade e enunciar a beleza do Mistério que está no fundamento de todas as coisas. A contemplação poética, como vemos na poesia de Sophia, inspira o amor ao mundo e motiva uma relação de cuidado.

O cuidado: modo humano de ser no mundo

O cuidado é uma categoria que desde os anos 80 do século XX tem ganhado destaque no mundo da filosofia, das ciências da vida e também na teologia. Irene Borges-Duarte em artigo voltado para o apoio à ideia de uma

democracia do cuidado segundo Maria de Lourdes Pintasilgo, importante liderança política feminina portuguesa, expõe com maestria, a partir de Heidegger, a compreensão de cuidado que não é apenas uma via teórica ou prática, mas uma dinâmica ontológica. Como ser do *Dasein*, ela expõe, o cuidado é simultaneamente âmbito de *abertura* ontológica (ou ‘aí’ do ser), exercício *de ser* (em que o ser se dá, guarda e aguarda) e *vínculo* estrutural (que se manifesta fenomenologicamente como temporalidade)”. O cuidado (*Sorge*) é fundamentação do fenômeno humano essencial de constituir-se a partir do estar com outrem no mundo. O cuidado como ser do *Dasein*, é *Selbest*, “alguém que se sabe e se sente o Mesmo – o que implica a experiência, consciente ou tácita, da diferença entre si e um/os Outros(s) – no seu ser e estar com outrem no mundo, em que reside, à beira de tudo quanto aí lhe vem ao encontro de que cuida... ou descuida, ao fazer pela própria vida”. (Borges-Duarte, 2010: 116)

A categoria do cuidado, retoma esta autora em obra recentemente publicada, introduz na história, pela primeira vez, a consideração da responsabilidade.

O cuidado como forma de ser dos humanos abre-nos a porta (1) ao assumir da nossa responsabilidade ante nós próprios, como tais humanos, e ante tudo o que não é humano e de que os humanos se assenhorearam ou pensam assenhorear-se; (2) à aceitação da nossa finitude – temporal, mas também anímica e física -, e, portanto, do frágil alcance do nosso saber e poder; e (3) à experiência da nossa vulnerabilidade individual e colectiva – e, portanto, relativa à nossa responsabilidade e à nossa consciência de finitude. (Borges-Duarte, 2021: 19)

Resgatando o percurso do termo cuidado por meio de análise etimológica a partir de Heidegger, chega-se à hipótese, propõe essa autora, de que a compreensão da realidade humana pela via do cuidado e do cuidar reúne o “*pensar atento e comovido em outrem ou em si mesmo*, esforçando-se por ajudar a que a vida continue em sanidade”, e o “*sentir a inquieta moléstia* de advertir que esse viver quotidiano pode, de algum modo estar em perigo” (Borges-Duarte, 2021: 29). Aprofundando a reflexão por meio da exposição sobre a relação entre cuidado e intencionalidade – salto fenomenológico à existência que considera ser fruto do aprofundamento na noção husserliana de intencionalidade por Heidegger – esclarece que cuidado é “projecção de temores e desejos e molesto padecimento pelo vivido e por viver, mas também escuta do íntimo apelo da consciência e aceitação de si-mesmo na decisão de autenticidade’ (Borges-Duarte, 2021: 34).

Cuidado é modo-de-ser, estrutura que se revela e se traduz na existência fática de várias maneiras. A primeira maneira é o “estar ocupado com” no âmbito da vivência cotidiana, atenção cuidadosa mas pragmática com a própria vida e com a dos que estão próximos. No âmbito desta modalidade, esclarece, Borges-Duarte (2021), se distingue a atenção aos outros *Dasein*, isto

é, o ocupar-se de outrem de forma solícita, pois, para Heidegger, o cuidado, compreendido no sentido ontológico fundamental, não se distingue do amor. “Cuidar” é “compreender o ser” e compreender é “amar”. Daí, se infere que “*não há compreensão que não seja afectivamente orientada*” e que cuidar é “sempre cuidar do futuro”: “A construção-projecção de sentido, que faz mundo pertencendo ao mundo, é um abrir de possibilidades, um poder ser.” (Borges-Duarte, 2021: 38). Outra modalidade do cuidar enquanto gostar, é *poder escutar* o outro, pressentir o perigo, experimentar a angústia e “ter cuidado”, isto é, responder com responsabilidade ao desafio do ser, no seu aparecer e ocultar-se. Conduzidas por Cuidado, inclinação (em sua forma passional que significa apego a um ser humano ou a uma coisa) e pulsão (força que urge e empurra da direção de algo ou alguém), fenômenos que põem em risco a liberdade, se convertem, ao contrário, em elementos que possibilitam ao humano ser livre permitindo que os outros também sejam e com isso se abra ao novo:

Compreender (amando) o ser, em todas as suas manifestações, significa ser livre, deixando que o ser aceda a mostrar-se livremente e que os outros humanos o sejam também. Não que ajam compulsivamente, imersos nas suas decadentes rotinas individuais ou colectivas, mas que possam ser propriamente *aí-do-ser*, âmbito de abertura ao *novum*. (Borges-Duarte, 2021: 40)

O cuidado, entretanto, é o modo-de-ser que foi sufocado pela cultura tecno-científica imposta pela modernidade e relegado a um lugar marginal, avalia Borges-Duarte (2021), o das práticas cotidianas íntimas ou profissionais, sobretudo femininas e ao âmbito da espiritualidade, também marginal. À diferença do modo-de-ser trabalho, que é o modo-de-ser humano do mundo ordenado pela racionalidade, o modo-de-ser cuidado privilegia a corporeidade, leva a uma concepção da realidade como um todo orgânico, diverso e sempre incluyente, onde tudo encontra-se interligado numa rede de relações. Não vê a natureza como objeto, não estabelece com ela uma relação de dominação, mas uma relação de parceria. Ao contrário do modo-de-ser-trabalho fundado no distanciamento objetivo, o cuidado supõe proximidade, sintonia, acolhimento. Para Leonardo Boff (2005), o modo-de-ser cuidado, associado simbolicamente ao feminino, foi sufocado pela “ditadura do trabalho” imposta pela revolução industrial.

O cuidado: da ontologia à espiritualidade

No contexto da compreensão do cuidado como elemento estrutural do fenômeno humano essencial, se situa a espiritualidade do cuidado. O cuidado como modo-de-ser promove a abertura ao outro e ao futuro. Supõe escuta e acolhimento do mundo à beira do qual se está: hospitalidade. A espiritua-

lidade do cuidado está fundada nesta ontologia, pois, é na atenção ao mundo e ao outro, no enfrentamento dos desafios do tempo, que se pode perceber outra dimensão da realidade, afirma Leonardo Boff (1999: 131), que se “é capaz de captar a profundidade que se re-vela e vela em todas as coisas e consegue entrever a referência de tudo com a Última Realidade”.

Sophia entendia a poesia como busca de uma unidade primordial com a natureza na liberdade, que inclui a relação com os outros homens, um projeto de inteireza. Sua poesia é fruto da contemplação do mundo, do mar, do jardim, do luar. Ela ama a solidão da noite no jardim, sua sombra e seu silêncio, sua harmonia perfeita:

*Atravessei o jardim solitário e sem lua,
Correndo ao vento pelos caminhos fora,
para tentar como outrora
Unir a minha vida à tua,
Ó grande noite solitária e sonhadora.
[...]
Docemente a sonhar entre a folhagem
A noite solitária e pura
Continuou distante e inatingível
Sem me deixar penetrar no seu segredo.
Eu senti quebrar-se, cair desfeita,
A minha ânsia carregada de impossível,
Contra a sua harmonia perfeita.
(Andresen, 2015: 67-68).*

Na concretude do real, anuncia em versos o Mistério inominável, “perfeição, pureza e harmonia” presentes na profundidade do mundo:

*Ir beber-te num navio de altos mastros
No mar alto
Ó grande noite alucinada e pura
Brilhante e escura, bordada de astros.
Para ti sobe a minha inquietação e sobressalto,
O meu caos, desilusão e agonia,
Pois trazes nos teus dedos
A sombra, o silêncio e os segredos,
A perfeição, a pureza e a harmonia.
(Andresen, 2015: 77).*

O pressuposto de uma espiritualidade do cuidado, afirma Boff (1999), é a atitude reverente diante do mundo. A recuperação do assombro e venera-

ção diante da harmonia e da beleza do universo que, apesar de todo o avanço científico, continua a ser Mistério. Antes que a consciência crítica em relação à crise ambiental se impusesse, as poesias de Sophia datadas de meados do século XX, já inspiravam a sensibilidade ecológica própria de uma espiritualidade do cuidado de viés místico⁽²⁾.

Do assombro e veneração em face do universo, deriva uma forma de falar de Deus como mistério cujo nome não pode ser manipulado, que está em tudo e não está em nada, que não pode ser nomeado, apenas intuído no olhar daqueles que Ele escolheu, própria da mística. O poema *Sinal de Ti* é um belo exemplo:

*A presença dos céus não é a Tua,
Embora o vento venha não sei donde.
Os oceanos não dizem que os criaste,
Nem deixas o Teu rasto nos caminhos.
Só o olhar daqueles que escolheste
Nos dá o Teu sinal entre os fantasmas.*
(Andresen, 2015: 116-117)

Nesse poema, vemos o anúncio de uma Presença oferecida ao olhar dos escolhidos para anunciá-la, mas que permanece velada aguardando o consentimento livre para o acolhimento da revelação. Em estilo de oração, a poeta expressa, no poema a seguir, essa sua consciência da presença do “Senhor” no mundo, percepção que ela quis adiar (ou não quis explicitar) para poder ver o mundo em si:

*Senhor sempre te adiei
Embora sempre soubesse que me via
Quis ver o mundo em si e não em ti
E embora nunca te negasse te apartei.*
(Andresen, 2015: 805).

Uma espiritualidade do cuidado é integradora, conduz à fonte. A partir do paradigma do cuidado, Leonardo Boff define a espiritualidade como caminho de encontro com o Espírito: “Espírito é a capacidade de identificar o fio condutor que por tudo penetra e tudo interconecta, chamando-se de mil nomes, como Energia suprema, Espírito infinito, Fonte originária de todo ser ou simplesmente Deus”. (Boff, 2000: 99). No poema *As fontes*, encontramos esse movimento de ascese poética amorosa que, sem desprezar da vida no mundo,

(2) Sobre a dimensão mística da obra poética de Sophia de Mello Breyner Andresen, conferir em: MARIANI, C.M.C.B., *Das fontes ao anseio de justiça: Contemplação poética e mística em Sophia de Mello Breyner Andresen*. Estudos de Religião, v.34, n. 3, 2020, p.65-85.

num exercício de desprendimento, coloca em seu horizonte a plenitude como meta, busca o cumprimento de si no encontro com a Fonte que é o Real, horizonte vislumbrado “em cada hora e na face incompleta do amor”:

Um dia quebrarei todas as pontes
Que ligam todo o meu ser, vivo e total,
À agitação do mundo irreal,
E calma subirei às fontes.
Irei até as fontes onde mora
A plenitude, o límpido esplendor
Que me foi prometido em casa hora,
E na face incompleta do amor.
Irei beber a luz e o amanhecer
Irei beber a voz dessa promessa
Que às vezes como um voo me atravessa,
E nela cumprirei todo o meu ser.
(Andresen, 2015: 106)

A contemplação poética da natureza implica também, para Sophia, a busca pela justiça. Possui, portanto, uma dimensão política.

Mística, poesia e cuidado: o exercício da responsabilidade

Colocando-se em crítica à concepção de cuidado enquanto “*progresso da sociedade do bem-estar*” própria da sociedade industrial que se exerce segundo a via tecnológico-pragmática em que o cuidar significa a oferta de assistência ao desamparo da população pelo poder público, a relação entre cuidado, ética e política, sob a referência da perspectiva ontológica de Heidegger, supõe transformação, isto é, “construção de um espaço público em que seja possível a realização – efectiva e sem utopias – de um mundo cuidado e do cuidar” (Borges-Duarte, 2021: 41). O cuidado, neste sentido, “consistiria no exercício da atenção enquanto abertura ao ser, sob as suas diferentes formas, induzido politicamente pela via formativa da educação”. (*Ibidem*: 41) O cuidado, afirma Irene Borges-Duarte, refletindo sobre o pensamento e prática de Maria de Lourdes Pintasilgo, é o exercício da responsabilidade em vista de um projeto futuro.

O extrato a seguir da poeta portuguesa, lido no I Congresso de Escritores Portugueses em 10 de maio de 1975, um ano após a conhecida Revolução dos Cravos, publicado no livro *O nome das coisas* de 1977, mostra que de sua relação contemplativa com o mundo brota uma compreensão de justiça que abriga em seu bojo o modo-de-ser cuidado:

Pois a poesia busca o verdadeiro estar do homem na terra e não pode por isso alheiar-se dessa forma do estar na terra que a política é. Assim como busca a relação verdadeira do homem com a árvore ou com o rio, o poeta busca a relação verdadeira com os outros homens. Isso o obriga a buscar o que é justo, isto o implica naquela busca de justiça que a política é. (Andresen, 1977: 77)

Desde o primeiro livro Poesia, já se havia anunciado em sua obra a convicção de que a poesia tem uma vocação transformadora e que inspira a atuação política, uma ação simbolizada pelas mãos que nunca ficam vazias, pois sempre tem algo a oferecer na busca da harmonia que está na fonte do ser.

O seu olhar contemplativo, profético em relação ao seu tempo, consegue ver a beleza do mistério no fundamento da realidade concreta. Mistério insondável que pede reverência. Traduzido em poema, a contemplação reclama que se devolva ao mundo a harmonia, inspira, podemos dizer, uma ética do cuidado.

Na sua poesia a contemplação do mundo motiva a busca pela justiça. No livro “O nome das coisas” (1977), livro que reúne poemas situados entre 1972-1976, destacamos a poesia intitulada “Forma Justa”:

Sei que seria possível construir o mundo justo
As cidades poderiam ser claras e lavadas
Pelo canto dos espaços e das fontes
O céu o mar e a terra estão prontos
A saciar a nossa fome do terrestre
A terra onde estamos — se ninguém atraísse — própria
Cada dia a cada um a liberdade e o reino
— Na concha na flor no homem e no fruto
Se nada adoecer a própria forma é justa
E no todo se integra como palavra em verso
Sei que seria possível construir a forma justa
De uma cidade humana que fosse
Fiel à perfeição do universo

Por isso recomeço sem cessar a partir da página em branco
E este é meu ofício de poeta para a reconstrução do mundo.
(Andresen, 2015: 710)

Nesta poesia, a poeta afirma o anseio de um mundo justo, inspirado na contemplação da harmonia do universo. Sonha com a cidade humana construída segundo a “forma justa”, “fiel à perfeição do universo”. Reafirma a sua contribuição de poeta na reconstrução do mundo.

Considerações finais

A noção de cuidado assumida em perspectiva ontológica é, de fato, como afirma Irene Borges-Duarte (2022), muito fecunda. No âmbito da filosofia, possibilitou desdobramentos importantes no campo da ética e da política.

Para o diálogo entre teologia e literatura no contexto de uma abordagem teopoética, é ainda um desafio. Este foi um primeiro ensaio, um exercício de diálogo sob a inspiração dos poemas de Sophia de Mello Breyner Andresen, uma poeta cujo olhar contemplativo pousado no mundo, capta o Mistério e convida ao cuidado.

Ceci M. C. B. Mariani PUC/Campinas.

Referências bibliográficas

- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *Obra poética*. Porto: Assírio & Alvin, 2015.
- ANDRESEN, Sophia de Mello Breyner. *O nome das coisas*. Lisboa: Moraes Editores, 1977.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Cuidado e afetividade: em Heidegger e a análise existencial fenomenológica*. Lisboa: Editora Documenta, 2021.
- BORGES-DUARTE, Irene. A Fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex-Aequo* (Coimbra), 21 (2010), p. 115-131.
- BOFF, Leonardo. O cuidado essencial: princípio de um novo ethos. *Inclusão Social*, Brasília, v. 1, n. 1, out./mar., 2005, p. 28-35.
- BOFF, Leonardo. *Ética da Vida*. Brasília: Letra Viva, 1999.
- BOFF, Leonardo. *Depois de 500 anos, que Brasil queremos?*. São Petrópolis, Vozes, 2000, p. 99.
- MARIANI, Ceci Maria Costa Batista. Das fontes ao anseio de justiça: Contemplação poética e mística em Sophia de Mello Breyner Andresen. *Estudos de Religião*, v.34, n. 3, 2020, p.65-85.
- VELASCO, Juan Martins (Org.). *La experiencia mística: estudio interdisciplinar*. Madrid: Ed. Trotta, 2004
- ZAMBRANO, Maria. *Filosofia y Poesia*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012. (Kindle Edition)

Uma sala de espelhos infinitos: a filosofia como experiência pessoal

Jelson Oliveira

Parece bastante evidente que, entre as várias “áreas do conhecimento”, a Filosofia seja aquela na qual a vida e a obra estejam de tal forma intimamente imbricadas que nela o pensamento seja sempre vivido como uma experiência pessoal. Nietzsche talvez tenha sido um dos autores que mais insistiram nessa questão, demonstrando que o pensamento é um sintoma da vida e que, portanto, ele não só se abastece dela, como, sobretudo, ampara-se por completo no *pathos* existencial que inclui, por exemplo, a corporalidade. A esse respeito, é também célebre a afirmação de Merleau-Ponty em *A dúvida de Cézanne*: “É certo que a vida não explica a obra, porém certo é também que se comunicam. A verdade é que essa obra a fazer exigia esta vida” (2004: 141). Para o pensador francês (e também para Nietzsche⁽¹⁾) a vida e a obra formam uma “única aventura” (2004: 141), dado que a razão tira seu benefício do solo vital e, ao mesmo tempo, cria esse terreno, na medida em que determinada obra exige determinada vida. Uma tal comunhão fica ainda mais evidente se levarmos em conta que a própria obra não é uma coisa outra *que a vida*, mas, ao contrário, que todo ato de produção é também ato vital, que toda atividade intelectual é também, já e desde sempre, ato existencial, sem que haja, sob qualquer hipótese, possibilidade de distinção entre essas (pretensamente) duas instâncias. O duplo, aqui, é só um modo (frustrado) de expressão.

(1) Conforme já demonstrei em trabalho anterior: Oliveira; Falabretti, 2018.

Quando Hans Jonas foi convidado para proferir uma conferência em cerimônia que comemorava os seiscentos anos da Universidade de Heidelberg, em 1986, foi-lhe proposto como tema precisamente essa quase-afirmação: *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Por si só, o título carrega uma sugestão importante para todos os/as pensadores/as: que a atividade intelectual (pública) está intimamente ligada às vivências mais próprias (privadas). Jonas tenta se orientar: “meu empenho consiste em utilizar a recordação pessoal como fio condutor de uma reflexão mais geral” (134⁽²⁾). A legitimidade dessa estratégia é a mesma celebrada por Nietzsche e por Merleau-Ponty: no âmbito da Filosofia (que está entre as ciências do espírito e da cultura⁽³⁾), o saber se torna capaz de converter-se sobre si mesmo na forma de uma *reflexão*, ultrapassar as meras especializações e os diversos modos de conhecimento, para alcançar o terreno firme onde, por assim dizer, a pá entorta, embora também aí, como reflexão da reflexão, é possível que o pensamento volte a si mesmo sempre de novo. Para Jonas, esse procedimento parte de uma espécie de *empatia* entre o sujeito e o objeto, capaz de romper os velhos paradigmas do positivismo objetificante. De forma *empática*, no caso da Filosofia, a vivência pessoal “impregna” e “forma parte” dos resultados teóricos que lhe são próprios, vindo a influenciá-los de forma inseparável. A empatia, nesse caso, é o nome de uma relação de imprescindibilidade entre o objeto e o sujeito do conhecimento, cuja aproximação osmótica cria uma interação que, sendo legítima na Filosofia (pelo menos em um tipo determinado de fazer filosófico), pode não encontrar lugar próprio em outro tipo de ciência. No caso das ciências do espírito e da cultura, portanto, “o vivido deve ser revivido” na medida em que, nesses casos, o “sujeito se confronta com outro sujeito” que, embora distantes no tempo, são os mesmos humanos, acessíveis agora por meio de novas interpretações.

Mais do que isso: para o humano de agora o conhecimento do passado torna-se imprescindível, pois “somos herdeiros naquilo que somos e no desvelamento do passado se descobrem enigmas de nosso eu” (135). Trata-se de compreender, portanto, o presente como herança e o homem de agora, como um produto da história. Mais uma vez, Jonas se alinha a Nietzsche para denunciar o “defeito hereditário dos filósofos”: “partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançaram seu objetivo”, na medida em que “imaginam ‘o homem’ como uma *aeterna veritas*, como uma constante em todo redemoinho, uma medida segura das coisas” (HH, 2). O homem, afinal, veio a ser – e essa é a verdade para a qual apenas as ciências do espírito e da cultura (e entre elas a

(2) Citaremos aqui a versão espanhola do texto (conforme consta nas referências), a qual foi cotejada, para a tradução, com a versão original alemã. Para a citação, usaremos apenas as páginas do texto espanhol.

(3) Jonas faz referência explícita a Willhem Dilthey e ao seu conceito de experiência (2001: 134).

Filosofia) estão preparadas, na medida em que apenas elas podem traduzir a modéstia necessária para compreender que o ser humano não é um conceito intocável e fixo, mas um produto dessa história. Nesse sentido, pensar a Filosofia como vivência pessoal não significa reduzi-la ao ambiente de um estreitamento solipsista; a experiência pessoal da qual se fala aqui também é uma experiência pessoal dos seres humanos ao longo da história, na busca pela compreensão daquilo que eles foram, são, serão. Para Jonas, por isso, compreender o ser humano, é compreender essa extensão temporal de sua existência e, para o filósofo da vida, de sua evolução histórica, na qual “há muito de subjetivo, [e no qual] o pessoal se imiscui e, com ele, a subordinação temporal, a própria historicidade do sujeito que interpreta” (136). A consequência é que o ponto de vista de um tal pensador/a nunca terá a palavra final, sendo tão somente mais um aspecto que deverá ser incluído na torrente do exercício teórico, “quem sabe nada mais do que matéria para a contradição e a revisão, segundo a própria fonte, muitas vezes polêmica” (136).

Pensar, em outras palavras, não é outra coisa senão estar em um salão de espelhos, cujas visões são também distorções, nascidas das várias camadas de realidade que se deixam ver nos contrastes e na sua “ótica escalonada”. Pensar é fazer nascer algo novo desse jogo infinito e inacabado de imagens, que não são, nesse caso, nem totalmente verdadeiras nem absolutamente falsas. Para Jonas, a magia dessa sala de espelhos é o símbolo da conjuntura própria da atividade filosófica em sua relação com a história: “no seio do objeto histórico habita uma infinita interpretabilidade em virtude da constante confrontação de subjetividades pretéritas com outras, por sua parte, igualmente históricas, sempre e quando a história viva siga fecundando-as” (136). Filosofar é estar diante desse jogo infinito de possibilidades de interpretações, herdadas de tempos diversos, como objetos a cuja imagem, diante do espelho, haverá sempre algo de novo a acrescentar.

A Filosofia, portanto, pode dar-se ao luxo de dispor os conteúdos sempre de nova forma, sob novas luzes, incluindo aí também as subjetividades que os projetam tanto quanto aquelas que os vêem, de forma perspectiva, num jogo de atividades autoconstrangentes. Tal jogo, contudo, é também ele mesmo único: diferente do que acontece, quiçá, em outras ciências, nas quais o objeto poderia ser acessado por qualquer sujeito que seguisse determinadas regras de atuação, no caso da Filosofia isso não ocorre. O/a filósofo/a tem tarefa particular, privada, singular: suas respostas e o modo de cumprir a tarefa do pensamento são de tal forma próprias, que só ele/a, mais ninguém, poderia chegar a elas. Sua vida, portanto, está de tal forma envolvida com os produtos de seu pensamento, que chegam a ser indissolúveis – uma não vive sem os demais. Nas palavras de Jonas, “o sujeito de conhecimento não presente não é, aqui, intercambiável” (137). E é precisamente por isso que, “ao ser interrogado, o particular

pode informar sobre si, ainda que não seja um testemunho livre de suspeita” (137). Estando assim, sempre sob suspeita, o/a filósofo/a responde, ao seu modo ímpar, aquilo que lhe é interrogado ou, melhor, aquilo que ele mesmo interroga.

* * *

As chamadas três fases do pensamento jonasiano teriam sido, portanto, desenvolvidas e deveriam ser interpretadas sob essa concepção da própria tarefa que Jonas compreendida como sua: voltando à gnose para interpretá-la sob os óculos do existencialismo e, no contragolpe do espelho, voltar o olhar invertido de um sobre o outro; buscando nas ciências biológicas os conteúdos com os quais tornava-se possível reinterpretar o seu objeto mais próprio, a vida; analisando o avanço da técnica para identificar os seus riscos e ameaças e, a partir deles, fazer nascer uma Filosofia prática, ou seja, uma ética. Nesses três tempos, verifica-se, precisamente, como a Filosofia assumida pelo autor não é outra coisa que uma Filosofia formulada sob a consciência histórica, uma subjetividade ativa e uma visão autorreflexiva da própria estrutura teórica que ela evoca. Mais do que isso: Jonas parece ter feito isso também com os autores nos quais ele mesmo refletiu a imagem de si mesmo, como Heidegger, Husserl, Bultmann, Darwin, Nietzsche, Agostinho, Aristóteles, os autores judeus em geral e os sionistas em particular. Marcado por uma relação incerta e instável, Jonas ao mesmo tempo se aproximou e se distanciou desses autores, de forma que podemos vê-los refletidos parcialmente, aqui e ali, em sua obra, sem nunca identificar nenhum semblante por completo.

A partir daí, o que Jonas pratica como Filosofia é o que ele chama de descoberta de “superfícies de contato” (138) e que se consolida, segundo ele, primeiramente, na experiência com os mestres universitários: “primeiro ‘vivi’ a ciência na pessoa de meus professores acadêmicos” (138), algo que, segundo ele, “joga um papel mais importante na Filosofia (...) do que nas ciências naturais” (138), na medida em que a “personalidade do mestre” não se separa da coisa/objeto em questão, mas ao contrário, “inlui educativamente como modelo no estudo – e, portanto, na prática – do método universalmente aceito” (138). Ou seja, a primeira experiência da Filosofia é a experiência de alguém que a vive antes de nós, que a celebra em sua própria existência, na medida em que “o filósofo ensina filosofando”, de tal forma que sua vida e seu modo de pensar recusam aquela objetividade e neutralidade defendidas nos campos das ciências naturais e exatas – pelo menos nas mais ingênuas entre elas. Jonas compreende essa questão de uma forma peculiar: “não se estuda ‘Filosofia’ como disciplina, mas você se aproxima de Husserl, Heidegger, Hartmann, Jaspers” (139). Isso significa que, como consequência da compreensão do vínculo inquebrável entre pensamento e vida, a Filosofia não pode ser compreendida

como uma matéria abstrata, isolada em si mesma, mas com uma forma de vivência daqueles que a praticam. A Filosofia, em outras palavras, é escrita com nomes pessoais próprios e, aproximando-nos deles, é a ela que encontramos. E é por isso, diz Jonas, que se fala de mestres e de “discípulos” e, ainda mais, é por isso que se necessita, vez ou outra, de “um processo emancipatório” (139), cujas marcas afetam tão profundamente pensamento e vida, a um tempo, como foi o caso do próprio Jonas, especialmente em relação a Heidegger (talvez o nome que definiu, de forma mais relevante e decisiva, durante grande parte de sua vida, o que era, precisamente, a Filosofia). A grandeza desses nomes é que “cada um com seu estilo, faziam com que a ciência que se aprendia se convertesse em vivência pessoal” (139). Isso só é possível, insisto, se pensamos a Filosofia como vivência e não como abstração.

Jonas tem especial predileção, não por acaso, por Heidegger, porque com ele, aprendera o que significa, de fato, a Filosofia, tanto no sentido de seu compromisso com o conhecimento, quanto no sentido de suas implicações existenciais, as quais, como se sabe, levaram ao rompimento definitivo do discípulo com o mestre – um rompimento que é, vale insistir, tanto teórico quanto existencial. As palavras utilizadas por Jonas para se referir a Heidegger sempre insistem no tom de “mistério” que a presença do mestre causava em seus discípulos, acrescentando que “a maneira como se nos confrontava com o texto é o que verdadeiramente Goethe denomina uma ‘experiência originária’” (139), a qual escapava dos clichês acadêmicos para alcançar uma linguagem própria, sempre jovem e atual. Heidegger era, ele mesmo, uma sala de espelhos: “mediante a superposição de uma tradição milenar devia-se liberar o perguntar e o dizer originários de Aristóteles e, com ele, recuperar e recorrer o questionar primitivo da Filosofia em geral; e isso não com interesse de antiquário, senão para poder começar de novo por si mesmo” (140). Heidegger vive a Filosofia de forma originária porque a frequenta como quem desfila em frente aos próprios reflexos, não apenas como um narcisista (bem... quiçá!), mas como um mago que volta às origens sem sair do próprio terreno. Diante dessa experiência, portanto, todos eram neófitos, porque nada ali poderia ser de “segunda mão”.

Como principiantes dos começos, das origens, essa experiência de prática docente foi considerada por Jonas, durante toda a sua vida, uma forma própria de filosofar: “essa experiência docente se converteu em um bem vital permanente” (140) precisamente porque ela rejuvenesceia, trazia o original como novo, como excitante. Ali, nas aulas e nos seminários, Jonas “vivia o mestre” (140), não simplesmente as suas ideias ou a Filosofia que ele vertia em linguagem tão erudita. Ele estava diante de um tipo de experiência que só a Filosofia, em sentido pleno, poderia viabilizar – e que só Heidegger, de fato, viabilizava. Em Heidegger se tinha, portanto, “o pensador, e o pensador *in actu*” (140). O

que se experimentava não era o encontro com o acabado e pleno; a aula era uma experiência de tatear em busca do oculto (140) e, por isso, ninguém sabia ao certo se estava *compreendendo* o que ali se dizia. O que se sabia – e que Jonas *sentia* fortemente – é que ali ocorria algo de novo e inusitado, que aproximava todos da “Filosofia mesma” (140). Ao se referir a esse sentimento/percepção, Jonas evoca, mais uma vez, o que seria próprio da vivência integral – e não apenas do pensamento.

* * *

Essa experiência se consolidou, mais tarde, na elaboração da tese sobre a Gnose, tema que, segundo Jonas, o teria “cativado *filosoficamente*” (141) pela “seguinte vivência”: “submergindo nos textos escutei vozes para as quais a análise heideggeriana do *Dasein*, mas também em geral o clima espiritual do momento, haviam me agudizado os ouvidos” (141). A gnose é uma escuta, portanto, e como tal, uma vivência própria daqueles que têm ouvidos para ouvir a polifonia que se desprendia daquela “experiência fundamental compartilhada e sensível, que se objetivava neles [gnósticos]” (142). Jonas insiste: “era a *vivência* de uma mesmidade (*Selbst*) extramundana em essência, embora caída no mundo e em contínuo recuperar-se do mundo” (142). A própria gnose é descrita, assim, segundo as ferramentas da analítica existencial, como uma vivência, cuja decifração só é possível a quem pratica também a Filosofia como vivência.

Voltar atrás, na história, é voltar ao que é original e, por isso, nunca superado: a crise da própria compreensão de mundo vivido pela Filosofia contemporânea tornava possível compreender o reflexo do mesmo objeto, no espelho da parede à frente: “a crise se reconhecia em crises anteriores” e “o interpretado reverberava sobre a posição do intérprete” (143): o que se vivenciou na “escola de Heidegger” financiava, agora, a compreensão de outra vivência, perdida na escuridão selvagem do tempo. De fato, “o discurso sobre o niilismo antigo resultou útil para compreender o niilismo moderno, que primeiramente me havia equipado para o descobrimento de seus obscuros parentes do passado” (143): no jogo dos espelhos, o objeto-niilismo, como conceito, recebe luzes de todos os lados e olhos replicados podem, com isso, enxergá-lo em diferentes perspectivas.

Ao anunciar a passagem da primeira para a segunda fase de seu pensamento, Jonas retoma a questão da corporalidade como central para a orientação de seu pensamento: “nossa corporalidade, através da qual somos uma parte da natureza, entrelaçados pobre e vulneravelmente no entorno natural” (144). Nesse sentido, o corpo é o espaço da vivência mais própria e é precisamente ele que teria sido ocultado e esquecido na Filosofia heideggeriana. Tal

perspectiva resultava, afinal, de um fechamento da Filosofia (especialmente a fenomenologia) em relação às demais ciências: para Jonas, o que as ciências naturais “trazem à luz” é algo “relevante para a doutrina do ser”, precisamente porque elas são outros espelhos nos quais o ser se reflete. Tal pensamento, no caso de Jonas, também não nasceu em aulas ou bibliotecas: em vários de seus escritos, ele insiste no fato de que foi a *vivência da guerra* que o levou a esse problema. Nas suas palavras: “quicá estar fisicamente exposto, com aquilo que o destino do corpo se expõe com força, quando sua mutilação se converte no temor fundamental, contribuiu com tal reflexão” (145). É essa exposição à morte do corpo, portanto, vivência mais fundamental que, ao mesmo tempo que dá razão ao seu antigo mestre e o distancia dele, passa a orientar a Filosofia de Jonas a uma pesquisa sobre o tema da vida. Note-se que tal coisa tem como impulso fundamental, precisamente, a vivência do próprio corpo em meio ao campo de batalha, a experiência da mutilação do corpo alheio, a evocação para um pensamento que passou a recusar a tradição filosófica baseada na “parcialidade idealista”, contraditada precisamente pelo organismo, cujo testemunho evidenciava o contrassenso da teoria.

Foi isso que teria levado Jonas a uma “vivência da ciência de segunda mão” (145), na medida em que ele teve de se aproximar dos cientistas, experimentando plenamente o problema que lhe vinha ao pensamento e tentando retirar a poeira que pairava sobre a intensa especialização das ciências naturais, convertidas em “segredo esotérico para os iniciados e em enigma para os demais” (146). Apoiado em Weber e seu *Ciência como profissão*, Jonas recorre ao ideal segundo o qual é preciso assumir a tarefa do pensamento como tarefa de vida – quem não o faz, “nunca sofrerá em suas carnes o que se pode denominar como ‘vivência’ da ciência” (Weber *apud* Jonas, 145). Uma tal forma de vivência do pensamento é descrito por Jonas como a única forma pela qual um filósofo poderia ascender aos andaimes mais altos da ciência especializada da vida. Essa teria sido, afinal, a sua ponte.

Além disso, para Jonas, a Filosofia é, por si mesma, essa ponte. Ela deveria, em épocas de especializações exacerbadas, cumprir a tarefa histórica de, por vocação, articular muitos saberes e azeitá-los nas veredas do conhecimento. Essa seria uma espécie de tarefa capaz de constituir uma “terceira cultura”, embasada em um “humanismo informado” capaz de vencer os desafios impostos por um tipo de fazer científico próprio da modernidade, que dilui cada vez mais as fronteiras entre a teoria e a prática (algo que, para Jonas, é precisamente uma das marcas centrais da era moderna), deixando em descoberto os desafios éticos trazidos pela imediata aplicação de todos os saberes ao âmbito da vida prática. À Filosofia, segundo Jonas, caberia, nesse cenário, precisamente o papel de oferecer a ponte capaz de recolocar o ser humano e seus interesses (que incluem o interesse da existência dos demais seres vivos),

no centro da reflexão e do saber científico e filosófico. Assim, como experiência pessoal, Jonas filosofou entre amigos – o que significava não apenas filósofos, mas também especialistas das ciências naturais e exatas. Ao tratar da segunda época de sua produção filosófica, precisamente aquela marcada pelo interesse no tema da vida, ele chega a afirmar: “tive a sorte, em meu novo lugar de residência, a América, de manter um contato assíduo com representantes das ciências exatas, com os quais aprendi, na segunda metade de minha vida, bem mais do que com os coetâneos filósofos daquele país” (147).

* * *

Esse círculo de contatos foi um acréscimo àquilo que já era pressentido como um tema que não se deixava aprisionar às raias da simples teoria: a vida é, sobretudo, uma vivência pessoal, algo que a biologia científica traduz conceitualmente, mas que a biologia filosófica formulada por Jonas compreende existencialmente e cujos resultados não poderiam ser outros senão uma compreensão densa e alargada desse fenômeno, cujo núcleo mais primordial poderia ser reconhecido na experiência do corpo próprio. O filósofo, nesse caso, como um organismo detentor de um corpo, experimenta em si a verdade que lhe chega pela teoria e, com isso, ascende a novos patamares de compreensão, legitimados por uma função analógica que ele reconhece na vivência do corpo e que, em Jonas, passa pela legitimação do antropomorfismo como método filosófico. Também aqui – insisto – é a experiência consigo mesmo, que torna a teoria tão efetivamente instigante. O corpo negava o dualismo pobre do “dentro” e do “fora” e, nesse sentido, do “espírito” e da “matéria” e isso só poderia ser alcançado se e quando o próprio formulador da teoria estivesse reconhecido como plenamente envolvido na estratégia em questão. Em outras palavras, é em si mesmo que ele pode, agora, pensar/viver todo o Ser, dando concretude a um conceito antes tão abstrato.

É nesse ponto que a tese de Jonas sobre a vida se desdobra em uma tese moral: apoiada em uma nova formulação biológica, a ética se efetiva a partir da ontologia – no corpo vivo e na sua experiência de liberdade, Jonas enxerga não apenas a fragilidade da vida, mas também (a partir do humano), a capacidade da responsabilidade. Nesse caso, a ponte que regula os acessos entre esses dois campos é a tecnologia: para Jonas, a técnica moderna aparece como um perigo diante da vulnerabilidade da vida e é esse justamente o desafio que ele enfrenta na sua formulação ética d'*O princípio responsabilidade*, de 1979. Esse problema, aliás, surge, confessadamente, como um problema vital, uma espécie de “coação” da realidade sobre um pensador judeu que perdeu sua mãe nos campos de concentração, que viu a guerra de perto nos campos de batalha e que, consequentemente, vivenciou na pele os dois maiores crimes éticos (que são tam-

bém os dois maiores crimes técnicos) do século XX: os experimentos com seres humanos nas mãos dos nazistas e o lançamento das bombas atômicas sobre as cidades japonesas. Associe-se, a isso, o que Jonas chama de ação da técnica em *seu conjunto*, ou seja, a experiência dos poderes cumulativos que ocorrem no cotidiano e se tornam ameaça constante à vida. Assim, não foi mobilizado por uma “ânsia pelo conhecimento”, mas por um “temor ante o porvir” (149) que Jonas se debruçou sobre o tema da responsabilidade, na medida em que “o temor se converte em motivo principal do pensar” e faz do próprio pensamento um ato de responsabilidade: em outras palavras, tendo em conta que a ética é uma ciência prática, então pensar a responsabilidade deve ser assumida pelo filósofo como parte de sua própria responsabilidade como agente do pensamento. Jonas fala de um “*shock* provocado pela realidade” (150) como estopim de sua Filosofia.

Mais uma vez estamos diante de uma concepção muito profunda (porque muito pessoal) do que é a Filosofia para Hans Jonas e que, agora, no campo da ética, se realiza como *práxis*, ou seja, como “vivência característica da Filosofia prática”, na qual “o trabalho com a teoria se torna já parte integrante da *práxis* prescrita por ela” (149). Assim, pensar a responsabilidade é algo que se impõe como serviço ao próprio imperativo da responsabilidade nascido da tomada de consciência do pensador diante de sua vocação. Alcançando o campo da ética, segundo Jonas, estamos ainda mais imbuídos dos “assuntos humanos” nos quais a relação entre o sujeito do saber e o objeto estão intrinsecamente imbrincados e cuja expressão discursiva, na forma do conhecimento divulgado, firma-se sobre o terreno de um pensamento que é, em última análise, também já, ação: nesse caso o início da ação mesma “não está só, como é habitual na divulgação pública do saber, a serviço da teoria, senão da questão mesma que nela se expressa” (150), em outras palavras, a própria divulgação do saber é já expressão da responsabilidade assumida como tema teórico e vivida como tema prático. Aquele pensamento de espelhos leva à conclusão, agora, de que “a teoria se torna prática” o que, no caso da ética, implica “ouvir através de seu imperativo e incidir sobre a realidade” e, assim, o investigador deve assumir, ele mesmo, outra tarefa que não apenas aquela que lhe é imposta como pensador de um tema “objetivo”: ele deve converter-se em um “*colaborador* na missão” surgida da tarefa que ele assumiu para si, teoricamente.

* * *

É como *colaborador*, assim, que Jonas coloca-se diante da pergunta sobre o poder ou a impotência de sua estratégia: pode a responsabilidade ser suficiente para enfrentar os novos poderes, sempre e cada vez mais incrementados, da ação tecnológica? Sua resposta é hesitante: “há razões para o ceticismo mas nenhum direito para o pessimismo autocomplacente” (151). A tarefa da

responsabilidade, assim, deve ser assumida mesmo diante da dúvida, porque é, precisamente, como dúvida, que se pode agravar ainda mais o risco implicado na ação tecnológica. Para Jonas, “o saber nunca pode renunciar a sua própria oportunidade” e mesmo lá, “na total incerteza deve cumprir com seu dever” (151). Só quem assumiu a Filosofia de forma tão pessoal é capaz, assim, de chegar a essa conclusão, afirmando que a alegria ingênua do pensador deve ser substituída, nos tempos sombrios que são os nossos, pelo “temor e tremor” diante da grandiosidade da tarefa. Um medo que “deve aconselhar prudência no uso do nosso poder e não sua renúncia” (152).

Eis o papel que deve ser assumido por todos aqueles que se servem do pensamento, afinal: sair em busca da vivência própria de quem assume “a grande aventura do ser” como problema pessoal – o que significa, que vê em si mesmo tal problema, que se sente habitado por ele, tomado por ele, rejuvenescido constantemente nele. Só assim a vida será uma vida valiosa, uma vida que reconhece a si mesma como um valor e que, portanto, reconhece nas outras formas de vida, algo digno do esforço do pensamento. Como vivência pessoal a Filosofia de Jonas alcança uma autoafirmação exemplar, traduzida por ele no texto em questão, como um “sim” que “no princípio responsabilidade se traduz como *Sorge* pelo futuro” (153). É essa, afinal, a *preocupação* nascida da vivência filosófica profunda – e que, nesse livro de homenagem, eu evoco como atributo da professora Irene Borges-Duarte, cuja vida traduz com integridade, honestidade intelectual, afeto e gentileza admiráveis, os melhores valores da Filosofia, vivida como *Erlebnis*. Jonas, aqui, foi apenas um pretexto. Tanto ele quanto o próprio texto são, afinal, mais um espelho na sala – *perceberam-me?*

*Jelson Oliveira é professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, e pesquisador de produtividade do CNPq. Possui graduação em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (1999), especialização em Sociologia Política e mestrado em História da Filosofia Moderna e Contemporânea pela mesma Universidade (2004) e doutorado em Filosofia pela Universidade Federal de São Carlos. Realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Exeter (Reino Unido), com bolsa CAPES (2016). É membro do Grupo de Pesquisa Hans Jonas do CNPq, é membro e ex-coordenador do GT Hans Jonas e do GT de Filosofia da Tecnologia e da Técnica da ANPOF (Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Ética e História da Filosofia Contemporânea, Fenomenologia da Vida, Filosofia da Técnica e da Tecnologia e Ética Ambiental, atuando principalmente em torno de autores como Nietzsche, Schopenhauer e Hans Jonas. Atualmente é bolsista produtividade da Fundação Araucária. É autor de vários artigos e livros, entre os quais *Negação e poder: do desafio do niilismo ao perigo da tecnologia* (EDUCS, 2018). É coautor de *O nó do ser: para uma ontologia do corpo* (EDUCS, 2020) e coorganizador do *Vocabulário Hans Jonas* (EDUCS, 2019).*

Referências

- JONAS, Hans. *Wissenschaft als persönliches Erlebnis*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2011. Em espanhol: JONAS, Hans. *Ciência como vivência personal*. In: *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos*. Traducción y edición de Illana Giner Comín. Madrid: Los libros de la Catarata, 2001: 133-153.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito; A linguagem indireta e as vozes do silêncio; A dúvida de Cézanne* Tradução Paulo Neves e Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Humano, Demasiado Humano*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- OLIVEIRA, Jelson; FALABRETTI, Ericson. Nietzsche, a vida como exigência da obra. *Cad. Nietzsche, Guarulhos/Porto Seguro*, v.39, n.3: 175-198, setembro/dezembro, 2018.

Eros e Melancolia em Byung-Chul Han

Maria Adelaide Neto de Mascarenhas Pacheco

Em *Agonie des Eros*, Byung-Chul Han aprofunda uma via já aberta pela viragem hermenêutica de Heidegger e Gadamer e arrisca uma aproximação e um diálogo entre temas centrais da filosofia contemporânea e as artes visuais, explorando o modo como o cinema pode desocultar/ocultar aspetos essenciais da nossa existência.

Aceite geralmente pela crítica como uma obra-prima, o filme *Melancholia* (2011) de Lars von Trier usa os recursos tecnológicos próprios do cinema para mostrar a experiência perturbadora dos muitos episódios depressivos incapacitantes sofridos pelo realizador e suscitar a reflexão sobre o facto paradoxal de que a depressão é simultaneamente uma experiência devastadora e o prenúncio de uma atividade criadora.

Desenrolando-se desde os primeiros minutos num cenário apocalíptico de ficção científica onde um planeta desconhecido (*Melancholia*) numa órbita errática se aproxima perigosamente da terra, cruza esta narrativa distópica com várias memórias estéticas que, com a força proclamadora da arte e a sua reivindicação de intemporalidade, constituem a legendagem do filme, a sua gramática oculta, remetendo para *o desejo, o amor e a morte*.

Deixando-se arrastar para esse difícil jogo onde se cruzam diferentes linguagens e a narrativa se encontra ampliada e descentrada relativamente às categorias narrativas tradicionais, Byung-Chul Han reuniu, sob o título *Agonie des Eros*, um conjunto de pequenos ensaios que refletem sobre a narrativa enquanto forma específica da existência se interpretar a si mesma e o sentido

profundo da melancolia, enquanto disposição afetiva fundamental (*Grundstimmung*).

1. A Melancolia e a espoliação de Eros

A chave hermenêutica do sentido oculto do filme de von Trier está, segundo Han, no cruzamento das imagens icônicas alusivas à realidade social – elites vivendo num universo de prazer e de refinamento estético, as empresas com a sua gestão agressiva, o universo dos *midia* e da publicidade e o esvaziamento dos rituais – com as referências estéticas que remetem para a melancolia criadora dos artistas confrontados com a finitude humana. Os quadros de Bruegel e Caravaggio, a pintura *Ophelia* de John Everett Millais e a abertura de Wagner do *Tristão e Isolda* evocam a melancolia, associada às experiências humanas essenciais e intemporais da impossibilidade do amor e da realidade da morte.

A aproximação entre estes diversos documentos permite a Byung Chul Han centrar-se no diferencial, na descontinuidade que caracteriza a nossa vivência da melancolia, e dá-la a ver já não como o sentimento criador do artista ou como o desespero do herói trágico confrontados com o amor e a morte, mas como *Stimmung epocal*, categorizada como depressão e *burnout* e amplamente medicada como situação patológica.

Apresentando essa *Stimmung* epocal como resultando da espoliação de *eros*, o pensador sul-coreano segue a direção interpretativa de *Trauer und Melancholie*,⁽¹⁾ obra em que Freud analisa a depressão no laboratório fechado da vida familiar, encontrando a sua génese na incapacidade do paciente orientar a libido para um objeto e no seu conseqüente investimento narcísico.

Contudo, se, para Han, a melancolia do nosso tempo provém da subtração ou da espoliação de *eros*, como energia vital, como defendia Freud, esta subtração inconsciente não se deve à história da vida familiar, mas à organização da vida social. A nossa melancolia é propriamente a *Stimmung* que corresponde a uma sociedade onde o homem é posto a descoberto como sujeito de rendimento. O sujeito depressivo da sociedade atual é o sujeito de competição, da máxima rentabilidade e do consumo, que se delimita negativamente frente

(1) Freud não encara a melancolia como disposição afetiva associada aos génios criadores, nem como problema social, mas como uma condição clínica patológica que acomete alguns indivíduos que hoje a psiquiatria costuma designar de maníaco depressivos, descrevendo deste modo a o processo que instala o doente nessa condição: “Houve uma escolha de objeto, uma ligação da libido a uma pessoa determinada; graças à influência de uma ofensa real ou decepção por parte da pessoa amada, essa relação de objeto ficou abalada. O resultado não foi o normal, uma retirada da libido desse objeto e o seu deslocamento para um novo, mas foi outro, que parece requerer várias condições para a sua consecução. O investimento no objeto provou ser pouco resistente, foi suspenso, mas a libido não se deslocou para um outro objeto, e retirou-se para o ego” (Freud, 2000: 202-203)

ao outro, em proveito de si mesmo, que visa a confirmação de si mesmo no outro. A um tal sujeito narcísico, arrastado pelo seu afã empreendedor e consumista, o mundo aparece-lhe apenas como o cenário da sua ação transformadora, desaparecendo sob uma série de projeções narcísicas:

A depressão é uma perturbação narcísica. É uma relação consigo mesma exagerada e patologicamente sobrecarregada que a ela conduz. O sujeito narcísico-depressivo está exausto e fatigado de si mesmo. É desprovido de mundo [*weltlos*] e acha-se abandonado pelo outro” (Han, 2015a: 7)

Assim, para Han, a depressão não é uma patologia que cresce na sombra da vida privada, mas a condição “normal” do homem nas sociedades pós-modernas, que ele apelida também de “sociedades narcísicas” e de “sociedades de rendimento”, remetendo para um modo particular de ser afetado pelas condições fácticas da vida social. São a organização da economia e a distribuição do poder operadas pela nova forma do capitalismo, impropriamente designado de liberal, assim como a aceleração da inovação tecnológica (cuja articulação em Heidegger se encontra pensada como *Gestell*) que cerram definitivamente o acesso à experiência de *eros*.

A sociedade narcisista é a sociedade da positividade; ela não conhece a alteridade atópica, mas apenas as diferenças heterotópicas, isto é, vive instalada no nivelamento, é o universo da identidade, o “inferno do igual”:

A sociedade de consumo visa eliminar a alteridade atópica a favor das diferenças consumíveis heterotópicas. A diferença [*Differenz*] é uma positividade, no que se contrapõe à alteridade. Hoje a negatividade desaparece. Tudo se achata de modo a poder tornar-se objeto de consumo” (Han, 2015a: 6)

Em *Why love hurts* (cf. Illouz, 2012, 54-58), Eva Illouz explica o fracasso e a decepção amorosa pela multiplicação quase infinita das possibilidades de escolha na era das tecnologias de informação e de comunicação globais e pela utilização de uma estratégia racional na gestão dessa oferta de parceiros amorosos que suprime a dimensão pulsional inconsciente do amor.

Na perspectiva de Byung Chul-Han, não é apenas a multiplicação dos possíveis que mata o amor, mas o fenómeno mais originário da erosão do outro, na fase neoliberal do capitalismo, a que ele chama sociedade do rendimento, ou sociedade do cansaço:

Não é somente o excesso da oferta de outros *outros* que conduz à crise do amor, mas fá-lo também a erosão do *outro* [*des Anderen*], que tem lugar em todos os âmbitos da vida e está ligado a um excessivo e ensimesmado narcisismo do mesmo [*des Selbst*] Com efeito, o *desaparecimento do outro* é um processo dramático – mas trata-se de um processo que se desenvolve sem que, infelizmente, muitos se dêem conta.” (Han, 2015a: 5)

O pensador sul-coreano afirma, como George Bataille, que *eros* só pode existir na descontinuidade entre o eu e outro, no abismo do nada que separa os dois⁽²⁾. O amor não tem a ver com a continuidade da espécie, mas com a dolorosa experiência da radical descontinuidade dos indivíduos. Esta descontinuidade é inerente à relação amorosa, o amado é *atopos*, o sem lugar, o que não pode ser fixado nem no conceito, pela indicação dos seus atributos, nem na representação fotográfica, pela fixação de uma imagem visual: é aquele que nunca pode ser captado, nem possuído, mas sempre nos escapa, aparecendo nitidamente apenas na memória e na perseguição incansável do desejo, a que já o associava a mitologia de *Eros*.

A sociedade narcísica, que vive sobre o “regime do eu”, onde o sujeito deambula pelo real imerso na sua própria sombra, não pode reconhecer a alteridade do outro, nem por conseguinte persegui-lo; o eu narcísico não pode conhecer o risco, o sobressalto e a angústia da separação, nem a intensidade da paixão suscitados pela alteridade atópica do outro, mas apenas a sensação agradável da intimidade, repetível e rentabilizável por um prudente cálculo hedonista.

Por isso, Han interpreta a cena do filme de von Trier onde Justine jaz nua, diante da presença do Planeta *Melancholia*, como o desvendamento do sentido profundo do erotismo: Justine, deitada sob a imagem desmesuradamente grande do astro errante, coloca-se sob a atração fascinante do Outro. O planeta é o outro atópico que, na medida em que atrai Justine para a sua esfera de fascinação, a arranca ao seu narcisismo patológico e a faz assumir o “poder não poder”, a entrega e a rendição à morte.

A depressão, disposição afetiva comum do nosso tempo, resulta da incapacidade desta experiência do “poder não poder”, da confrontação com o negativo que acompanha a experiência erótica e que está também presente em toda a relação que Martin Buber caracterizou como eu-tu (cf. Buber, 1983:11). A depressão é o modo como o sujeito é afetado pela objetificação do outro, pela anulação da distância originária do outro, que o constituía como *outro*:

Se o outro é percebido como objeto sexual erode-se essa “distância originária” [*Urdistanz*] que, segundo Buber, é “o Princípio do ser humano” e constitui a condição transcendental da possibilidade da *alteridade* [*Alterität*]. A “distância originária” impede que o outro seja reificado como um objeto, como uma “coisa”. O outro, enquanto objeto sexual, já não é um “tu”. Já não é possível qualquer relação com

(2) Bataille, em *L'érotisme* (1957) pensa a sexualidade enquanto tentativa de superar o abismo que separa os indivíduos, destinados à solidão ontológica do nascimento e da morte e que nenhuma forma de comunicação pode eliminar. O erotismo tem por fim atingir o mais íntimo do ser, restaurando a sua continuidade perdida e visa a dissolução relativa daquela descontinuidade ontológica fundamental.

ele. A “distância originária” é portadora do decoro transcendental, que liberta o outro na sua alteridade e, mais do que isso, *o distancia* (Han, 2015a:19)

2. A temporalidade de eros

A depressão pós-moderna diferencia-se, pois, da melancolia criadora dos artistas e dos filósofos, pensada por Aristóteles e celebrada na pintura por Dürer. Ao contrário da melancolia criadora dos que se moviam no círculo fascinante de Saturno, a nossa tristeza depressiva é uma condição paralisante, resultante dessa espoliação da força vital, que cerra a existência em si mesma.

Privada desse impulso erótico, a linguagem decai na presença do presente, ou na presença do igual, decadência ilustrada pela mediocridade da arte consumível e massificada, de que o filme *The fifty shadows of Grey*, com o seu extraordinário êxito de bilheteiras é um exemplo. Neste, “o amor positiviza-se para se tornar uma fórmula de satisfação [...] Não é uma ação, nem uma narrativa, nem seja que drama for, mas uma emoção e uma excitação sem consequências” (Han, 2015a: 20).

Este filme ilustra a “profanação de eros”, um mecanismo social indispensável às sociedades secularizadas que usam as tecnologias do audiovisual como dispositivos técnicos de exposição, banalizando a experiência de *eros* e restituindo-a ao uso comum. A hipervisibilidade, instaurada pelo cinema de massas e pelos *mídia* em geral, *destrói* a imaginação com um excesso de informação, suprime os pontos vazios, as zonas de indefinição, e os limites que possibilitam precisamente a alteridade atópica do outro:

A hipervisibilidade é acompanhada pela desmontagem dos limiares e dos limites. É a meta da sociedade da transparência. O espaço torna-se transparente depois de achatado e alisado. Os limiares e as passagens são zonas cheias de mistérios e enigmas, onde começa o outro atópico. Juntamente com os limites e os limiares desaparecem também *as fantasias relativas ao outro...* A crise atual da arte, e também da literatura, pode ser atribuída à *crise da fantasia*, ao *desaparecimento do outro*, quer dizer à *agonia de eros*” (Han, 2015a: 53/54)

Este espaço achatado e transparente da internet e do audiovisual é, também, “um meio desprovido de tempo”. São criados bancos de dados onde as memórias são arquivadas com a exatidão de uma fotografia intemporal, constituindo repositórios de imagens onde reina um presente inalterável; essas técnicas de codificação e arquivamento com a sua *fidelidade* desfiguram a memória humana, destruindo a sua mobilidade pulsional.

A memória humana não é um repositório de registos mnésicos imutáveis, mas nela as lembranças mudam continuamente, segundo um processo vivo,

narrativo, percorrido por tensões entre passado, presente e futuro. Han chama a atenção para o facto de que as tecnologias do audiovisual, pelo seu processo de retenção e colagem de memórias episódicas, são semelhantes à memória humana, contendo o perigo essencial da sua desfiguração. Subtraindo à memória a sua tensão narrativa, instauram a presença dum presente intemporal, onde todos os registos se equivalem e são facilmente recuperáveis no instante do clic.

A temporalidade de *eros* não é a do clic, mas a do instante irrecuperável em que se é ferido pela experiência da paixão. Ela remete para a descontinuidade do *Ereignis* e não para a temporalidade do igual:

O presente disponível é a temporalidade do *igual*. Pelo contrário, o futuro abre-se ao acontecimento (*Ereignis*) que é absolutamente surpreendente. A relação com o futuro é da relação com o *outro* atópico, que não podemos alcançar na linguagem do igual. Hoje o futuro desfaz a negatividade do outro e positiviza-se como *presente otimizado*, excluindo qualquer desastre. E transformar aquilo que foi em objeto de museu aniquila o passado. A negatividade como presente repetível, despoja-se da negatividade do irrecuperável. A memória não é um órgão de reposição simples por meio do qual possamos tornar presente o passado. Na memória, o passado muda continuamente. É um processo vivo, narrativo. (Han, 2015a: 22/23)

Heidegger, em *Sein und Zeit*, mostrou que a unidade dos três êxtases temporais em que se divide a nossa experiência do tempo não acontece por justaposição mecânica, mas tem lugar precisamente nesses “instantes de decisão” em que o *Dasein* se projeta em direção ao futuro. Mais tarde, esse instante será designado de *Er-eignis*, ou instante propício em que o Ser e o Homem se apropriam reciprocamente, levantando-se um novo mundo histórico, como um rasgão, uma diferença essencial (*Unterscheidung*).

Para o pensador sul-coreano, o que dá sentido ao tempo, servindo-lhe de ancoragem, são esses instantes em que a existência individual ou coletiva se projeta em direção a um *έσχατος*. Sem eles, o tempo estilhaça-se, torna-se o tempo atomizado, o *Punkt-Zeit* (cf. Han, 20015c: 23) do *Zaping*, do movimento agitado e da hiperatividade que caracterizam o mundo atual, onde desapareceu a possibilidade de orientação.

O *Er-eignis* tem aqui, em Byung-Chul Han, uma dimensão complexa, entre a plenitude escatológica e erótica, envolvendo um estado de fascinação, e um lançar-se em direção à fatalidade e ao *des-astre*. Porém, como recorda Han, se *eros* é um impulso irracional, ele é também, em Platão, o impulso que projeta o filósofo em direção ao horizonte das Ideias e mesmo Heidegger alude a este estar possuído por *eros* na correspondência privada dirigida à sua mulher, ao reconhecer que “o bater de asas de *Eros*” o tocava sempre que dava “um passo essencial no seu pensamento” e se atrevia a “entrar no não percorrido” (cf. Han, 2015a: 60)

O *Ereignis* envolve uma dimensão de futuro, porque está ligado ao desejo de dizer o que ainda não foi trazido à linguagem, e assim alimenta a criação das grandes obras de arte, como também das “teorias fortes”, como a teoria platônica das ideias ou a *Fenomenologia do Espírito*, teorias altamente seletivas que desenvolvem uma possibilidade de interpretação, rejeitando polemicamente outras.

O pensamento sem *eros* move-se apenas na repetição do igual e corresponde ao cálculo, (a “ciência google”), que instaura as diferenças (*Differenzen*) consumíveis e assegura o fluxo constante da informação. A “ciência google” aniquila a dimensão hermenêutica do espírito, porque da mera acumulação das informações e da coleção dos factos não resulta nenhuma unidade de sentido capaz de suportar as narrativas e as teorias.

Para romper com a decadência das artes e a esterilidade da filosofia não basta impor a desaceleração do ritmo de vida atual e do fluxo da informação, é preciso reencontrar essa íntima união primordial entre *Logos* e *Eros*, que confere a capacidade de arriscar uma nova possibilidade e de a levar até ao fim. Como afirma o pensador sul-coreano em *Duft der Zeit*, o verdadeiro problema não está na aceleração do tempo, mas no facto de a vida atual ter perdido a possibilidade de se concluir com sentido (*sinnvoll*)” (cf. Han, 20015c:16).

3. A pobreza de mundo e a vida nua

Para Agamben há uma relação essencial entre poder político e vida nua em toda a história do Ocidente: desde os gregos, o Poder soberano afirmou-se enquanto e na medida em que procedeu a uma demarcação entre dois tipos de vida: a vida enquanto *zoé* e a *bios politikos*, a vida autenticamente humana daqueles que participam na busca comum da felicidade (cf. Agamben, 2013: 26-29).

Porém, o que constituiria a particularidade do Estado moderno teria sido o facto de que ele trouxe para o centro da sua afirmação de soberania a vida nua: ele afirmou-se enquanto poder de fazer a vida confrontar-se com a violência, *enquanto zoé*. O estado de exceção seria o dispositivo usado quer pelos totalitarismos, quer pelas democracias para criar áreas, como os campos de morte ou as zonas de refugiados, onde o direito está suspenso e, por isso, a vida, despida dos seus atributos humanos, é exposta à violência do soberano, ou seja, ao seu poder discricionário de fazer viver e deixar morrer (cf. Agamben, 2010: 130-131).

Ora, Han mostra, através da análise do filme de Sam Taylor Johnson, *The fifty Shades of Grey*, que reeditou o sucesso fulgurante do romance homónimo, traduzido em 51 línguas e lido por 100 milhões de pessoas no mundo inteiro – que o seu sucesso é um sintoma de que hoje a confrontação do poder com a

vida nua (*das bloße Leben*) não constitui exceção, mas é norma. Através da exibição da sexualidade des-erotizada e da compulsão ao trabalho, o poder despe constantemente a vida dos seus atributos humanos, reduzindo-a à condição de suspensão no limiar daqueles que, como sobreviventes, estão “demasiado mortos para viver e demasiado vivos para morrer” (Han, 2015a: 37)

Tal como o amante de *The fifty Shadows of Grey* se entrega a uma sexualidade contratual, mecânica e pulsional, o trabalhador, subjogado por uma dívida (*Schuld*) – que em alemão quer dizer também culpa- impagável e imperdoável, renunciou a qualquer atividade finalizada e limita-se a assegurar as suas funções vitais, não querendo e não podendo morrer.

A depressão e o *burnout* que acompanham esta hiperatividade destituída de sentido não correspondem à melancolia criadora do artista e do filósofo, mas à condição neurológica, intensamente medicada, daqueles que estão reduzidos a uma espécie de “aturdimento animal”, analisado por Heidegger em *Die Grundbegriffe der Metaphysik*:

O organismo (animal) encaixa de cada vez num meio determinado, ele não pode encaixar-se num meio determinado senão na medida em que a abertura a qualquer coisa faz parte da sua essência e que, sobre a base dessa abertura que se estende através de todo o comportamento, se cria um espaço livre no seio do qual aquilo que se encontra pode encontrar-se de tal ou tal maneira, isto é mostra-se capaz, em relação ao animal, de exercer a função de desinibição”(Heidegger, 1983: 384)

Esta “abertura pulsional” ao ambiente típica do animal é desencadeada do exterior e, na perspectiva de Heidegger, é muito diferente da abertura do *Dasein*, a qual está essencialmente dirigida por possibilidades existenciais, e pela possibilidade última da morte:

E da mesma maneira como é suspeito falar do organismo como de um ser histórico ou mesmo como de um ser que tem a sua história, põe-se a questão de saber se a morte do animal e a morte do homem são a mesma morte, mesmo se as circunstâncias físico-químicas são concordantes. (Heidegger, 1983: 388)

Relendo Hegel a partir de Heidegger, Han sublinha que a dialética do senhor e do escravo é uma narrativa que afirma como atributo essencial do homem, enquanto ser livre, o poder tomar a cargo a morte, como possibilidade mais própria: “aquele que depois da luta se tornará o amo não teme a morte, o seu desejo de liberdade, de reconhecimento e de soberania eleva-o acima da preocupação pela *mera vida*” (Han, 2015a: 28-29)

Pelo contrário, o servo, que cedeu diante da morte e recuou na defesa da mera vida, assemelha-se à condição do “organismo” vivente e “pobre de mundo” analisada por Heidegger e também à do “último homem” de Nietzsche, com a sua absolutização da saúde. Não podendo sobrepor-se ao desejo de sobre-

viver, não pode também experimentar o *pathos* inerente à transgressão, ao desencobrimento do outro como alteridade e risco, que faz avançar a História.

A cena do filme de von Trier de Justine nua, diante da presença do Planeta *Melancolia*, mostra esta confrontação com o desastre, momento apocalíptico que corresponde, na perspectiva do pensador sul-coreano, ao encontro com o nada, “a atopia do completamente outro” que Blanchot, em *L' Ecriture Du Désastre*, descreve como o seu encontro com o céu vazio.

Essa experiência do nada é a condição de uma reviravolta: a depressão e o *burntout*, enquanto condições neurológicas incapacitantes, que fazem a personagem decair no fechamento em si do “atordimento animal”, mudam de tonalidade, convertem-se noutra coisa: tornam-se o prenúncio de uma ação.

No entanto, esta experiência do vazio, sobre a qual se centra Byung-Chul Han, a propósito de filme de von Trier, parece estar afetada de uma ambiguidade essencial. Ela oscila entre a experiência do tédio profundo analisada por Heidegger em *Die Grundbegriffe der Metaphysik*⁽³⁾ como suspensão da temporalidade e eclipse do sentido, e o vazio absoluto das filosofias orientais, que Byung comenta no ensaio de 2002 *Philosophie des Zen-Buddhismus* (cf. Han, 2015b: 86-89).

De toda a maneira, na sua versão de vazio absoluto à maneira do budismo zen, ou do vazio “menos vazio” do tédio profundo de Heidegger, parece tratar-se, para Han, da experiência de aniquilamento do eu narcísico, condição essencial para retomar a conexão consigo mesmo e com o mundo, “enquanto mundo”. A reviravolta da personagem no sentido do “cuidado”, sugerida claramente por von Trier, na segunda parte do filme, depois desse confronto com o vazio, é o que concentra a atenção de Byung-Chul Han e lhe fornece o fio condutor e a “conclusão” da narrativa:

Melancolia, o filme de von Trier começa com o anúncio de um fenómeno apocalíptico, desastroso. Desastre significa literalmente, não astro (do latim *des-astrum*)... Melancolia é um *desastrum* com o qual todo o curso da desgraça se inicia. Mas há aqui qualquer coisa de negativo que é ponto de partida de um efeito de salvação, purificador” (Han, 2015a: 8).

(3) Cf. Heidegger, GA29/30: 271: recordando Aristóteles, o autor afirma que “a filosofia se mantém, enquanto atividade criadora, ... na tonalidade fundamental da melancolia”, a qual não deve ser tomada como um fenómeno psicológico, mas como *Grundstimmung*, modo fundamental do homem ser afetado, enquanto ser temporal. Na melancolia, ou no “tédio profundo” fazemos a experiência do vazio interior, que acompanha a suspensão da temporalidade, e somos assim dispostos à pergunta pelo Mundo “enquanto mundo”. Por isso, o homem é configurador de mundo.

Maria Adelaide Neto de Mascarenhas Pacheco é Doutorada em Filosofia pela Universidade de Évora com a tese Linguagem, tradução e tradição. A recepção de Heidegger em português; Investigadora do Praxis: Centro de Filosofia, Política e Cultura (UE).

Referências bibliográficas

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de Exceção*. Lisboa: Edições 70, 2010.
- AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto -o homem e o animal*. Lisboa: Edições 70, 2013.
- BATAILLE, George. *L'érotisme*. Paris: Editions de Minuit, 1957.
- BUBER, Martin. *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam, 1983.
- FREUD, Sigmund. "Trauer und Melancholie", in *Psychologie des Unbewussten. Studienausgabe, Band III*. Frankfurt am Main: Fischer Taschen Buch Verlagen, 2000.
- HAN, Byung-Chul. *Agonie des Eros*. Berlin: Matthes & Seitz, 2015a.
- HAN, Byung-Chul. *Filosofia del Budismo Zen*. Barcelona: Herder Editorial, 2015b.
- HAN, Byung-Chul. *Duft der Zeit. Ein philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*. Bielefeld: transcript Verlag, 20015c.
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik, Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, GA29/30*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- ILLOUZ, Eva. *Why love hurts: a sociological explanation*. Cambridge and Malden: Polity Press, 2012.

A motivação originária da filosofia: Heidegger, Jaspers e Lévinas

Chiara Pasqualin

Quando se dedica uma existência inteira ao trabalho filosófico, não pode não surgir no indivíduo a pergunta acerca do que nos motiva a filosofar. Nós temos sempre boas razões intelectuais para justificar o nosso esforço filosófico, mas estas razões nos concernem apenas como sujeitos de conhecimento e de raciocínio. Além destas explicações intelectuais, que muitas vezes se revelam construídas *a posteriori*, não há talvez uma motivação mais profunda para filosofar – uma motivação que pertence a um nível existencial, no qual a afetividade, e não a racionalidade, está primeiramente envolvida? Precisamente esta questão da motivação originária do filosofar constitui o assunto das reflexões que seguem. Trata-se de uma questão que não é apenas pessoal, mas se estende aos sujeitos filosofantes de qualquer época e que se desenvolve, portanto, na pergunta mais geral acerca do que leva o homem como tal a filosofar, nos convidando a explorar o ato filosófico na sua origem. Com a utilização do conceito de “motivação” pretende-se identificar um duplo aspecto: a motivação indica, por um lado, o motivo, isto é, no caso específico, o que dá origem e início ao ato filosófico, mas, por outro lado, uma força motriz que opera constantemente e, portanto, alimenta o filosofar no seu processo inteiro.

No espaço aqui concedido, pelo qual agradeço aos curadores, queria concentrar a minha atenção sobre as respostas que três filósofos contemporâneos oferecem à mencionada questão acerca da motivação originária do filosofar: Martin Heidegger, Karl Jaspers e Emmanuel Lévinas. Apesar do fato de estes pensadores elaborarem interpretações diferentes da realidade e da humani-

dade na sua vocação mais íntima, as suas respostas ao quesito aqui posto mostram uma analogia formal em aspectos de nenhuma maneira secundários.

Martin Heidegger exprime em várias ocasiões que a filosofia não é um raciocinar apático, nem uma reflexão abstrata, mas um pensamento que, sendo enraizado na vida, é originado pela paixão e movido constantemente por ela. Não somente a filosofia é uma maneira de pensar apaixonada, mas a paixão é a motivação originária da filosofia: somente quando estamos tocados de maneira afetiva pela realidade, em vez de ser observadores destacados, começamos a filosofar verdadeiramente⁽¹⁾. A paixão é sempre reveladora, mesmo quando nos parece cegar, porque abre horizontes e perspectivas novas ou antes ocultadas⁽²⁾. Na reflexão heideggeriana, o conceito de paixão é reelaborado no conceito da “disposição afetiva fundamental” (*Grundstimmung*): estar disposto numa *Grundstimmung* indica uma maneira de sofrer (*paschein/Leiden*), cujo momentos fundamentais são o suportar, o ser trans-posto do homem para uma outra condição e, enfim, a exposição a uma alteridade – exposição que sempre implica uma revelação⁽³⁾.

Na abordagem da questão da origem da filosofia, Heidegger se concentra de maneira particular sobre uma paixão de importância decisiva no começo da história da filosofia: no assombro (*Erstaunen*), termo com o qual Heidegger traduz o *thaumázein* ao qual Platão e Aristóteles se referem, respectivamente, no *Teeteto* (Plat., *Theaet.*: 155 d 2) e no primeiro livro da *Metafísica* (Arist., *Met.*: A 2, 982 b 11 ss)⁽⁴⁾. O assombro é definido por Heidegger como “a tonalidade afetiva fundamental do início pensante” (Heidegger, 1984: 156), ou seja, da fase inicial, grega, do “primeiro início” (Heidegger, 1994: 46), o qual indica, no pensamento heideggeriano posterior, condensado nos *Beiträge zur Philosophie*, a primeira fase da história do Ser, a do seu ocultamento. No breve texto da conferência *Was ist das – die Philosophie?* Heidegger esclarece que o assombro indica “das, von woher die Philosophie ausgeht” (Heidegger, 1972: 25), e, portanto, a experiência afetiva da qual a filosofia surge e, ao mesmo tempo, “[dasjenige], was den Gang des Philosophierens durchgängig bestimmt” (Heidegger, 1972: 25), o que determina o caminho/processo da filosofia de maneira incessante. O assombro constitui a origem (*arché*) do filosofar neste duplo sentido: não se trata de um simples estímulo inicial, mas de uma fonte de inspiração cons-

(1) Cf. sobretudo Heidegger, 1983: 9-10.

(2) Heidegger aponta, por exemplo, que o amor, que habitualmente concebemos como uma paixão que nos torna cegos, é, na realidade, algo que nos torna “videntes” (Heidegger, 1979: 410).

(3) Cf. Heidegger, 1984: 161, 175; Heidegger, 1989: 141-143.

(4) Cf. a análise fenomenológica do assombro no curso do semestre invernal 1937/38 (Heidegger, 1984: 162-190).

tante, de uma experiência que acompanha o filósofo no seu percurso inteiro e se transforma numa atitude fundamental de vida.

Contudo, à primeira vista, os textos heideggerianos parecem sugerir a ideia de que o assombro configura uma experiência da qual nós contemporâneos estamos excluídos, se, como escreve o filósofo, nós hoje não experimentamos mais o ser do ente como algo surpreendente, mas como algo que é obvio (Heidegger, 1984: 184). Vivemos, em outros termos, numa época desencantada, na qual a primeira experiência afetiva do homem filosofante – aquela que motiva o seu empenho filosófico – não é o assombro, mas o “espanto” (*Erschrecken*) frente ao “abandono do Ser” e da degradação do ente ao simples objeto de cálculo⁽⁵⁾. Parece assim que, na nossa época, o assombro não pode cumprir mais a função de motivar o ato filosófico. Contudo, a abordagem heideggeriana não me parece negar a possibilidade de interpretar o assombro, além de uma paixão exclusivamente característica de uma época passada, como uma motivação universal que, mesmo na era contemporânea, atua na gênese do ato filosófico. É de fato possível afirmar que o espanto do homem de hoje não é incompatível com o assombro, mas é preparatório para ele. A função do espanto como experiência do abandono do Ser é aquela de despertar o homem da sua falsa segurança e tranquilidade, conseqüentes a uma atitude de domínio sobre o ente⁽⁶⁾. Mas precisamente esta experiência me parece predispor o homem para a possibilidade de ser novamente assaltado pelo assombro. Como confirmação desta suposição pode ser mencionado o *Nachwort zu »Was ist Metaphysik?«* do ano 1943, no qual Heidegger universaliza o *Erstaunen* falando da experiência da “maravilha de todas as maravilhas” (*Wunder aller Wunder*) que o ente é – uma experiência que distingue o homem enquanto tal, “único entre todos os entes”, e a qual é próxima ao espanto (Heidegger, 1976: 307).

Como é concebido então o assombro por Heidegger? Como documentado no curso do semestre invernal de 1937/38, o filósofo se distancia da visão comum que interpreta o assombro como a emoção que surge quando entramos em contato com algo completamente novo e inesperado, com algo extraordinário, externo à dimensão da nossa vida ordinária⁽⁷⁾. O assombro é uma paixão que tem a ver com a experiência da nossa vida cotidiana, sendo uma maneira diferente de olhar para os fenômenos ordinários. Não é necessário ir longe para encontrar possíveis objetos de assombro, mas é aqui, onde nós nos encontramos, que o assombro pode nos capturar. Para exemplificar a maneira como Heidegger concebe o assombro, podemos nos referir à simples situação na qual nos movemos dentro de nossa casa: há muitos objetos fami-

(5) Sobre o espanto cf. Heidegger, 1994: 15 e Heidegger, 1984: 195-197.

(6) Cf. Heidegger, 1994: 107-108, 483-484.

(7) Cf. Heidegger, 1984: 163-166.

liares ao nosso redor; provavelmente há pessoas familiares, pessoas amadas, que moram juntas a nós. Habitualmente tomamos este fato como coisa óbvia e garantida; tudo isto não é objeto de atenção particular. Conforme a maneira de pensar habitual, não há algo especial no fato de que estas coisas e pessoas são aqui, perto de nós. Contudo, na visão de Heidegger, há algo muito especial nestas coisas ordinárias – o que não depende nem da forma ou aparência destas coisas nem do significado pessoal que elas têm para nós. O que torna estas coisas especiais é o simples fato de que elas *são*, que elas existem e se apresentam a nossa frente. Precisamente este simples fato é o objeto do assombro. Nesta tonalidade afetiva fundamental, é o habitual o que se torna o mais inabitual (cf. Heidegger, 1984: 166). O assombro é a experiência que vivemos quando a existência dos fenômenos ao nosso redor não é mais óbvia, mas, por assim dizer, intrigante. Como é possível que algo vem a existir, que algo seja? Com certeza, a abordagem científica oferece muitas respostas a esta pergunta. Contudo, se consideramos o fato da existência na sua totalidade, da existência de uma simples rosa à existência dos seres amados, não é talvez um milagre que esta totalidade exista? Afinal, ela poderia não ter existido.

Resumindo a perspectiva de Heidegger, o que gera o assombro é o fato de que algo é, ao invés de não ser. No começo da filosofia grega, foi precisamente uma tal experiência o que levou o homem a filosofar, a perguntar-se o que o ente é⁽⁸⁾. Heidegger especifica que nesta fase inicial da filosofia, a experiência do assombro foi tão intensa e penetrante que a atenção primária do homem pensante foi dirigida para o *ente* enquanto algo subsistente, para o ente na sua presença, de tal maneira que o momento da autodoação originária do *ser* caiu em segundo plano⁽⁹⁾. A presença maravilhosa e luminosa do ente absorveu o homem grego a tal ponto, que o enfoque da filosofia foi posto no ente enquanto tal, de modo que o objeto originário do assombro, o puro dar-se do ser, caiu no esquecimento⁽¹⁰⁾. Contudo, lá onde Heidegger fala, como no mencionado *Nachwort*, da “maravilha” que algo em geral é, ele parece sugerir que o assombro configura, antes da sua conversão na pergunta *sobre o ente*, típica da tradição grega e metafísica, uma pura experiência do *ser*. Por esta razão, o assombro me parece ter um significado universal para a filosofia, tal como Heidegger a entende, ou seja, como pergunta fundamental *sobre o ser*. A experiência do ser, inerente ao assombro, abre o homem para uma dimensão habitualmente esquecida, na qual a filosofia deve penetrar. Deste ponto de vista, o assombro resulta ser a motivação originária da filosofia, porque põe o homem em contato com uma dimensão outra, habitualmente negligenciada, e, assim, dá o pri-

(8) Cf. Heidegger, 1984: 166-167, 171, 172.

(9) Cf. Heidegger, 1984: 171-173.

(10) Cf. também Heidegger, 1986: 331-335.

meio impulso ao ato filosofante. Ao mesmo tempo, para Heidegger, o assombro não representa uma experiência confinada à fase anterior e preparatória ao ato filosófico – uma experiência que depois seria superada numa fase posterior de conhecimento – mas deve continuar a agir como propulsão na atuação do filosofar⁽¹¹⁾. Na visão de Heidegger, a perda da capacidade de experimentar o assombro implicaria, em cada etapa do processo filosófico, o fim da filosofia mesma.

Também Karl Jaspers, nos seus escritos, dedica a sua atenção à experiência do assombro. O que é que faz surgir o assombro, para Jaspers? A esta pergunta Jaspers responde de maneira diferente do sentido comum – o que atesta a presença de uma analogia com a resposta oferecida por Heidegger. Na visão habitual, o objeto do assombro é, como já dizemos, algo sensacional e extraordinário. Diversamente, para Jaspers, o “assombro autêntico” (*das eigentliche Erstaunen*) começa lá, onde termina “a busca do misterioso no sensacional” (*die Geheimnissucht zum Sensationellen*) (Jaspers, 1947: 1030). A ideia que emerge da reflexão de Jaspers é que tudo é, em princípio, capaz de despertar no homem o assombro. Como já constatamos no caso de Heidegger, para Jaspers, é no ordinário que o assombro pode nos assaltar.

Isto se deve ao fato de que a experiência do assombro coincide substancialmente com a experiência das assim-chamadas “cifras”, uma experiência à qual Jaspers dedica particular atenção nos seus escritos⁽¹²⁾. Como se mostra em *Von der Wahrheit* (1947), na segunda obra fundamental de Jaspers depois de *Philosophie* (1932), a experiência do assombro indica a imersão do homem no reino das cifras, ou seja, uma condição na qual o homem faz experiência das cifras (cf. Jaspers, 1947: 1031). Quanto ao significado de “cifra” na terminologia jaspersiana, ela indica um objeto capaz de manifestar uma dimensão ulterior em relação àquela da sua aparência finita. A cifra é um objeto empírico que revela uma profundidade do real normalmente escondida. Não é um acaso que a cifra seja também definida por Jaspers como “objeto metafísico”⁽¹³⁾. A cifra, assim entendida, se identifica com o maravilhoso, ou seja, com o objeto do assombro – o que se deduz do terceiro volume da obra-prima de Jaspers *Filosofia*⁽¹⁴⁾. Significativa, neste contexto, é a insistência com a qual Jaspers afirma que todos os fenômenos sensíveis ou intelectuais da nossa experiência ordinária podem tornar-se cifras e, portanto, objetos de assombro⁽¹⁵⁾. Não há fenômenos espe-

(11) Cf. Heidegger, 1972: 25.

(12) Cf. entre outros: Jaspers, 1977; Jaspers, 1947: 1022-1054; Jaspers, 1973 (Vol. III): 128-236.

(13) Cf. Jaspers, 1947: 256.

(14) Cf. Jaspers, 1973 (Vol. III): 172: “Portanto, a realidade é maravilha (*Wunder*), na medida em que se mostra a mim como cifra”.

(15) “Não há nada que não pode ser cifra” (Jaspers, 1973 [Vol. III], 168). Cf. também Jaspers, 1947: 1031: “Tudo o que é, pode ser cifra”.

ciais que têm um estatuto privilegiado. Seja um objeto concreto – como uma paisagem, uma visagem, uma obra de arte – seja um objeto de pensamento ou imaginação. Tudo isso pode, portanto, despertar assombro. A única condição para que isso aconteça é que estes fenômenos mostrem mais de que eles são, ou, em outras palavras, que eles revelem, além da sua realidade finita e limitada, uma dimensão infinita.

Para contextualizar esta ideia, deve-se ter em mente que os fenômenos da nossa experiência ordinária são, para Jaspers, objetos *empíricos* num sentido lato, ou seja, “objetos de conhecimento” (*Erkenntnisgegenstände*)⁽¹⁶⁾ enquanto correlatos do sujeito intelectual: a realidade empírica consiste tanto em objetos perceptíveis de forma sensorial quanto em objetos ideais. Contudo, para Jaspers, a realidade empírica não esgota a realidade inteira. Há também uma dimensão mais profunda da realidade – uma dimensão em que não há limites e que supera a finitude dos objetos empíricos e, portanto, não pode ser capturada numa definição clara e unilateral. Esta dimensão infinita é identificada por Jaspers com a dimensão do ser, que ele chama também o “abrangente” (*Umgreifendes*)⁽¹⁷⁾. Esta dimensão é múltipla, sendo que incorpora a infinidade que cada ser humano é (o qual nunca é reduzível a um simples objeto de abordagem científica), a infinidade do mundo (o qual é sempre ulterior à simples totalidade dos objetos cientificamente conhecíveis) e a infinidade da transcendência divina, a qual indica, em particular, a origem última de cada realidade, o fundamento de todas as coisas⁽¹⁸⁾. Diferentemente da realidade ou objetividade empírica, a dimensão do ser não é diretamente acessível, segundo Jaspers, por meio da percepção e do intelecto. O homem pode fazer experiência do ser somente de maneira indireta como uma iluminação que, por assim dizer, brilha através dos objetos empíricos⁽¹⁹⁾. Experimentar o assombro significa fazer experiência do ser através dos objetos empíricos. Nesta condição, os objetos ordinários refletem de maneira repentina a luz do ser; eles manifestam o abrangente no sentido de que eles despertam a consciência desta dimensão infinita – uma dimensão que a maneira científica, e puramente intelectual, de lidar com as coisas do mundo ignora.

(16) Cf. Jaspers, 1947: 255-256.

(17) O “abrangente” é o que excede o objeto de conhecimento (cf. Jaspers, 1947: 26). O objeto determinado, o objeto de conhecimento, “é sempre abrangido (*umgriffen*) por algo ulterior”, pelo ser. Este ser, que não é objeto, é o “abrangente” (cf. Jaspers, 1947: 38).

(18) O abrangente é articulado por Jaspers no “ser em si” (*das Sein an sich*), que engloba o mundo e a transcendência, e no “ser, que nós somos” (*das Sein, das wir sind*) (cf. Jaspers, 1947: 47). O abrangente da transcendência è, para Jaspers, o “fundamento” de todas as modalidades de abrangente (Jaspers, 1947: 109).

(19) Veja-se, sobre este aspecto, Jaspers, 1947: 38.

A experiência das cifras é descrita por Jaspers como uma experiência na qual a realidade mostra uma característica de “transparência” (*Transparenz*). Nesta experiência, nós somos capazes de olhar através da realidade empírica, de perceber nela a luz do ser que se reflete e, assim, de vislumbrar o mistério da origem de tudo. Como Jaspers aponta no que diz respeito a esta experiência, “tudo o que é para nós, torna-se para nós mais do que aparece num primeiro momento. Se torna transparente” (Jaspers, 1947: 1031). A repentina transparência do mundo sensível indica uma condição, na qual “a terra, a paisagem, o amor, as instituições da comunidade, os amigos, os seres amados não são somente a realidade sensível do que é perceptível, mas a presença histórica do ser mesmo para mim” (Jaspers, 1947: 1034). Esta transparência do ser na realidade empírica é definida por Jaspers também em termos de “experiência metafísica” (Jaspers, 1973 [Vol. III], 130): nesta condição, o homem vai *além* da realidade finita do simples objeto sensível e entrevê nele uma manifestação do ser infinito. Levando em conta que, como já resultou, a cifra identifica o objeto do assombro, pode-se dizer que a experiência do assombro indica, na perspectiva de Jaspers, esta experiência da transparência da realidade e, portanto, uma experiência essencialmente metafísica.

No contexto deste ensaio, é sobretudo crucial a afirmação de Jaspers que a filosofia “começa com o assombro” e, longe de implicar, no seu desenvolvimento posterior, uma remoção do assombro, produz, ao contrário, uma intensificação dele (Jaspers, 1947: 1030). Precisamente a experiência do assombro, há pouco delineada, constitui para Jaspers a fonte da filosofia, isto é, o que estimula o homem a filosofar. Como mostrado no texto *Einführung in die Philosophie*, o assombro (*Staunen*) é a “origem” (*Ursprung*) da filosofia e a “origem” não é, no entendimento de Jaspers, o simples “começo” (*Anfang*) num sentido histórico-cronológico, mas a “fonte” (*Quelle*), da qual vem o impulso para filosofar (Jaspers, 1971: 16). O assombro é definido também como a “motivação” (*Motiv*) da filosofia (Jaspers, 1971: 16) – o que depende do fato de que esta experiência emocional nos torna conscientes do fato de que a realidade autêntica, a dimensão do ser, nunca é reduzível à realidade empírica, a qual é o único assunto da ciência. A abordagem científica não pode, enfim, dar conta da infinidade do ser, a qual transcende cada possível objeto de conhecimento. Portanto, a filosofia começa precisamente lá, onde a ciência termina: o pensamento filosófico se origina do impulso existencial para explorar a dimensão do ser, a qual se revela na experiência do assombro.

Como terceira resposta à questão posta no presente ensaio, pretendo considerar, enfim, a posição de Emmanuel Lévinas. Pode-se dizer que também Lévinas concorda com a ideia de que o assombro é a origem ou a fonte da filosofia, no sentido de que esta experiência representa a motivação originária do pensamento filosófico. Como é concebido então por Lévinas o assombro

e qual é o seu entendimento da filosofia e da sua finalidade? No texto *Philosophie et transcendance* do ano 1989, Lévinas fala explicitamente da “maravilha” (*merveille*) da qual o sujeito humano faz experiência no encontro com o outro homem (Lévinas, 1995: 48). Trata-se de uma afirmação decisiva que documenta como o objeto do assombro é, de fato, identificado por Lévinas com o outro homem. Embora na reflexão de Lévinas o objeto do assombro seja mais circunscrito que nas perspectivas de Heidegger e Jaspers, ele continua a representar um fenômeno ordinário e não exótico ou além do habitual, sendo a presença do outro ser humano algo que faz parte da nossa vida cotidiana. É a presença ordinária do outro homem em nossa frente o que revela em si um caráter extraordinário. Heidegger falava, no que diz respeito ao objeto do assombro, de um traço inabitual no habitual, o que se pode aplicar também ao discurso de Lévinas. O reconhecimento de um caráter extraordinário no ordinário é a consequência da maneira particular como Lévinas concebe a alteridade do outro homem – a qual constitui o enfoque específico da sua análise. Para Lévinas, o outro homem é uma dimensão que o sujeito não pode dominar ou prever: Lévinas sublinha, em particular, como o outro homem sempre me surpreende, sendo diferente da ideia que eu tenho dele e, sobretudo, sendo radicalmente diferente de mim (cf. Lévinas, 2010: 211-220). O outro homem é, para Lévinas, sempre único e enigmático⁽²⁰⁾. Por esta razão, o outro homem – a sua alteridade radical – é objeto de assombro.

Na perspectiva de Lévinas o objeto de assombro não é mais o fato de ser em geral (Heidegger) nem a revelação repentina da dimensão infinita do ser (Jaspers), mas a realidade concreta do outro homem. Esta realidade que nos surpreende não nos deixa sustar numa disposição contemplativa frente a ela, mas lança imediatamente um apelo, nos mobiliza, faz ressoar em nós um imperativo, aquele de cuidar do outro homem e de colocar a necessidade dele antes da nossa. Lévinas insiste em mostrar como o encontro com a alteridade radical do outro homem tem um contemporâneo impacto ético, porque nos sentimos imediatamente responsáveis em relação ao outro homem (cf. Lévinas, 2010: 215-220). Portanto, o assombro frente a outro homem não é mais uma experiência do ser, uma experiência ontológica, como em Heidegger e Jaspers, mas uma chamada ética. No assombro, nós somos afetados por uma realidade que nos põe, antes de uma pergunta ontológico-existencial, uma questão ética. Este deslocamento do plano ontológico ao plano ético representa, na perspectiva de Lévinas, um elemento de evidente descontinuidade em relação à perspectiva de Heidegger e Jaspers. O fato de que o objeto do assombro é o outro homem, na sua condição de urgente necessidade, e não mais a descoberta de uma

(20) A presença do outro homem representa um “enigma” para o sujeito, como documentado pelo texto *Enigme et phénomène* (Lévinas, 1982: 203-216).

dimensão ontológica além da realidade dos fenômenos intramundanos, este fato marca sem dúvida uma diferença substancial da posição de Lévinas em relação a Heidegger e Jaspers.

Contudo, nesta modificação do objeto do assombro, Lévinas não me parece tomar uma direção completamente nova: é possível reconhecer também uma continuidade entre as três perspectivas, na medida em que a concepção lévinasiana do assombro representa, por alguns aspectos, uma radicalização das interpretações de Heidegger e Jaspers. Em primeiro lugar, o assombro é na perspectiva de Lévinas, como já era na visão heideggeriana, uma paixão do sujeito, mas num sentido ainda mais radical que em Heidegger. Estar disposto numa tonalidade afetiva fundamental significa em Heidegger o fato de ser afetado, tocado e transformado pela realidade. Lévinas leva esta ideia de passividade ao extremo: a paixão do sujeito frente a outro homem é, por assim dizer, uma paixão completamente *cega*, sendo o sujeito totalmente incapaz de *compreender* o objeto do assombro⁽²¹⁾. Em Lévinas, não há alguma possibilidade de acesso hermenêutico ao objeto do assombro. Para Lévinas, o outro homem é e *permanece* um mistério. A experiência do assombro não atribui ao sujeito uma tarefa hermenêutica – não se trata de compreender o objeto do assombro – mas uma tarefa primariamente ética – se trata de cuidar do outro homem. Portanto, Lévinas desloca o enfoque do desejo de conhecimento (embora não se trate, em Heidegger, de um conhecimento puramente intelectual, mas sempre afetivamente e existencialmente conotado) para a responsabilidade ética do sujeito.

Em segundo lugar, na abordagem lévinasiana pode-se destacar uma radicalização da ideia jaspersiana da transcendência. Tanto na visão de Jaspers quanto na visão de Lévinas o objeto de assombro é uma realidade *transcendente*, no sentido de que o objeto do assombro é algo que *transborda* a capacidade do sujeito de contê-lo e de pensá-lo⁽²²⁾. O objeto do assombro é um infinito que não se deixa reduzir a conteúdo do sujeito pensante. Não é o sujeito o que abrange o infinito, mas é o infinito mesmo que é, para utilizar um termo jaspersiano, “abrangente” – o que abrange o sujeito. Contudo, o encontro com esta realidade transcendente é, em Lévinas, traumático para o sujeito, num sentido mais radical que em Jaspers. Sem dúvida, na perspectiva de Jaspers, a relação

(21) A responsabilidade em relação ao outro é para Lévinas uma “paixão absoluta” que é anterior à relação intencional do saber, característica da consciência tematizante (cf. Lévinas, 1990: 156-162). Em *Totalité et infini* Lévinas fala do “caráter incompreensível da presença do outro” (*caractère incompréhensible de la présence d’Autrui*) (Lévinas, 2010: 212).

(22) Isto está bem claro tanto na reflexão de Jaspers como naquela de Lévinas. Cf. Lévinas, 2010: 39-45 e, paralelamente, Jaspers, 147:159: “Sempre surge de novo no homem pensante o que supera tudo o que pode ser pensado, seja o seu próprio ser, seja o ser que ele absolutamente não é, seja, enfim, o incondicionado que o ingloba”.

com a dimensão transcendente tem um efeito desestabilizador, na medida em que ela coloca o sujeito num estado de busca contínua⁽²³⁾, obrigando-o a superar cada conceptualização de infinito de vez em vez alcançada e a romper com as categorias tradicionais do pensamento⁽²⁴⁾ e com as falsas seguranças da vida cotidiana⁽²⁵⁾. Mas a transcendência, a transcendência divina, é, em Jaspers, basicamente um infinito que sustém o sujeito e lhe oferece um ponto de referência: nela o sujeito busca “a quietude e o fundamento” (Jaspers, 1947: 109). Com respeito a Lévinas, é evidente que o encontro cara-a-cara com o outro é traumático para o sujeito (cf. Lévinas, 1990: 221-222), mas isto não depende simplesmente do fato de que as certezas do sujeito são postas em questão, mas do efeito, por assim dizer, desestruturante deste encontro para a subjetividade mesma, a qual é despojada de tudo a ponto de encontrar-se numa condição de abertura total, e sem reservas, ao outro: a necessidade do outro sempre tem precedência sobre mim e os meus projetos (cf. Lévinas, 1990: 179-188). O infinito da transcendência do outro exige, portanto, uma responsabilidade contínua que não dá descanso. Em conclusão, na transcendência do outro o sujeito não pode buscar alguma forma de estabilidade e quietude.

Embora Lévinas mude o objeto do assombro e radicalize as posições de Heidegger e Jaspers, ele compartilha com ambos a visão de que o assombro é a motivação originária da filosofia. Destaca-se, assim, uma analogia formal entre as três respostas ao quesito posto no presente ensaio. É, por outro lado, evidente que a maneira particular como Lévinas entende a filosofia, e a sua tarefa, difere da vocação ontológica que Heidegger e Jaspers atribuem ao trabalho filosófico. Em particular, a filosofia é entendida por Lévinas como um discurso de defesa da transcendência do outro⁽²⁶⁾ – uma transcendência que deve ser preservada e protegida. Na visão de Lévinas, a tarefa principal da filosofia é aquela de mudar o foco da análise do sujeito autocentrado – tanto do *ego*

-
- (23) Como escreve Jaspers, “o ser não se mostra ao olhar que fixa estaticamente, mas ao movimento da existência na realidade temporal, à inquietude pensante (*denkende Unruhe*)” (Jaspers, 1947: 893).
- (24) No ato do pensar filosófico, escreve Jaspers, nós estamos, por assim dizer, bloqueados, quando concebemos a realidade do ser por meio de categorias absolutizadas (Jaspers, 1947: 1050), ou seja, quando absolutizamos as categorias do pensamento intelectual-objetivante e tentamos explicar o ser aplicando de maneira estática e com a intenção de uma determinação definitiva estas categorias.
- (25) A vida inautêntica por Jaspers é aquela que deseja o que é firme e unívoco, aquela que procura seguranças no finito e tem uma tendência ao possesso e à planificação (cf., entre outros, Jaspers, 1947: 961).
- (26) Lévinas concebe a sua filosofia como uma “filosofia da transcendência” em contraposição a uma “filosofia da imanência” que neutraliza ou destrói a transcendência do outro (cf. Lévinas, 2010: 44). Sobre este assunto veja-se também: Lévinas, 1984. Cf. também Lévinas, 2010: 11-12: “Este livro se apresenta portanto como uma defesa da subjetividade” – mas uma subjetividade “fundada na ideia de infinito”, “acolhedora do outro” e hospitaleira.

cogito tradicional quanto do sujeito entendido como existência (a qual sempre conserva, segundo Lévinas, uma relação primária com si mesma na forma de um prioritário “cuidado de si” [*souci de soi*] e, portanto, uma tendência ao autocentramento) – para o outro homem⁽²⁷⁾, o qual deve ser posto em primeiro plano e respeitado antes de qualquer interesse individual e contra qualquer tentação subjetiva de dominá-lo.

Foi mostrado que o assombro representa para Lévinas a condição afetiva na qual o sujeito colide com a alteridade radical do outro e a acolhe de forma totalmente passiva. No assombro, assim entendido, se verifica uma suspensão de todas as expectativas subjetivas, de qualquer vontade de conhecimento e controle: o sujeito é posto frente a frente ao outro e é completamente aberto e receptivo a tudo que vem do outro. Precisamente uma tal experiência da alteridade é a precondição para um discurso filosófico que se propõe a defender a transcendência do outro. Nesta perspectiva, o assombro oferece o impulso primário para filosofar: quando estou confrontado com o mistério do outro e estou aberto para escutar a sua voz, percebo a urgência de testemunhar este mistério e torná-lo assunto central do meu filosofar⁽²⁸⁾. É claro que esta maneira de se abrir ao outro não pode representar apenas uma experiência circunscrita ao momento inicial do processo filosófico, mas deve tornar-se uma disposição constante do pensador que permite a coerência dele com si mesmo e alimenta continuamente o processo e a busca de novos conteúdos. Resumindo o ponto de vista de Lévinas, pode-se dizer que a motivação originária da filosofia consiste na necessidade urgente de colocar em palavras o sentimento de maravilha que o outro homem desperta no sujeito.

Em conclusão, Heidegger, Jaspers e Lévinas mostram que a motivação autêntica da filosofia não é intelectual, não é a vontade de resolver problemas abstratos, nem adquirir novos conhecimentos em termos de conteúdos objetivos e verificáveis. Apenas quando nós estamos envolvidos pessoalmente e afetivamente na realidade em nossa frente, podemos dar início ao filosofar. Segundo estes autores, começamos a pôr questões filosóficas, quando a realidade, com a qual nos sentimos familiares, torna-se misteriosa, mostra lados novos e inesperados, e isto acontece precisamente na experiência do assombro, na qual o ordinário se torna extraordinário. O assombro interrompe nossa maneira normal, e muitas vezes superficial, de lidar com a realidade e revela dimensões que são principalmente ignoradas, mas podem – e devem ser – exploradas pela filosofia. O assombro é uma experiência afetiva, não

(27) Veja-se, como exemplificativo a este respeito, o texto *La trace de l'autre* publicado em 1963 (Lévinas, 1982: em particular 192-194).

(28) Sobre esta tarefa de dar testemunho veja-se: Lévinas, 1982b (em particular o capítulo: *La glorie du témoignage*).

apenas enquanto com ele estamos emocionados, mas também num sentido literal, sendo que nesta condição nós estamos *afetados* pela emergência de algo que não depende de nós, mas à qual nós assistimos passivamente. Esta sensibilidade adquirida para dimensões antes escondidas ou negligenciadas – seja a dimensão do ser (Heidegger e Jaspers) ou a alteridade do outro (Lévinas) – opera como motivação do ato filosófico. Da análise das três perspectivas resultou, enfim, que o assombro é a *motivação* do filosofar na medida em que *faz mover* este processo, tanto no início quanto no seu desenvolvimento.

Chiara Pasqualin obteve o doutoramento em 2013 pela Universidade de Padova e pela Universidade de Innsbruck com uma tese sobre Martin Heidegger e a conexão entre afetividade, pensamento e linguagem (publicada em 2015 com o título Il fondamento patico dell'ermeneutico. Affettività, pensiero e linguaggio nell'opera di Heidegger pela Editora Inschibboleth). Foi bolsista de Pós-Doutorado no Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) em Brasil e de 2016 até 2020 deteve uma bolsa de pesquisa (para o conseguimento da habilitação universitária) na Universidade de Koblenz-Landau. Atualmente é pesquisadora no Departamento de Antiguidade, Filosofia e História (DAFIST) da Universidade de Genova.

Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, Martin: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Gesamtausgabe, Vol. 65, ed. por F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1994.
- HEIDEGGER, Martin: *Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*, Gesamtausgabe, Vol. 29/30, ed. por F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983.
- HEIDEGGER, Martin: *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, Gesamtausgabe, Vol. 45, ed. por F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1984.
- HEIDEGGER, Martin: *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*, Gesamtausgabe, Vol. 39, ed. por S. Ziegler, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989.
- HEIDEGGER, Martin: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe, Vol. 20, ed. por P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a.M. 1979.
- HEIDEGGER, Martin: *Seminare*, Gesamtausgabe, Vol. 15, ed. por C. Ochwadt, Klostermann, Frankfurt a.M., 1986.
- HEIDEGGER, Martin: *Was ist das – die Philosophie?*, Neske, Pfullingen 1972.
- HEIDEGGER, Martin: *Wegmarken*, ed. por F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1976.
- JASPERS, Karl: *Chiffren der Transzendenz*, Piper, München 1977.
- JASPERS, Karl: *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*, Piper, München-Zürich 1971.
- JASPERS, Karl: *Philosophie. Erster Band: Philosophische Weltorientierung*, Springer, Berlin-Heidelberg 1956.
- JASPERS, Karl: *Philosophie. Zweiter Band: Existenzerhellung*, Springer, Berlin-Heidelberg 1956.
- JASPERS, Karl: *Philosophie. Dritter Band: Metaphysik*, Springer, Berlin-Heidelberg-New York 1973.
- JASPERS, Karl: *Von der Wahrheit. Philosophische Logik*, Piper, München 1947.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Librairie générale française, Paris 1990.
- LÉVINAS, Emmanuel: *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1982.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Éthique et infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982 (b).
- LÉVINAS, Emmanuel: *Philosophie et transcendance*, em: *Alterité et transcendance*; préface de Pierre Hayat, Fata Morgana, Sain-Clément-la-Rivière 1995.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Librairie générale française, Paris 2010.
- LÉVINAS, Emmanuel: *Transcendance et intellegibilité. Suivi d'un entretien*, Éditions Labor et Fides, Genève 1984.

Espinosa e a alegria de viver

Maria Luísa Ribeiro Ferreira

1 – A alegria como critério dominante nas opções de vida

“(...) procuro passar a vida não consumido na tristeza e no pranto mas sim com tranquilidade, alegria e jovialidade, e assim elevo-me...”

Carta XXI a Guilherme de Blyenbergh⁽¹⁾

Na mais recente tradução portuguesa da *Ética de Espinosa*, empreendida por Diogo Pires Aurélio, esta obra é classificada como “o livro de uma vida.”⁽²⁾ De facto nela estão presentes e são aprofundadas as temáticas essenciais do pensamento do filósofo – a ontologia, a epistemologia, a psicologia, a antropologia, a política e a ética. E nesta análise teórica exaustivamente empreendida, perpassa um tema comum – a realização humana, na qual a alegria tem um papel dominante. O escólio final da *Ética* reitera a tese que atravessa todo o livro – a de que sábio é aquele que “possui sempre a verdadeira satisfação do ânimo.”⁽³⁾ A suprema felicidade a que o filósofo chama beatitude, é o culminar da nossa potência de agir, surgindo como o estágio máximo a que cada um pode aspirar.

- (1) «(...) quoniam fruor, & vitam non maerore & gemitu, sed tranquillitate, laetitia, & hilaritate transfigere studeo & subinde gradum unum adscendo.» Ep. XXI ad Guililelmo de Blyenbergh, *Spinoza Opera*, ed. Carl Gebhardt, Heidelberg, Carl Winter, 1972, G.IV p. 127. (Designaremos esta edição por G.)
- (2) Espinosa, *Ética*, Tradução, Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio, Lisboa, Relógio D'Água, 2020, p. 25. (Citaremos a partir desta edição).
- (3) (...) sapiens (...) semper vera animi acquiescentia potitur.» *Ética* V, prop. XLII, esc., G. II, p. 308.

São muitos os legados filosóficos que Espinosa nos deixou. E a exaltação da alegria bem como a subordinação dos conceitos fundamentais da Ética à procura de uma vida realizada, constituem uma chave para a descoberta do nosso lugar no mundo, libertando-nos das paixões tristes.

Note-se que quando fala de alegria o filósofo refere-se à potência de agir quer do corpo quer da mente porque um afecto de alegria consiste na simultaneidade da afecção de ambos, tal como é afirmado na definição dos afectos: “Por afecto entendo as afecções do corpo, pelas quais se aumenta ou diminui, ajuda ou reprime, a potência de agir do mesmo corpo e, em simultâneo, as ideias destas afecções.”⁽⁴⁾

Em todas as coisas há uma oscilação de perfeição que decorre entre um mínimo que constitui o limite para a manutenção da existência e um máximo que corresponde à realização plena. E isto aplica-se a todos os modos, sejam eles humanos ou não humanos. O que não impede a ocorrência de formas de alegria exclusivamente humanas, bem como realizações diferenciadas das mesmas para todos os tipos de homem – o contentamento de um bêbado é diferente da felicidade que um filósofo experimenta.⁽⁵⁾ Por isso o autor da Ética sustenta que urge reconhecer a importância da paixão da alegria sobre o nosso *conatus* pois ela é fonte de virtude, ocupa um lugar central na nossa realização e desempenha um papel terapêutico determinante na ordenação dos nossos afectos. Espinosa apresenta-a sempre de um modo positivo, aproximando-a do bem, enquanto a tristeza e as paixões que a ela se associam são consideradas más. Podemos então afirmar que para o filósofo a alegria é um factor de crescimento do *conatus* individual.

A propósito da importância da alegria em Espinosa, lembro o livro que António Damásio dedicou a este filósofo, convocando-o para uma análise da neurologia do sentir.⁽⁶⁾ Nele o cientista elogia o filósofo pelo facto de este considerar as paixões como fenómenos naturais, recorrendo à gestão das mesmas para que consigamos construir um vida feliz. E um dos factores que aproxima o cientista e o filósofo reside no facto de ambos pretenderem combater a tristeza, valorizando as paixões de alegres. Em Damásio, a inveja, o ciúme, o medo, o desprezo e a repugnância associam-se a estados problemáticos de saúde e põem em causa um bem estar futuro. Em Espinosa as paixões tristes deverão combater-se pois diminuem o *conatus* próprio, ou seja, a nossa potên-

(4) “Per Affectus intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augeatur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionem ideas.” *Et. III, def. III, G II, p. 139.*

(5) *Et III, prop. LVII, esc.*

(6) António Damásio, *Ao encontro de Espinosa. As emoções sociais e a neurologia do sentir*, Lisboa, Termas e Debates, Círculo de Leitores, 2012.

cia de agir. Tanto um como outro consideram que cultivar a alegria é essencial para a saúde do organismo e para a ocorrência de uma vida conseguida.

Nesta valorização da alegria, Espinosa demarca-se da tradição platónica e aristotélica pelo carácter pernicioso que esta atribui às paixões, uma tese que ele não subscreve. Também critica as filosofias estóica e cartesiana pela importância que conferem à vontade, no domínio das mesmas. O seu intuito é diferente dado que pretende compreender os afectos, tendo em vista manuseá-los de modo a alcançar o maior contentamento possível. Por isso acarinha as paixões alegres que contribuem para a nossa felicidade e afasta as tristes por implicarem uma diminuição do poder próprio. É sua intenção combater os pensamentos negativos e cultivar tudo o que nos possa trazer comprazimento. Para ele a felicidade suprema coincide com o conhecimento mais alto a que podemos aspirar. Os homens estão sujeitos às paixões, o que não é uma fatalidade mas um desafio pois há que aprender a viver com elas e a conhecer o carácter libertador da alegria e dos seus derivados, conducentes a uma maior perfeição, ou seja, a uma maior potência de agir. Este é o projecto de vida do filósofo, projecto esse que deixou marcas em todos os seus escritos.

2 – A importância da alegria na política

Note-se que embora nos textos políticos o tema da alegria não ocupe um lugar de destaque, ele não deixa de estar presente no objectivo final dos mesmos, ou seja na procura de uma sociedade que nos permita viver e pensar livremente e onde a potência humana seja favorecida e incrementada. No *Tratado Teológico Político* o filósofo debruça-se sobre a relação entre o poder do Estado e o dos direitos individuais, procurando harmonizá-los de modo a que possamos gozar de uma liberdade que nos satisfaça. Numa carta a Oldenburg Espinosa revela-nos que uma das justificações que o levaram a escrever esta obra foi promover a liberdade de filosofar e de poder dizer o que sentimos,⁽⁷⁾ uma exigência determinante para a nossa felicidade. De facto, encontramos no *TTP* toda uma pedagogia conduzida pela procura de uma sociedade na qual se possa realizar harmoniosamente o desejo que nos move e nos leva a agir. Nesta obra, a temática dos afectos é direccionada para a formação de uma sociedade política estável. O afecto (*affectus*) tem uma dimensão emotiva e desempenha um papel importante na construção de um corpo político coeso que permita assegurar aos cidadãos as paixões susceptíveis de provocar a união, de propiciar a paz e de facilitar *um modus vivendi* que leve à realização de cada um. Importa que o governo assegure aos cidadãos a liberdade de que carecem para a realização de

(7) «Libertas philosophandi dicendique quae sentimus.» Carta XXX a Oldenburg, G. IV, p. 166.

uma vida feliz. As paixões de alegria são determinantes para aumentar a nossa potência de agir. Interessa pois cultivá-las.

Só o homem livre é feliz e para tal precisa dos outros. Ao aliarmo-nos com os nossos semelhantes aumentamos a nossa potência de agir. A optimização da política exige a criação de um Estado que nos garanta o exercício da liberdade pois só nele poderemos ser felizes. Quer a ética quer a política exigem liberdade. E esta alcança-se num trabalho sobre as paixões. Reconhecendo a utilidade das paixões alegres pelos benefícios que proporcionam aos homens, é função do Estado caminhar nessa linha, facilitando-a com a criação de leis propícias. Como o *TTP* refere, o fim último do Estado não é submeter os homens pelo medo mas levá-los a viver com segurança. ⁽⁸⁾ Note-se que uma determinada política poderá proporcionar um tipo de vida que nos faz felizes, embora não nos conduza à suprema alegria, a meta última pretendida por Espinosa. Tal como o conhecimento, a política coloca-se como condição mas não representa em si mesma um fim. Como diz Mignini “a experiência política, mesmo quando conduzida sob o domínio prevalente da razão, é apenas um instrumento directo e subsidiário do governo das paixões.”⁽⁹⁾

Também no *Tratado Político* encontramos a procura de um tipo de Estado que assegure a liberdade e a conseqüente alegria que dela resulta. Ao analisar os diferentes formas de governo – monárquico, aristocrático (nas suas diferentes vertentes) e democrático – Espinosa mostra-nos as vantagens e inconvenientes de cada um deles e, embora não explicitamente, visto que o *TP* ficou incompleto, percebemos as vantagens que um estado democrático pode trazer no que concerne à alegria e à felicidade de cada um.

Em Espinosa a política deduz-se da natureza humana. E é logo nas primeiras obras que o filósofo dá prioridade à descoberta dessa verdadeira natureza, uma tarefa na qual desejaria incluir os seus semelhantes: “Esforçar-me para que muitos adquiram conjuntamente a verdadeira natureza.”⁽¹⁰⁾ Há que partir da condição comum dos homens e esta rege-se por interesses, desejos e paixões. ⁽¹¹⁾ O objectivo do filósofo é construir uma sociedade onde a razão se possa expandir livremente pois tal situação a todos favorece. O Estado é um indivíduo composto que procura manter-se coeso, num permanente desejo de assegurar a sua permanência. Ele representa a potência da multidão e importa

(8) *TTP*, cap. XX, G III, p. 240-241.

(9) «(...) la experiencia política, aun cuando sea conducida bajo el preevalente dominio de la razón, es solamente un instrumento indirecto y subsidiario del gobierno de las pasiones Filippo Mignini, «Afectos de la Potentia» in Eugenio Fernandez et altera (eds.), *El Gobierno de los Afectos en Baruj Spinoza*, Madrid, Trotta, 207, pp. 173-186 (p. 185).

(10) «Hic est itaque finis, ad quem tendo, talem scilicet naturam acquirere, et, ut multi mecum eam acquirant...» *TIE*, § 14, G II, p. 8.

(11) *TP*, 1, §§ 4 a 7.

canalizar as suas virtualidades para o que favoreça o desabrochar dos indivíduos, permitindo-lhes ser felizes. O fim último do Estado é libertar os homens das paixões perniciosas que diminuem a capacidade de agir de cada um. O filósofo atribui-lhe como função primeira transformar os homens em seres livres, combatendo superstições, medos e tudo o que possa impedir uma vida boa.

O Estado mais poderoso é o que se fundamenta na razão. Mas o filósofo tem consciência de que a maioria dos homens não consegue governar-se pela razão. Daí a necessidade de um Estado que imponha a todos aquilo que só alguns (poucos) conseguirão alcançar por si mesmos.

Os afectos têm uma importância determinante na dinâmica política. Os homens encontram-se submetidos a paixões que os dividem. É função do Estado minorar os conflitos, zelando pelos interesses dos indivíduos e procurando conciliá-los com o seu próprio interesse de manutenção e conservação. Importa pois construir um imaginário colectivo que favoreça a potência do Estado. Por isso as paixões alegres deverão ser canalizadas para a governação do Estado, que delas tirará dividendos, orientando-as para preceitos racionais. À autonomia do indivíduo construída sobre a razão corresponde uma autonomia (domínio) do Estado que é “*sui iuris*” quando segue os preceitos da razão. Não se trata de um racionalismo abstracto pois Espinosa é realista quanto ao comportamento humano e sabe que a razão não consegue aplicar-se com êxito às paixões combatendo-as directamente. Importa saber geri-las da melhor forma.

A função do Estado é atender às paixões, trabalhando-as de modo a assegurar a sua estabilidade.⁽¹²⁾ Há que otimizar a potência dos indivíduos e não contrariá-la, escarnecê-la ou censurá-la. Não se pode tomar determinadas atitudes e medidas⁽¹³⁾ mas sim criar leis que estabeleçam um clima de entendimento. Os homens constituem uns para os outros a maior fonte de alegria. Certas paixões como a esperança, o medo e o desejo de vingança são paixões tristes.⁽¹⁴⁾ As sociedades que se estruturam a partir delas não asseguram estabilidade. No entanto há que reconhecer que tais paixões são muito comuns na conduta dos homens. Daí a necessidade de sabermos geri-las de um modo racional. Posto que não se coloquem como meta, elas fazem parte da governação pois, como é sustentado na Ética, “a multidão é terrível quando não teme.”⁽¹⁵⁾ Aceitando que as paixões alegres são sempre preferíveis às tristes, interessa hierarquizá-las pois não são todas igualmente úteis para o governo do

(12) TP 4, § 4.

(13) TP 3, § 8.

(14) TP, 6, §1. Curiosamente a esperança é considerada por Espinosa como uma paixão triste, pela alegria inconstante que a acompanha e pelo facto de apontar para um futuro duvidoso.

15 «Terret vulgus nisi metuat.» Et IV, prop. LIV, schl., G II, p. 250.

(15)

Estado – a esperança é sempre preferível ao medo pois anula a autonomia dos cidadãos enquanto ela, embora de um modo ténue, pode uni-los.

3 – O Tratado da Reforma do Entendimento e a alegria como procura de um bem seguro

A consciência de que partilhamos da mesma força que em tudo habita desencadeia em nós uma alegria contínua e suprema. É esse o estádio que o filósofo se propõe alcançar no *Tratado da Reforma do Entendimento*, onde nos revela o seu projecto de vida. Este é-nos apresentado em contraste com as gratificações imediatas do dia a dia, consideradas por Espinosa como triviais, vãs e fúteis. É logo nos primeiros parágrafos desta obra que o filósofo analisa as riquezas, as honras e o prazer, considerando-os obstáculos incertos que se opõem à procura de um bem certo e mostrando as consequências nefastas que deles decorrem. A eles opõe o que designa como o verdadeiro bem, anunciando que este passa “pelo conhecimento da união que a mente possui com a Natureza na sua totalidade.”⁽¹⁶⁾

A procura de uma suprema alegria, apresentada nas primeiras linhas do *Tratado da Reforma do Entendimento*, é um convite que o filósofo dirige a todos, sabendo de antemão que só alguns lhe responderão positivamente. Note-se, no entanto, que a crítica ao modo como vive o comum dos homens não é feita em nome de qualquer ideal de ascese ou de sacrifício. Como posteriormente desenvolverá na *Ética*, o filósofo ama a vida, releva os bons encontros e cultiva uma arte de bem viver. O que de modo algum se confunde com a busca de honrarias, de riquezas ou de prazeres físicos pois Espinosa visa mais alto. Tal facto não o leva a afastar-se das pessoas, pelo contrário, há nele uma dimensão social que o leva a partilhar essa alegria com os outros:

“(…) à minha felicidade pertence empenhar-se para que muitos outros entendam o mesmo que eu (...); é necessário formar uma sociedade como é de desejar, de modo que o maior número chegue a esse ponto com maior facilidade e segurança.”⁽¹⁷⁾ Espinosa critica a mentalidade austera e sacrificial presente em certas correntes éticas do seu tempo. A ela contrapõe a fruição moderada dos prazeres, um preceito que todos deveriam seguir e que ele coloca entre as regras práticas a que uma boa vida deve obedecer: “Gozar dos prazeres apenas tanto enquanto baste ao comum das pessoas.”⁽¹⁸⁾ As exigências metodológicas

(16) «(...) cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura habet», *TIE* §13, G II, p. 8.

(17) “(...) de mea felicitate etiam est operam dare, ut alii multi idem adque ego intelligant (...); necesse est tantum Natura intelligere, quantum sufficit, ad talem naturam acquirendam; deinde formare talem societatem, qualis est desiderandam ut quamplurimi quam facillime, et secure eo perveniant.” *TIE*, § 14, G II, p.8.

(18) «Deliciis in tantum frui, in quantum ad tuendam valetudinem sufficit.» *TIE*, § 17, G II, p. 9.

apresentadas ao longo do *Tratado da Reforma do Entendimento* têm sempre presente a felicidade que se alcança quando chegamos ao conhecimento da ordem que rege a Natureza, assim como das forças do nosso entendimento que nos permitem realizar esse desiderato.⁽¹⁹⁾ Embora o *Tratado* seja uma obra incompleta, o caminho que nele se propõe é um passo essencial para a compreensão da Ética, a obra em que se concretiza e desenvolve o que fora anunciado neste escrito. De facto, embora inacabado, o *TRE* não deixa de nos orientar para o verdadeiro bem e para a felicidade decorrente desta conquista mas é apenas na Ética que Espinosa nos propõe encontrar uma resposta cabal quanto ao papel das paixões no caminho para a beatitude.

4 – A Ética e o papel da alegria no domínio das paixões

O título Ética, atribuído pelo filósofo a esta sua obra maior, poderia iludir o leitor desprevenido, levando-o a pensar que se trataria de um conjunto de normas reguladoras do nosso comportamento. Na realidade este livro não tem como fim último uma terapia pois visa algo mais profundo e disruptivo, apresentando-se como meta final de uma vida conseguida. E para a alcançar traça um percurso em que se cruzam as áreas maiores da filosofia. Se o livro I tem um pendor essencialmente metafísico, os restantes livros debruçam-se sobre problemas antropológicos, psicológicos, epistemológicos e políticos, culminando no livro V, dedicado à liberdade e à salvação. É aqui que se releva a beatitude, essa forma suprema de alegria à qual apenas alguns conseguem chegar.

A alegria é apanágio do homem inteligente e livre. Só o sábio a alcança plenamente. O caminho que vai de uma forma passional básica como a excitação (*titillatio*) à beatitude (*beatitudo*) onde a paixão se transforma em acção, é um percurso árduo que a maioria recusa. Espinosa desenvolve esta via no livro V da Ética mas vai falando dela ao longo de toda a obra, nomeadamente nos livros III e IV onde analisa as paixões. Nestas, a alegria e a tristeza têm um papel preponderante pois constituem o critério a partir do qual os afectos são julgados. Aquilo que nos causa alegria aumenta o nosso ser e é bom. Aquilo que nos provoca tristeza é mau porque diminui o poder do “*conatus*” próprio. Há pois que transformar as “paixões tristes” em “alegres”, conhecendo-as tanto quanto nos for possível. Note-se que a alegria é sempre uma passagem dado que se coloca como índice de perfectibilidade e não como a própria perfeição. Por isso não podemos falar de alegria relativamente a Deus visto que este é a própria perfeição sendo, enquanto tal, desprovido de paixões.⁽²⁰⁾

(19) *TIE*, §§ 99 e 106.

(20) *Et V*, prop. XVII.

Uma dificuldade com que deparamos ao analisar as manifestações da alegria reside no facto de o filósofo não ter fixado definitivamente o seu vocabulário. Há conceitos que umas vezes se equivalem e outras se distinguem. Assim acontece com os termos *felicitas*, *acquiescentia* e *beatitudo* que nalguns passos são permutáveis enquanto noutros são considerados separadamente.

A apresentação das diferentes paixões alegres caminha a par de uma classificação das mesmas. Nela detectamos dois pólos: um deles acentua o papel do corpo enquanto o outro privilegia a mente. No primeiro destacam-se as paixões de excitação (*titillatio*) e de contentamento (*hilaritas*).⁽²¹⁾ A *titillatio* refere-se a um número restrito de partes do corpo. Como tal é sujeita a excessos e dificilmente se mantém estável. A *hilaritas* congrega tudo o que implica serenidade pois inclui diferentes partes do nosso corpo.

Paralelamente às diferentes alterações que ocorrem nas paixões alegres dá-se um incremento do conhecimento, do amor e da virtude: “(...) quanto maior é a alegria de que somos afectados, maior a perfeição a que passamos, isto é, mais participamos, necessariamente, na natureza divina.”⁽²²⁾ Há uma libertação progressiva dos prazeres mais comuns que nos trazem alguma felicidade. Contudo são alegrias frágeis das quais não interessa depender dado que não merecem ser consideradas como metas de vida.

Ainda no plano das alegrias/paixões o filósofo menciona a *laetitia* que, como vimos, nunca pode ser directamente má visto corresponder a um aumento da nossa potência de agir.⁽²³⁾ Lembra também o *amor*, com o qual nos regozijamos quando não é excessivo,⁽²⁴⁾ e a auto-estima ou reconhecimento do poder próprio (*acquiescentia in se ipso*),⁽²⁵⁾ que implica um acordo do homem consigo mesmo, com os outros homens e com o mundo em geral. Esta última paixão exige já um grau de auto-integração e de maturidade que a coloca na fronteira entre paixão e acção – há alegrias parciais que advêm da nossa ligação com objectos concretos e há alegrias totais que dizem respeito a toda a Natureza. Ora a aproximação com a totalidade é um indicador do grau de excelência da alegria.

Analisemos mais pormenorizadamente o modo como as paixões alegres são determinantes nos três últimos livros da *Ética*.

O livro III desta obra é dedicado aos afectos, entendidos como “(...) as afecções do corpo pelas quais se aumenta ou diminui, ajuda ou reprime a potência de agir do mesmo corpo, e, em simultâneo, as ideias destas afec-

(21) *Et* III, prop. XI, escol.

(22) « (...) quo majore Laetitia afficimur, eo ad majorem perfectionem transimus, hoc est, eo nos magis de natura divina participare necesse est.» *Et* IV, prop. XLV, sch., G II, p. 244.

(23) *Et* III, prop. XI; *Et* IV XLI

(24) *Et*. III, D. A., def. VI; *Et*. IV, prop. XLIV.

(25) *Et*. III, D. A., def. XXV; *Et*. IV, prop. LII.

ções.”⁽²⁶⁾ É neste livro que as paixões de alegria ganham relevo visto que delas depende quer o incremento quer a diminuição do ser próprio. A alegria e a tristeza são afectos determinantes para a realização humana – o que favorece o corpo provoca alegria e contribuiu para a nossa saúde e bem estar; a tristeza implica diminuição de ser; como tal, é má e deve ser evitada.

Os afectos têm uma dimensão corpórea dado que se reflectem nos aspectos físicos do ser humano. Alguns deles aumentam as nossas capacidades e permitem-nos viver melhor. A consciência das alterações corpóreas é dada pelas ideias que as acompanham, e o que favorece o corpo provoca alegria sendo esta determinante para a saúde e o bem estar. A tristeza implica diminuição de ser e, como tal, é má e deve ser evitada.

A bondade e a malignidade dos afectos dependem de os mesmos serem úteis ou perniciosos para a nossa realização. Enquanto ser dinâmico que é, o homem está em permanente devir. As flutuações do desejo levam ao aumento ou diminuição do *conatus*, consoante ele é sujeito a afectos alegres ou tristes. Quando o nosso *conatus* cresce em potência, alegramo-nos; quando o desejo diminui e, conseqüentemente, o *conatus* perde força, entristecemos. Ao inventariar as paixões na parte final do livro III da *Ética* tal facto fica bem explícito: “A alegria é a passagem *do homem* de uma perfeição menor a uma maior.” “A tristeza é a passagem *do homem* de uma perfeição maior a uma menor.”⁽²⁷⁾

Na síntese que termina o livro III Espinosa sublinha a centralidade do desejo em todo o processo passional. A terapia das paixões que aí nos propõe assenta simultaneamente no conhecimento das mesmas, no trabalho a realizar sobre o desejo e na análise do papel da imaginação em todo este processo. A imaginação é indispensável para que passemos a um grau maior de ser, ou seja, para que substituamos uma paixão negativa (triste) por outra positiva (alegre); aliada à alegria, a imaginação transforma-se numa força expansiva da natureza humana.

Espinosa foi sensível às capacidades de acção e de interacção criativa presentes nas paixões alegres, reconhecendo que estas nunca podem ser directamente más, enquanto as tristes o são sempre. Note-se que a alegria não deixa de ser uma paixão, o que manifesta sempre alguma impotência. Importa pois analisar os seus estádios pois eles correspondem a níveis de realização culminando na maior felicidade a que os humanos podem aspirar. Por isso ele mantém constante o tema da alegria. Reencontramo-lo no livro IV, como

(26) «Per Affectus intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.» Et. III, Definitiones, III, G. II, p. 139.

(27) «Laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem» Et. III, Aff. Def., II e «Tristitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem» Et. III, Aff. Def., III. G II, p. 191.

critério daquilo que é favorável aos homens. A partir da proposição XVIII começa a falar da força dos desejos que nascem da alegria e que derivam da nossa dimensão racional. Interessa cultivá-los pois eles são mais fortes dos que os provenientes da tristeza: “um desejo que se origina da alegria é mais forte, em circunstâncias iguais, do que um desejo que se origina da tristeza.”⁽²⁸⁾ É esta valorização da alegria que leva o filósofo a afastar os pensamentos negativos e a cultivar tudo o que nos traz comprazimento. A essência humana é desejo e há que saber gerir esse esforço que nos habita, encaminhando-o para o que nos traz felicidade.

As paixões de alegria são mais fortes e mais poderosas. Há que saber geri-las tirando delas o máximo partido. O que implica o seu conhecimento. Espinosa não se fica pelo conhecimento teórico das paixões pois só com ele não nos conseguimos libertar. Recorrendo à Antiguidade cita Ovídio: “Vejo o melhor e aprovo mas sigo o pior” e o livro do Eclesiastes: “Quem aumenta a sua ciência aumenta a sua dor.”⁽²⁹⁾ Uma paixão não se combate com a razão mas com outra paixão mais forte que lhe deverá ser contraposta de modo a atenuar o seu efeito.⁽³⁰⁾ O governo das paixões prende-se com o conhecimento das causas que as provocaram. São causas externas, que nos obrigam a agir de uma certa maneira e cujo desconhecimento nos faz sofrer. Ora o sofrimento pode ser minorado quando compreendemos as leis que regem os nossos afectos, quando percebemos as causas externas de que dependem e quando ficamos cientes da ligação destes com o Todo. Tais causas podem ser fonte de dor e de tristeza quando as consideramos isoladamente, como se fossem autónomas. Mas quando descobrimos a sua inevitável pertença ao Todo, deixam de nos provocar dor e são uma fonte de prazer.

A análise das diferentes paixões que o filósofo empreende ao longo do livro IV rege-se pela presença nelas da alegria ou da tristeza, concluindo que as paixões tristes não nascem da razão e que o desejo que nasce da razão nunca pode ser considerado excessivo.⁽³¹⁾ Negando qualquer benefício aos sacrifício e às mortificações, Espinosa elogia os prazeres da vida e convida o sábio a apreciá-los e a fruir deles: “É de um homem sábio, digo, retemperar-se e saborear moderadamente comidas e bebidas agradáveis, assim como perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, os adornos, a música, os desportos, os teatros e outras coisas deste género, das quais cada um pode usar sem nenhum dano

(28) «Cupiditas, quae ex Laetitia oritur, ceteris paribus, fortior est Cupiditate, quae ex Tristitia oritur.» Et. IV, prop. XVIII, G II, p. 221.

(29) «Video meliora proboque, deteriora sequor»; «Qui auget scientiam, auget dolorem.» Et IV, prop. XVII, sch., G II, p. 221.

(30) «Affectus nec coerceri nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiolem affectu coercendo.» Et IV, prop. VII, G II, p.214.

(31) Et. IV, prop. LXI.

para outrem.”⁽³²⁾ Importa pois aproveitar as coisas agradáveis da vida, o que implica a sua fruição e partilha. Por isso sustenta que “ O homem livre, isto é, aquele que vive segundo o simples ditame da razão, não se conduz pelo medo da morte; pelo contrário, deseja directamente o bem, isto é, agir, viver, conservar o seu ser com base na procura do que lhe é útil. Por isso não há nada em que ele menos pense do que na morte, e a sua sabedoria é uma meditação sobre a vida.”⁽³³⁾ A felicidade suprema coincide com o conhecimento mais alto a que podemos aspirar. O poder que temos sobre os afectos é proporcional ao conhecimento que deles temos. E este traz-nos sempre felicidade.

A fruição de uma suprema alegria é a linha condutora do livro V da *Ética*, dedicado à liberdade da mente, apelidada pelo filósofo de “beatitude” (*beatitudo*). É nesta parte que melhor se concretiza o desejo de auto realização que atravessa toda a obra e que aqui é apresentado como o amor intelectual a Deus (*amor intellectualis Dei*). Estamos perante uma etapa final, de tal modo importante que o filósofo a apresenta como “a outra parte da *Ética*,”⁽³⁴⁾ ou seja como complemento último dos quatro livros anteriores. Nela se continua e conclui a análise exaustiva dos afectos pois quando os conhecemos temos maior capacidade para os dominar. O filósofo preocupa-se com a eliminação dos afectos nocivos, ou seja, daqueles que impedem a mente de pensar. É uma tarefa que ocupa o primeiro plano das quinze proposições iniciais do livro V, culminando na afirmação de que “quem se entende clara e distintamente a si e aos seus afectos alegra-se...”⁽³⁵⁾

O percurso salvífico traçado nesta última parte da *Ética* revisita a gnosiologia anteriormente apresentada, exaltando a excelência do terceiro género de conhecimento pelo facto de este ser acompanhado da mais alta alegria: “Deste terceiro género de conhecimento origina-se a mais alta satisfação da Mente que se pode dar.”⁽³⁶⁾

Para além da *acquiescentia* o filósofo fala-nos também do amor a Deus e do amor intelectual a Deus. Com este último abandonamos o plano passional e

(32) «Viri, inquam, sapientis est, moderto et suavi cibo et potu se reficere et recreare, ut et odoribus, plantarum virentium amoenitate, ornatu, musica, ludis exercitoriis, thatris, et aliis hujusmodi, quibus unusquisque absque ullo alterius damno uti potest.» *Et. IV*, prop. XLV, schol

(33) «homo liber, hoc est qui ex solo Rationis dictamine vivit, mortis metu non ducitur (...) sed bonum directe cupit (...) agere, vivere, suum esse conservare ex fundamento proprium utile quaerendi; atque adeo nihil minus quam morte cogitat, sed ejus sapientia vitae est meditatio.» *Et. IV*, prop. LXVII, dem., G. II, p. 261.

(34) «...ad alteram Ethices partem», *Et. V. Praefatio*, G. II, p. 277.

(35) «Qui se suosque affectus clare et distincte intelligit, laetatur...» *Et. V*, prop. XV, dem., G. II, p. 290.

(36) Ex hoc tertio cognitionis genere summa, quae dari potest, Mentis acquiescentia oritur.” *Et. V*, prop. XXVII, G. II, p. 297.

colocamo-nos no domínio da acção pois participamos em Deus, ascendemos ao plano da eternidade e somos felizes.⁽³⁷⁾

Ao mencionar a participação na natureza divina Espinosa refere-se à beatitude, um estado de suprema alegria em que conhecemos as coisas em Deus, a partir dos seus atributos. É uma situação em que nos deleitamos,⁽³⁸⁾ somos virtuosos, e acedemos à liberdade. A beatitude é a vivência, embora esporádica, da própria perfeição.⁽³⁹⁾ Ao fazê-lo deixamos de ser passivos e somos como que inundados por um enorme contentamento. Para o designar, Espinosa vai buscar aos livros sagrados o termo Glória: “A este Amor ou a esta Beatitude chamam os livros sagrados Glória, e não sem razão.”⁽⁴⁰⁾ É esta suprema alegria que nos salva. Nela o entendimento une-se aos afectos e à virtude. A perfeição consiste na identificação do ser, do conhecer, do amar e do agir.

A beatitude surge com o conhecimento do terceiro género, pelo qual ultrapassamos o nível da razão. O conhecimento racional coloca-nos de certo modo no plano da eternidade (*sub quadam specie aeternitatis*) pois quando nos situamos a este nível as coisas deixam de ser contingentes e aparecem sujeitas a leis. A razão permite-nos compreender um cosmo ordenado cientificamente, de um modo necessário, e isso é gratificante.⁽⁴¹⁾ As explicações científicas colocam-se como condição necessária para subirmos ao nível mais alto de conhecimento: “O esforço ou desejo de conhecer as coisas pelo terceiro género de conhecimento não pode nascer do conhecimento de primeiro género mas do segundo.”⁽⁴²⁾

Nesta última etapa que Espinosa designa por ciência intuitiva abdicamos do tempo e situamo-nos na eternidade, acedemos ao amor intelectual a Deus e conhecermos o lugar que os modo existentes ocupam no Todo porque olhamos para as coisas concretas e para nós próprios como afecções da Natureza, na singularidade única que lhes (nos) é própria: “Quanto mais conhecemos as coisas singulares mais conhecemos Deus.”⁽⁴³⁾ Desse terceiro género de conhecimento que se desenrola da proposição XXIV ao fim da parte quinta da Ética nasce um imenso júbilo. Agora que a alegria deixa de ser encarada como paixão é como se nascêssemos de novo.⁽⁴⁴⁾ Fica assim percorrido o ciclo da alegria,

(37) Esta eternidade não é *post mortem* pois é um estado de beatitude que se alcança em vida.

(38) Et V, prop. XXXII.

(39) Et.V, prop. XXXIII.

(40) «Atque hic Amor seu Beatitudo in Sacris codicibus Gloria appellatur, nec immerito.» Et V, prop. XXXVI, schl., G II, p. 303.

(41) Lembramos que nas primeiras definições da Ética a eternidade é definida como necessidade (def. VIII).

(42) «Conatus seu cupiditas cognoscendi res tertio cognitionis genere oriri non potest ex primo, at quidaem ex secundo cognitionis genere.» Et V, prop. XXVIII, G II, p. 297.

(43) «Quo magis res singulares intelligimus eo magis Deum intelligi mus.» Et V, prop. XXIV, G II, p. 296.

(44) Et V, prop. XXXI, esc.

num conjunto de alterações em que progressivamente a paixão se transforma em pura actividade. É este processo que levará à salvação, um desafio feito a todos mas que só alguns aceitam. Porque, como diz o filósofo ao terminar a *Ética*: “(...) tudo o que é sublime é tão difícil quanto raro.”⁽⁴⁵⁾

Maria Luísa Ribeiro Ferreira é Professora Catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Tem publicado livros e artigos nas áreas de Filosofia Moderna, Espinosa, Didáctica da Filosofia, Filosofia da Natureza e do Ambiente e Filosofia de Género. É investigadora do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa e do CHAM da Universidade Nova de Lisboa. É Coordenadora de Filosofia da Sociedade Científica da Universidade Católica Portuguesa, membro do GT Benedictus de Spinoza, da Universidade Estadual do Ceará, Brasil; do Seminário Spinoza, Espanha; da Association des Amis de Spinoza, França; e da Accion Integrada Hispãña-Portugal, Leibniz. Pertence aos corpos directivos da SEA (Sociedade de Ética Ambiental) e da Sociedade Científica da Universidade Católica

(45) «Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.» *Et V*, prop. XLII, schl., G II, p. 308.

O estranho da vida⁽¹⁾

Róbson Ramos dos Reis

1.

A brincar nos jardins e quintais de sua infância, a pequenita Irene aventurou-se. A aventura, como nos ensina a fenomenóloga, é a abertura do a-vir: uma dinâmica em que está em jogo a existência humana como um “eu posso”, poder-ser e exercício de liberdade (Borges-Duarte, 2020: 204). A aventura infantil, não a do aventureiro, é uma experiência de possibilidades: alguém vai ao encontro do que pode advir, ciente de si como possibilidade. É comum a partida da aventura infantil ser antecedida por uma interpelação de alguém que cuida: “não vá por aí guriazinha, tu podes te machucar, vais te enfermar!”

Também a enfermidade é uma experiência de possibilidades. A recente fenomenologia aplicada à saúde tem ressaltado que há um fenômeno de ruptura no cerne da experiência da enfermidade. Assim, a dúvida corporal é a atmosfera que, em casos de doenças somáticas importantes, qualifica um modo de ser-no-mundo (Carel, 2014, 2016). Na enfermidade há uma vivência do estranho, daquilo que, no próprio corpo vivido, resiste à compreensão e à inteligibilidade. Trata-se do não estar em casa no mundo, que é dotado de uma estrutura temporal em que o passado e o futuro próprios aparecem como alienados (Svenaues, 2011). Nessa mesma dimensão, a enfermidade guarda um potencial de agência hermenêutica, configurando-se como uma experiência transformacional que

(1) Esse trabalho recebeu o apoio do CNPq e da FAPERGS, Brasil.

fomenta mudanças pessoais e epistêmicas (Carel & Kidd, 2020; Markovic, 2021). A enfermidade, além disso, reveste-se de valor metodológico, porque pode ensinar uma suspensão análoga à *epoché*, promovendo uma reflexão relevante no estudo das estruturas da experiência significativa. Apesar de disruptiva, a patologia aparenta ter um privilégio epistêmico capaz de ser acolhido e cultivado nas tarefas da fenomenologia (Carel, 2021a). Nesse sentido, sustenta-se que a experiência da enfermidade patentiza uma condição ontológica: o estranho ou desterro essencial da existência humana (Svenaeus 2000; Warsop, 2011).

Seja ou não por causa de suas aventuras, a pequena Irene enfermeu-se alguma vez. Há enfermidades de adultos, de adultos e crianças, e só de crianças. Há, ademais, uma experiência infantil da enfermidade, em grande medida derivada da condição única das crianças: elas possuem corpos em constante desenvolvimento, são limitadas na capacidade de fazer escolhas e estão situadas em famílias (Carel, *et al.*, 2019). Neste capítulo refinarei a análise fenomenológica da experiência patológica. Examinarei a hipótese de que na experiência da enfermidade acontece o acesso ao estranho como determinação ontológica da existência humana. Formularei, além disso, uma tese adicional: que a enfermidade manifesta uma complexa dimensão ontológica, na qual o estranho existencial aparece vinculado ao estranho não existencial, ao estranho da vida.

2.

Já foi sugerido que a doença deveria ser primariamente concebida como um fenômeno existencial (Heidegger, 1986: 247). Trata-se de uma prioridade epistêmica, uma ordem de inteligibilidade que é, no entanto, compatível com a concepção da doença como um fenômeno não existencial, por exemplo, biológico. O estatuto ontológico da doença é indicado por Heidegger ao elucidar uma importante determinação implicada no modo de ser da existência. Antes que existem como ser-no-mundo são desprovidos de apoio, ou melhor, a sua sustentação ontológica não é dada por fatores externos ao modo de ser da existência. Mesmo os condicionamentos por circunstâncias e contingências que não surgem de decisões expressas são apropriados retrospectivamente na situação compreensiva, sendo, portanto, fenômenos existenciais. A doença é um exemplo:

[...] mesmo aquilo que em rigor não está submetido à nossa liberdade no sentido mais restrito do termo, uma doença ou uma determinada capacidade ou propensão, nunca é algo simplesmente subsistente, mas algo que de uma forma ou outra é assumido ou rejeitado no como do ser-aí (Heidegger, 1996: 337).

É importante ressaltar a precisão da qualificação ontológica da doença: nunca é *simplesmente* algo subsistente. Portanto, a doença pode ser concebida como algo subsistente, mas não apenas. Isso implica que na existência humana

a doença é ontologicamente codeterminada, ou seja, recebe qualificações que são existenciais ao acontecer em modos fácticos do existir no mundo. Portanto, a doença é um fenômeno intermediário (Reis, 2018). Dada a conhecida equivocidade dos usos feitos por Heidegger do conceito de subsistência (*Vorhandenheit*), não é de todo claro em que sentido a doença admite, sob certas condições, ser concebida como algo subsistente. O sentido mais restrito, relativo ao modo de ser dos entes intramundanos não vivos, não é adequado no contexto: doenças não aparentam ser como os minerais, nem como eventos físicos. É mais plausível supor que a declaração signifique que doenças são em parte fenômenos com determinações intrínsecas e independentes daquelas originadas do modo de ser da existência. Essa acepção de subsistência é compatível com o entendimento de que doenças são fenômenos com o modo de ser dos entes vivos. Sendo fenômenos vivos (e não simplesmente subsistentes), as doenças dos seres humanos estão existencialmente determinadas, em razão do fato de acontecerem em situações fácticas de inteligibilidade.

A indicação de Heidegger se esgota num compromisso com uma abordagem historicista ou culturalista dos fenômenos patológicos? Seria apenas a formulação de uma noção de doença como um fenômeno não apenas biológico, mas determinado por fatores históricos e *affordances* culturais próprias dos nichos existenciais? Considere-se a experiência dos sintomas.

3.

Os estudos sobre a experiência da enfermidade conduzidos na área multidisciplinar dos cuidados paliativos pediátricos, em particular na oncologia paliativa pediátrica, têm apresentado evidências detalhadas sobre a experiência dos sintomas na trajetória do câncer infantil. Estudos mostraram que crianças com câncer em estágio de fim de vida experimentaram um número significativo de diferentes sintomas: dor, dispneia, mudanças na função motora, fadiga, náusea, vômitos, diarreia, tonturas, constipação, perda de apetite, ansiedade, insônia, etc. (Montgomery *et al.* 2016; Wolfe *et al.*, 2015; Heath *et al.*, 2010; Wolfe *et al.*, 2008; Theunissen *et al.*, 2007; Jalmsell *et al.*, 2006; Hongo *et al.* 2003; Wolfe *et al.*, 2000). Fadiga, dor, dispneia e ansiedade foram relatados como sintomas prevalentes em estágio de fim de vida, sendo que na última semana de vida as crianças com câncer se mostraram altamente sintomáticas, e, quando em UTI, permaneceram sob ventilação, sedação, analgesia e relaxantes musculares (Drake *et al.*, 2003). Evidentemente, todos esses estudos constataram um alto nível de sofrimento associado com esses sintomas (sem considerar os sintomas psicológicos).

Em razão da natureza desses estudos, os resultados não podem ser estendidos de modo inqualificado. As taxas de variação na incidência desses sofri-

mentos estão correlacionadas, naturalmente, com fatores ligados às médias salariais. Estima-se que em países de baixa e média renda os resultados sejam diferentes, especialmente em função da existência e da qualidade de cuidados paliativos (Guzman *et al.*, 2021). Contudo, há suporte para sugerir que pelo menos um sintoma entre fadiga, dor, dispneia e ansiedade é experimentado com muito sofrimento no estágio de fim de vida de crianças com câncer.

Heidegger concebeu os sintomas como sendo dotados da estrutura formal denominada de manifestação (*Erscheinung*). Essa estrutura integra dois elementos: a patência e a remissão indicativa. Algo se mostra, torna-se patente e, na condição de manifesto, indica outro elemento que não se mostra. Por intermédio do que se mostra anuncia-se o que não se mostra. Assim, os sintomas são ocorrências corporais conspícuas. Ao se mostrarem indicam perturbações que, por sua vez, não se mostram (Heidegger, 1986: 29). A fadiga, por exemplo, é perceptível por uma série de sinais. Ela se mostra, indicando a falta de energia, ou seja, uma perturbação na produção de energia que não permite a realização de certas atividades. A hemorragia nasal e os hematomas são perceptíveis e indicam perturbações no processo de coagulação, indicando eventualmente um baixo índice de plaquetas no sangue. A coloração vermelha, sob certas condições, anuncia a existência de febre que, por sua vez, indica uma perturbação no organismo (Heidegger, 1986: 31).

A estrutura formal da manifestação permite entender em maior detalhe a codeterminação existencial da doença, porque também possibilita identificar a codeterminação existencial específica dos sintomas. Ao tornarem-se patentes no corpo, certas ocorrências são acolhidas numa facticidade, ou seja, numa inteligibilidade já estabelecida. Mesmo quando aparecem como desprovidas de significação ou como resistindo à inteligibilidade (*widersinnig*, Heidegger, 1986: 152), tais ocorrências são postas numa agência hermenêutica. Inicia-se a busca pela compreensão, por exemplo, com a procura de alguma expertise (curandeiros, sistema de saúde, informação digital, etc.). A ida ao médico continua a agência hermenêutica, com a interpretação dos sintomas a partir de anamnese, a identificação de sinais vitais e a realização de exames.

Com o juízo de diagnóstico chega-se à dimensão que se anuncia por intermédio dos sintomas: baixa produção de plaquetas – leucemia. O caso da DPOC é particularmente relevante. A invisibilidade da falta de ar, em função da trajetória progressiva associada com adaptações de hábitos, auto-ocultamento do enfermo em razão de estigmas associados aos sintomas e baixa resposta do sistema de saúde (Gysels & Higginson, 2008), dá suporte para a tese de que a doença está acolhida nos modos de ser-no-mundo. A hipótese do cérebro Bayesiano, na elucidação da dispneia patológica (Faull *et al.*, 2017), avança ao ponto de sugerir um condicionamento ambiental no nível dos processos sub-

peçoais, ou seja, uma co-determinação existencial, não do sintoma enquanto já manifesto, mas do aparecer do sintoma.

No entanto, a interpretação da estrutura formal dos sintomas como sendo a manifestação permite não apenas encontrar suporte para uma análise mais granulada da tese de que sintomas e doenças são fenômenos intermediários. Ela também dá acesso a um difícil problema ontológico.

4.

Sintomas são fenômenos que promovem interrupções e rearranjos na inteligibilidade de *background* que condiciona o agir cotidiano e a individualização pessoal. A fenomenologia patológica considera que o processo de adoecer torna-se saliente de duas maneiras: como disrupção súbita e severa ou como uma configuração gradual de uma forma integral de vida (Carel, 2021a: 204). Entretanto, os sintomas indicam perturbações não acessíveis diretamente em primeira pessoa, mas que podem, contudo, ser acessíveis por intermédio da tematização. Assim como os sintomas são próprios (são meus hematomas, minha dor, minha náusea, fadiga e falta de ar), as perturbações subpessoais também são próprias: *minha* falta de energia; *meu* sangue com poucas plaquetas; *meus* pulmões lesionados. As perturbações não vividas em primeira pessoa são, não obstante, pessoais. Assim como os sintomas experimentados são acolhidos na inteligibilidade, sendo assim determinados existencialmente, eles também indicam de modo remissivo uma dimensão de eventos, processos e objetos que não são existenciais: sistemas orgânicos, órgãos, tecidos, células, metabolismo, quebra molecular que resulte em glicose, respiração, circulação, etc. Sendo fenômenos intermediários, sintomas e doenças possuem uma co-determinação: existencial e vital (orgânica, biológica). Portanto, sintomas são manifestações que anunciam indicativamente a determinação orgânica e vital dos entes humanos.

Ora, essa é uma trivialidade. Quem negaria que seres humanos são um tipo de organismo (Dupré, 2021: 155)? Contudo, a trivialidade contém aspectos dignos de interrogação, especialmente quando se suspende o monismo ontológico. Nesse caso, a questão não é *que* se é organismo vivo, mas *como* um ente dotado do modo de ser da existência também está ligado ao modo de ser da vida. Como é a relação entre vida e existência? Considerando que a análise fenomenológica não visa dependências ou correlações causais, o problema refere-se à unidade e à relação de dependência ontológica entre vida e existência. Para examinar esse tema seria preciso introduzir a distinção entre composição e constituição, bem como a análise dos tipos de dependência ontológica (Reis, 2021). Não seguirei essa direção agora. Concentrarei o foco na ligação entre os modos de ser: vida na existência.

5.

A experiência da enfermidade e dos sintomas possui uma valência fenomenológica. Ela torna perspícuo o que em geral está presente de modo tácito, implícito, pré-reflexivo. A perturbação orgânica indica uma dimensão que em grande medida pertence a um nível subpessoal. As perturbações promovidas pelos sintomas, que são vividas em primeira pessoa, tornam patentes o *background* de inteligibilidade que torna possível o exercício cotidiano da existência. Por exemplo, a dispneia, a fadiga e a hemorragia nasal retiram do implícito a confiança na capacidade de iniciar e sustentar atividades num ambiente socialmente compartilhado. Entretanto, a valência fenomenológica alcança um nível estrutural, ao tornar perspícuo uma ligação entre modos de ser.

No conhecido exemplo de *Ser e Tempo*, um utensílio estragado promove uma dinâmica fenomenológica, na medida em que um modo de ser que está retirado e implícito vem ao mesmo plano de patentização do modo de ser utensiliário. A remissão àquilo de que é feito e está composto um utensílio chega à matéria prima, que ainda é determinada por sua integração num utensílio. Com o estrago, o utensílio patentiza a ligação entre o seu modo de ser – a disponibilidade (*Zuhandenheit*) – e o modo de ser dos materiais componentes – a subsistência (*Vorhandenheit*). A unidade de modos de ser, antes inconspícua, torna-se manifesta. Essa é a *função* dos modos de perturbação nas ocupações (Heidegger, 1986: 74). De modo análogo, a enfermidade e a experiência dos sintomas manifestam a unidade e a ligação entre modos de ser diferentes: existência e vida orgânica.

É correto que a patentização dessa unidade não é um privilégio dos fenômenos patológicos. As culturas utensiliárias são constituídas por classes de utensílios que, em suas remissões, chegam à composição orgânica da existência humana. Camas, redes, tarimbas remetem a usuários que cansam, dormem, repõem energia; remetem a usuários que, por terem a postura ereta bipedal, precisam dormir deitados devido ao risco de queda e ferimento como efeito da gravidade. Lenços e máscaras remetem a usuários que, ao respirar, expõem constantemente a interioridade de seus pulmões à infecção por agentes tóxicos ou parasíticos. Entretanto, o privilégio epistêmico da experiência da enfermidade e dos sintomas revela-se ao considerar que, em tais experiências, não há tão somente uma remissão a alguém que é uma instância existencial e um indivíduo orgânico. O foco da remissão põe em claro uma unidade ontológica com determinações mais específicas.

A analogia com o utensílio estragado é pertinente para seguir o foco mostrativo da experiência da patologia. No utensílio inutilizado é fronteada a unidade da disponibilidade com a subsistência: o utensílio é feito de certos mate-

riais. Além disso, esses materiais possuem propriedades (categoriais e disposicionais) que podem ser perdidas ou modificadas. A interação entre materiais, por exemplo, entre ferro e água, pode gerar desgaste, corrosão, quebra. No utensílio estragado não é a finalidade utensiliar que é modificada ou perdida, mas o material componente está alterado a ponto de não suportar ou permitir o início das ações que transladariam até a consecução da meta pragmática. Fragilidade, em sentido amplo, é uma determinação do modo de ser da subsistência.

O sintoma, por sua vez, anuncia uma perturbação no organismo. O organismo pode sofrer perturbações, ou seja, modificações e transformações que interferem no seu curso funcional. Por exemplo, sob certas condições, a taxa de plaquetas no sangue não é apta para iniciar a coagulação, promovendo uma perturbação em processos implicados na circulação sanguínea. Em termos formais, os organismos admitem modificações que limitam, interrompem ou mesmo eliminam suas aptidões. O prosseguimento dessa análise é dependente de uma biofilosofia que ofereça um marco conceitual cientificamente amparado para compreender a constituição do organismo e da vida, permitindo derivar um conceito de perturbação orgânica. Por ora, é suficiente sublinhar que os sintomas põem em evidência a fragilidade dos organismos, assim como o utensílio estragado põe em evidência a fragilidade dos materiais. Por isso, os sintomas e a enfermidade não levam apenas à trivialidade de que também somos organismos.

6.

Um passo adicional pode ser dado, adotando a ontologia da vida elaborada por Heidegger (1989). Apesar de incompleta, ela contém resultados originais e compatíveis com concepções atuais das ciências da vida, como, por exemplo, a teoria da construção de nichos, a concepção processual dos sistemas biológicos e a concepção não redutiva da vida. Organismos, naquela ontologia, são unidades ambientais de aptidões pulsionais autorreguladas, que formam tecidos, sistemas orgânicos e envolvimentos num campo circundante (Skocz, 2004; Engelland, 2015). As aptidões são regulações não instrucionais que organizam a translação para a consecução teleológica da aptidão. Desse modo, o ambiente dos organismos é parcialmente constituído pelas regulações pulsionais das aptidões, determinando antecipadamente os itens ambientais que podem aparecer nos comportamentos dos indivíduos vivos.

Considerando a prioridade ontológica das aptidões em relação aos órgãos, segue-se que as perturbações no organismo não são exclusivamente dependentes das modificações originadas da fragilidade dos componentes orgânicos. É admissível, portanto, que certas perturbações orgânicas surjam de modificações intrínsecas às próprias aptidões. Nesse caso, a fragilidade

orgânica é dada pela fragilidade das próprias regulações internas das aptidões. Evidentemente, o estudo das dependências causais implicadas não é inconsistente com a aceitação de uma dependência ontológica da fragilidade dos organismos em relação à constituição modal das aptidões: “ser apto a” integra no seu espaço modal a perspectiva de deixar de ser apto. Considerando a característica intrinsecamente relacional dos organismos, entendidos como unidades ambientais de aptidões, as perturbações nas aptidões também devem ser concebidas num marco relacional. Por exemplo, a aptidão viral de penetrar células está relacionada com a perturbação das aptidões que perfazem a vida da célula.

Entretanto, a constituição autorregulativa das pulsões que tornam possíveis as aptidões significa que as regras pulsionais não são instruções externas. O transcurso regulado da aptidão à efetivação do comportamento (da aptidão de digerir à consecução da digestão) é organizado por uma regulação que não é mecânica. Há uma dimensão de variação na calibragem da regulação pulsional, sendo essa a condição para que a aptidão possa ser perturbada. Nesse sentido, a própria regulação pulsional admite variações que conduzem à perturbação da aptidão e até mesmo à inaptidão. Para compreender essa determinação da vida orgânica é indispensável recorrer à noção de processo.

A vida não é apenas organismo, sustentou Heidegger (1983, § 61c), mas também processo. Trata-se de um processo qualitativo, integrando nascimento, amadurecimento, reprodução, envelhecimento e morte. É o processo de formar e perder estabilidade na unidade ambiental de aptidões. Uma estabilização delimitada pelo risco intrínseco de perder as aptidões, deixar de ser apto, morrer. Nas interações ambientais, para obter energia, por exemplo, os organismos incorporam em si elementos do ambiente, o que promove uma comoção essencial na sua unidade. Essa comoção, que foi chamada de “pobreza essencial da vida” (Heidegger, 1983: 396), significa tanto a mudança dos organismos quanto a possibilidade de perder a aptidão de envolvimento ambiental, ou seja, a morte. Essa é uma imagem da vida como intrinsecamente determinada por desequilíbrio. Deixada a si mesma, a vida conduz à inaptidão, ou seja, o equilíbrio dos processos vitais na condição de aptidão efetuada precisa ser alcançado e mantido (Dupré, 2021: 156). Deixados por si, os processos conduzem à inaptidão e à morte; sustentados em equilíbrio, estão expostos ao risco da perturbação, limitação ou perda das aptidões.

Mesmo não sendo uma terminologia conhecida por Heidegger, pode-se dizer que a vida como processo é um sistema intrinsecamente afastado de equilíbrio termodinâmico. Em termos ontológicos e especulativos, sendo organismo e processo, o modo de ser da vida é constituído por uma negatividade, por uma ausência. Não se trata de incompletude, mas que o processo vital é internamente constituído por uma dinâmica orientada pela possibilidade de não mais ser capaz, de perder a unidade relativamente estável das aptidões.

Essa sugestão metafísica tem consequências filosoficamente robustas para o problema da unidade de vida e existência. Formularei a seguir uma delas.

7.

Nas experiências dos sintomas e da enfermidade manifesta-se uma perturbação no organismo. Seres humanos perfazem uma unidade de modos de ser, gerando um difícil problema no pluralismo ontológico. Além disso, essa é uma estranha unidade ontológica, ou melhor, uma unidade de modos de ser internamente constituídos como estranhos, desterrados e determinados por uma finitude e negatividade intrínsecas.

Em *Ser e Tempo*, a existência humana foi interpretada como estranha (*unheimlich*). Já foi mostrado na literatura que o estranhamento existencial precisa ser entendido em dois significados: a) como fenômeno afetivo relacionado com disrupção na decaída nos comportamentos e na inteligibilidade cotidianos; e b) como constituição ontológica fundamental da existência. No segundo sentido, originário, o estranho da existência é definido pela estrutural perspectiva de perda de vinculação a qualquer possibilidade existencial. A formação de uma individuação existencial é uma aquisição, uma ligação a possibilidades existenciais que não têm fundamento *in re*, ou seja, não têm inscrição privilegiada ou adequação ao poder-ser da existência (Whity, 2015). Não estar em casa consigo mesmo é o desterro ontológico da existência.

A vida orgânica, por sua vez, também é ontologicamente determinada por um estranhamento. Os processos orgânicos, regulados para a formação de unidades ambientais de aptidões, conduzem por si mesmos à falta da unidade, à perturbação, à interrupção e à perda da aptidão. A formação e manutenção da unidade de aptidões, por outro lado, é uma aquisição apoiada no risco e na orientação para o desligamento e a desunificação das aptidões. Também há uma ausência, um não estar em casa na vida biológica: o desterro ontológico da vida.

Assim sendo, na experiência dos sintomas, anuncia-se a presença da vida na existência – unidade entre existência e vida, vida que é organismo e processo. As perturbações orgânicas, por seu turno, não são consequências contingentes da fragilidade material dos organismos, mas de uma fragilidade derivada da própria constituição ontológica da vida. A unidade de vida e existência consiste, portanto, na unidade de dois modos de ser estranhos, no sentido originário de dois modos de ser constituídos por uma finitude e uma negatividade internas. A elaboração da interpretação dessa determinação dos modos de ser precisaria aventurar-se no difícil terreno da doutrina da temporalidade. Contudo, também comparece nessa interpretação a pergunta sobre a unidade de dois modos de ser diferentes e desterrados.

8.

Uma indicação sobre como elucidar a relação entre modos de ser interligados é fornecida no comentário de Heidegger a respeito da ligação entre disponibilidade e subsistência. De um lado, somente há o disponível com base no subsistente. De outro, daqui não se segue que a disponibilidade esteja ontologicamente fundada na subsistência (Heidegger, 1986: 71). Está sugerida nessa indicação a distinção entre dependência ontológica existencial (na acepção comum de “existir”) e dependência ontológica essencial (Reis, 2021). Assim sendo, somente há o existente (ser-no-mundo, *Dasein*) com base no ente vivo. Para alguém projetar-se em uma possibilidade existencial e comportar-se com entes em contextos intencionais deve haver os comportamentos possibilitados pelas aptidões orgânicas. Sem desenvolvimento musculoesquelético e respiração, por exemplo, não há martelar, construir casas, morar. De outro lado, a dependência essencial entre modos de ser significa que as condições de constituição de um modo de ser são individuadoras das condições de constituição de outro modo de ser. Nesse caso, não se trata de uma relação causal, mas de derivação entre modos de ser, sendo um mais primitivo do que outro. A recusa desse tipo de dependência essencial entre modos de ser resulta no pluralismo ontológico. Nesse sentido, a existência não é ontologicamente fundada na vida. As condições de determinação e individuação dos entes cujo modo de ser é a existência não são modificações derivativas das condições de determinação e individuação dos entes cujo modo de ser é a vida orgânica.

Como sugerido antes, tanto a vida orgânica quanto a existência são determinadas, cada uma ao seu modo, por finitude, negatividade, desterro. Haveria relações de dependência ontológica entre essas determinações ontológicas fundamentais? Não é o caso de dependência essencial, dado que o estranho na existência não é o desequilíbrio que conduz os processos vitais à inaptidão e à morte. O ponto carece, contudo, de uma análise dos dois significados de impossibilidade relacionados ao estranho existencial e ao inapto vital. Aparentemente, também não parece haver uma dependência existencial, porque o estranho originário da existência acontece com independência do estranho da vida orgânica. Para que se dê e manifeste o estranho da existência não é preciso que a inadaptação da vida apareça, por exemplo, na doença.

Por outro lado, a emergência do estranho da vida (a orientação para não ser mais apta) pode acontecer como a irrupção do que resiste à agência hermenêutica do ser humano. Nesse caso, mesmo que não exista o colapso da significatividade (em que o estranho originário da existência se patentiza na angústia), a inaptidão vital apresenta-se como o contrassenso. Eventualmente, como no caso do sofrimento existencial que acompanha casos importantes de enfermidade (Grech & Marks, 2017), o estranho da vida pode deixar aparecer

o estranho da existência. Por conseguinte, a independência essencial e existencial entre o estranho da vida e o estranho da existência significa a vigência independente de ambas as determinações ontológicas.

Na enfermidade infantil, em que a historicidade existencial não alcançou a forma adulta, o estranho da vida orgânica manifesta-se sem que o estranho existencial tenha emergido. Como os estudos sobre sofrimento existencial na infância têm sugerido (Attig, 1996), a doença promove a patência do estranho da vida numa existência infantil também estranha. A enfermidade infantil possui um privilégio epistêmico, porque dá suporte à sugestão de que a negatividade vital e existencial são ambas determinadas por processos de desenvolvimento. Daqui resulta uma configuração ontológica em que a vigência de uma individuação existencial não colapsada é impotente diante da inaptidão orgânica. A historicidade da existência não cancela o estranho da vida, que também acontece a partir de si mesmo. Seja como for, esse quadro de uma paisagem ontológica diversificadamente estranha ou finita pode evocar “emoções da mais profunda e desesperançada tristeza”. Tão somente?

Assim como o colapso da individuação existencial, fundado no estranho da existência, permite o acontecer de uma existência genuína, os fenômenos do crescimento pós-traumático e da experiência transformativa positiva na enfermidade sugerem que a agência hermenêutica humana pode configurar a trajetória da doença como uma forma de aventura. A vulnerabilidade, como característica universal que não é incompatível com a vulnerabilização por força de processos não naturais, pode ser entendida como possibilitadora da vida humana (Carel, 2021b). Seria audacioso, aceitando o convite para pensar ontologicamente o bom humor (Borges-Duarte, 2021), examinar a relação entre vida e existência com base no conceito ontológico de jogo, que, no caso das crianças, designa o brincar. Esse passo, contudo, não glorifica o processo terrível rumo à inaptidão que se manifesta na trajetória de doenças terminais, especialmente em crianças. Uma lição derradeira do brincar e da boa disposição infantis, especialmente quando deixada por crianças enfermas, ensinaria o inusitado das idas aventureiras ao estranho da vida na existência?

Róbson Ramos dos Reis, Departamento de Filosofia, UFSM, Brasil

Referências bibliográficas

- ATTIG, T. Beyond pain: the existential suffering of children. *Journal of Palliative Care*, 12(3), 1996, p. 20-23.
- BORGES-DUARTE, I. A aventura como abertura afetiva do a-vir: uma abordagem fenomenológica. *Filosofia Unisinos*, 21(2), 2020, p. 199-208.
- BORGES-DUARTE, I. Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da *Heiterkeit*. *Studia Heideggeriana*, 10, 2021, p. 211-24.
- CAREL, H. Bodily Doubt. In: Ratcliffe, M.; Stephan, A. *Depression, Emotion and the Self*. Exeter: Imprint Academic, 2014, p. 105-23.
- CAREL, H. *Phenomenology of Illness*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- CAREL, H. Pathology as a phenomenological tool. *Continental Philosophy Review*, 54(2), 2021a, p. 201-17.
- CAREL, H. 'Creatures of a Day': Contingency, Mortality, and Human Limits. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 90, 2021b, 193-214.
- CAREL, H.; FEDER, G.; GYORFFY, G. Children and health. In: Gheaus, A.; Calder, G.; Wispelaere, J. (Org.). *The Routledge Handbook of the Philosophy of Childhood and Children*. Nova York: Routledge, 2019, p. 373-83.
- CAREL, H.; KIDD, I. Expanding transformative experience. *European Journal of Philosophy*, 28(1), 2020, p. 199-213. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/epdf/10.1111/ejop.12480>. Acesso em: 19 dez.2020.
- DRAKE, R.; FROST, J.; COLLINS, J. The symptoms of dying children. *Journal of Pain and Symptom Management*, 26(1), 2003, p. 594-603. Disponível em: [https://www.jpmsjournal.com/article/S0885-3924\(03\)00202-1/fulltext](https://www.jpmsjournal.com/article/S0885-3924(03)00202-1/fulltext). Acesso em: 19 dez.2020.
- DUPRÉ, J. Processes within processes. A dynamic account of living beings and its implications for understanding the human individual. In: Meincke, A-S.; Dupré, J. *Biological Identity: Perspectives from Metaphysics and the Philosophy of Biology*. Londres e Nova York: Routledge, 2021, p. 149-66.
- ENGELLLAND, C. Heidegger and the Human Difference. *Journal of the American Philosophical Association*, 1(1), 2021, p. 175-93.
- FAULL, O., HAYEN, A.; PATTINSON, K. Breathlessness and the body: Neuroimaging clues for the inferential leap. *Cortex*, 95, 2017, p. 211-21.
- GRECH, A., MARKS, A. Existential Suffering Part 1: Definition and Diagnosis #319. *Journal of Palliative Medicine*, 20(1), 2017, p. 93-94.
- GUZMAN, P., CORDOBA, M., GODOY, N. *et al.* Childhood cancer in Latin America: from detection to palliative care and survivorship. *Cancer Epidemiology*, 71 [on-line], 26 out. 2020. Disponível em: doi.org/10.1016/j.canep.2020.101837. Acesso em: 19 dez. 2020.

- GYSELS, M.; HIGGINSON, I. Access to services for patients with chronic obstructive pulmonary disease: the invisibility of breathlessness. *Journal of Pain and Symptom Management*, 36(5), 2008, p. 451-460.
- HEATH, J. A., CLARKE, N. E.; DONATH, S. M. *et al.* Symptoms and suffering at the end of life in children with cancer: an Australian perspective. *The Medical Journal of Australia*, 192(2), 2010, p. 71-75.
- HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996.
- HONGO, T.; WATANABE, C.; OKADA, S. *et al.* Analysis of the circumstances at the end of life in children with cancer: symptoms, suffering and acceptance. *Pediatrics International*, 45, 2003, p. 60-64.
- JALMSELL, L.; KREIBERGS, U.; ONELÖV, E. *et al.* Symptoms affecting children with malignancies during the last month of life: a Nationwide follow-up. *Pediatrics*, 117, 2006, p. 1314-1320.
- MARKOVIC, J. (2021). Unchosen transformative experiences and the experience of agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2021, p. 1-17, [on-line], 19 jun. <https://doi.org/10.1007/s11097-021-09753-y>. Acesso em: 19 dez.2021.
- MONTGOMERY, K., SAWIN, K. J.; HENDRICKS-FERGUSON, V. L. Experiences of Pediatric Oncology Patients and Their Parents at End of Life: A Systematic Review. *Journal of Pediatric Oncology Nursing*, 33(2), 2016, p. 85-104.
- REIS, R. Intermediate Phenomena. In: Giubilato, G. (Ed.). *Vitality of Phenomenology: Tradition and Renewal*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz GmbH, 2018, v. 1: 135-47.
- REIS, R. Vida na existência: a unidade dos modos de ser composicional e constitucional. *Síntese – Revista de Filosofia*, 48, 2021, p. 483-505.
- SVENAEUS, F. The body uncanny – further steps towards a phenomenology of illness. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 3, 2000, p. 125-137.
- SVENAEUS, F. Illness as unhomelike being-in-the-world: Heidegger and the phenomenology of medicine. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 14(3), 2011, 333-43.
- THEUNISSEN, J. M.; HOOGERBRUGGE, M.; Van ACHTERBERG, T. *et al.* Symptoms in the palliative phase of children with cancer. *Pediatric Blood Cancer*, 49, 2007, p. 160-165.
- WARSOP, A. The Ill Body and das Unheimliche (the Uncanny). *Journal of Medicine and Philosophy*, 36, 2011, p. 484-495.
- WOLFE, J.; GRIER, H. E.; KLAR, N. *et al.* Symptoms and suffering at the end of life in children with cancer. *The New England Journal of Medicine*, 342, 2000, p. 326-33.

- WOLFE, J.; HAMMEL, J. F.; EDWARDS, K. *et al.* Easing of suffering in children with cancer at the end of life: is care changing? *Journal of Clinical Oncology*, 26(10), 2008, p. 1717-1723.
- WOLFE, J.; ORELLANA, L.; ULLRICH, C. *et al.* Symptoms and Distress in Children with Advanced Cancer: Prospective Patient-Reported Outcomes from the PediQUEST Study. *Journal of Clinical Oncology*, 33(17), 2015, p. 1928-1935.

Reler Heraclito

Maria José Vaz Pinto

“E como uma mesma coisa existem em nós a vida e a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice: pois todas estas coisas, quando mudam são aquelas e aquelas, quando mudam são estas” Heraclito de Éfeso (fr.88)⁽¹⁾

Proponho-me partir de Heraclito e prosseguir com outros amores mais recentes, articulando o meu texto em três momentos: 1. O sábio é dar-se conta de que todas as coisas são uma; 2. O desejo do bem existe em todos os homens; 3. “Deus que vens do futuro e para lá convocas os meus olhos” (Mourão, 2005:106)

1. O sábio é dar-se conta de que todas as coisas são uma

Segundo a tradição, Heraclito de Éfeso (séc. VI a.C.) era denominado “o obscuro” por falar por enigmas, e tido como arrogante e altivo, com menosprezo pelos seus contemporâneos que

«agem acordados como se estivessem a dormir», pois «os homens dão sempre mostras de não entenderem que o Logos é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois. É que embora todas as coisas aconteçam segundo este Logos, os homens são como as pessoas sem experiência, mesmo quando experimentam palavras e acções como eu as exponho, ao distinguir cada coisa segundo a sua constituição e ao explicar como ela é; mas os demais homens são incapazes de se aperceberem do que fazem, quando estão acordados, precisamente como esquecem o que fazem quando a dormir».» (fr.1).

(1) As referências aos fragmentos de Heraclito e respectivas traduções reportam-se a *Os Filósofos Pré-Socráticos*, G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994 (4ª edição).

Ora,

«as coisas tomadas em conjunto são o todo e o não-todo, algo que se reúne e se separa, que está em consonância e dissonância; de todas as coisas provém uma unidade, e de uma unidade todas as coisas» (fr.10).

Pelo que

«dando ouvidos, não a mim, mas ao Logos, é avisado concordar em que todas as coisas são uma» (fr.50).

Ao ressaltar a unidade dos opostos, o que o Logos prescreve é «a ordem que existiu sempre» e está subjacente como conexão invisível sob a conexão visível da imparável mudança do que vemos e sentimos. Embora a realidade daquilo que experimentamos se nos apresente em permanente devir, «a natureza, a verdadeira constituição das coisas, gosta de se ocultar» (fr.123), pelo que somos desafiados a atender àquilo que, não sendo imediatamente patente, nos é indicado por sinais.⁽²⁾ O que se esconde remete para a conexão invisível «que é mais poderosa que uma visível» fr.54).

O Logos é «palavra», dizer explicativo do sentido das coisas, mas Logos é essencialmente «relação», na tensão que estabelece a dinâmica dos contrários e os torna «mesmos e não mesmos». Não se trata de uma oposição lógica, nesse fluir que ocorre entre os opostos, sendo o Logos a ordem que existiu sempre, como lei cósmica e como norma. Assim, «esta ordem do mundo (...) não a criou nenhum dos deuses, nem dos homens, mas sempre existiu e existe e há-de existir: um fogo sempre vivo, que se acende com medida e com medida se apaga» (fr.30). O fogo, enquanto algo de corpóreo, não surge como uma substância primordial à maneira das cosmogonias milésias. Ilustra, sim, a trama que assegura a proporção, na unidade dos opostos, que é também harmonia. A guerra ou discórdia que está na origem da pluralidade de situações existentes, não rompe com o imperativo dessa normatividade universal. Tudo se interliga entre si e a sabedoria consiste numa só coisa: «em conhecer com juízo verdadeiro, como todas as coisas são governadas através de tudo» (fr.41).

2. O desejo do bem existe em todos os homens

Escrevia Simone Weil a seu irmão: «A proporção, nas coisas visíveis, permite ao pensamento apreender num só lance uma diversidade complexa em que, sem o socorro da proporção, ele se perderia» (Weil, 1999: 573). O que Simone mais admira nos Gregos é a ideia de mediação: «a sua arte, a sua poe-

(2) “O senhor, cujo oráculo está em Delfos, nem fala, nem oculta, mas manifesta-se por sinais (fr.93): Heraclito elogia o método usado por Apolo nas proclamações délficas.

sia, a sua filosofia, a ciência da qual são os inventores (geometria, astronomia, mecânica, física, biologia) não eram senão pontes». (Weil, 1999: (IV 2): 76). O relevo atribuído à imagem de “ponte” remete-nos para a proporção ou harmonia, objecto por excelência das ciências matemáticas. A matemática apresenta-se como o meio privilegiado para o conhecimento da ordem do mundo, objecto da ciência enquanto tal: «as matemáticas são, na sua aplicação, um utensílio de exploração da ordem do mundo» (Weil, 1999: (VI 3): 179). Não obstante, a sua virtude propedêutica é levar-nos a pôr à prova os limites da nossa inteligência e desafiar-nos a orientar o nosso olhar para mais longe.⁽³⁾ Simone Weil aponta à filosofia um caminho em que convergem como vias o conhecimento e o amor: se é certo que a chave da salvação está no discernimento de «quanto diferem as essências do necessário e do bem», é sabendo «quanto elas diferem que se capta a sua unidade» (Weil, 1999: (VI 2): 492).⁽⁴⁾

Na curta vida de Simone Weil (1909-1943), a filosofia esteve sempre presente, se bem que os seus interesses a tenham levado a empenhar a sua actividade em múltiplos campos. Simone estudou filosofia em Paris e foi como professora de filosofia que principiou a vida de trabalho.⁽⁵⁾ Entende a filosofia como a busca de uma sabedoria que não se confunde com quaisquer conhecimentos ou vivências – tais como a ciência, os mitos, as religiões, as diferentes artes e técnicas, etc., – que lhe proporcionam matéria de reflexão. A multiplicidade dos saberes e dos campos de experiência constitui-se em objecto do pensamento, cabendo a este realizar a correspondente leitura e discernir o seu valor. Assim, a tarefa específica da filosofia é a reflexão sobre os valores, o que implica uma ordenação das prioridades que orientam as escolhas na vida.

(3) (Weil, 1999:212): “Apenas a matemática nos faz experimentar os limites da nossa inteligência. Pois pode-se sempre pensar em relação a uma experiência que ela é inexplicável porque não temos todos os dados. Ali, temos todos os dados, combinados na plena luz da demonstração, e contudo não compreendemos. É sempre a contemplação da miséria humana. O que é a força para a nossa vontade, é-o a espessura impenetrável da matemática para a nossa inteligência. Isso obriga-nos a dirigir o olhar da nossa intuição para mais além.”

(4) “Identidade do real e do bem. Necessidade como critério do real. Distância entre o necessário e o bem. Destrinçar isto é da maior importância. Aí está a raiz do grande segredo.” A necessidade governa as coisas finitas do mundo em que vivemos, o bem não é concebível, só pode ser amado. A ciência, na tradição helénica, não tem por objecto a força cega, mas a estrutura das relações que captam matéria e força numa conexão invisível de ordem e de harmonia. É pelo trabalho que o indivíduo se insere na natureza, regida pela necessidade, mas pelo pensamento liga-se ao universo, regido pelas leis da liberdade – a proposta weiliana radica na articulação entre a *gravidade* e a *graça*.

(5) Inicia as responsabilidades docentes em Le Puy (1931) e simultaneamente os contactos com os meios sindicalistas. Do seu empenho nas questões sociais, testemunha a obra entretanto publicada *Réflexions sur les Causes de la Liberté et de l’Oppression Sociale* (1934), a que se segue a experiência como operária fabril (1934-1935) que a iria marcar profundamente.

Simone Weil retoma um estudo afinado da filosofia nos anos de Marseilha⁽⁶⁾ em que se debruça de modo particular sobre a problemática da ciência contemporânea e a premência de uma linguagem que estabelecesse a ponte entre «a necessidade que comanda as leis da natureza e a ideia de bem que rege a harmonia cósmica». Na renovada leitura que Simone faz dos Gregos confluem esses interesses e a influência das experiências místicas que entretanto transformaram a sua visão das coisas.⁽⁷⁾ Entre os escritos que assinalam o estudo mais detido que Simone faz dos Gregos, destaca-se o importante ensaio “A *Iliada* ou o Poema da Força”: redigido na atmosfera conturbada que antecedeu a segunda guerra mundial, sublinha-se aí dramaticamente o confronto entre a lógica da violência, baseada no força, e o equilíbrio da justiça (cf. Weil, 1999: (II 3): 227-253)⁽⁸⁾. O elogio do equilíbrio corresponde ao que Simone mais estima na cultura helénica e remete-nos para a problemática do enraizamento, tema fulcral da sua última grande obra.⁽⁹⁾

No “Prelúdio a uma declaração dos deveres para com o ser humano”, propõe-se fazer o levantamento desses deveres, fundados na ideia de “obrigação”, princípio incondicional que radica nas necessidades da alma (*besoins de l'âme*). Em estudo preliminar, intitulado “Profissão de fé”, enunciam-se de forma condensada os princípios fulcrais dessa declaração:

“Existe uma realidade situada fora do mundo e que escapa a todas as faculdades humanas, excepto a atenção e o amor. A ela corresponde a exigência de bem absoluto que existe sempre no centro do coração de todo o homem”. (Weil, 1999: (V 2): 95).

-
- (6) Forçados em 1940 pelo avanço da ocupação alemã a abandonar Paris, a família Weil fixa-se no Sul de França em Marselha, vindo a embarcar com destino a N.Y. em Maio-Junho de 1942. A situação suscitada pelos condicionalismos da guerra e a impossibilidade de aceder ao posto de professora a que se habilitara, dado o decreto anti-judaico recentemente promulgado, permitiram a Simone, nesse impasse, entregar-se com maior disponibilidade à leitura e à investigação.
- (7) Relevam-se como momentos de vivência religiosa a viagem a Portugal (1935), Assis (1937), Solesmes (1938), que antecipam a experiência mística do sobrenatural que determinaria doravante o seu modo de enfrentar a realidade. Cf. Simone Weil, “Autobiografia Espiritual”, *Espera de Deus*, Assírio & Alvim, 2005, pp.60-62.
- (8) A obra, composta em 1938-1939, foi publicada nos *Cahiers du Sud*, n.os 230 e 231, Dez.1940 e Jan.1941. Simone vê na Guerra de Tróia o paradigma da violência: “o verdadeiro herói, o verdadeiro tema, o centro da *Iliada* é a força”, a força que é manipulada pelos homens e reduz quem lhe é submetido a uma mera “coisa”.
- (9) *L'Enracinement*, obra escrita por Simone Weil nos últimos meses de vida, surge como um seu «testamento espiritual» que transcende as circunstâncias datadas em que foi elaborada e se projecta numa proposta de futuro. Publicada em 1949 pela Gallimard, inaugurava a colecção *Espoir*, dirigida por Albert Camus.

A obrigação, enquanto incondicionada, funda-se nessa exigência de bem absoluto que não encontra objecto neste mundo. Os absurdos e as contradições insolúveis com que esbarra o pensamento humano quando se move no mundo manifestam, como sinais provocatórios, a realidade que existe fora deste.⁽¹⁰⁾

Essa realidade inapreensível pelo conhecimento e que pode ser amada, Simone não lhe chama Deus nem lhe dá nome, mas surge como fundamento ontológico do desejo de bem e de justiça que habita no mais íntimo de cada homem. Tornam-se patentes traços inequívocos do dito «platonismo cristão» de Simone, na aproximação que faz dos textos de Platão e as suas vivências religiosas.⁽¹¹⁾ Releva-se, nesse preâmbulo, o primado dos «deveres» sobre os «direitos», dado que os primeiros se baseiam em «obrigações incondicionais», radicadas nas «necessidades espirituais» dos seres humanos, tão vitais como as «necessidades biológicas» (tais como a fome, a sede, ou proteger-se do frio). Elencam-se entre essas «necessidades da alma», a ordem, a verdade, o enraizamento.

A primeira necessidade da alma,

a que está mais próxima do seu destino eterno é [*uma ordem*] a ordem, quer dizer um tecido de relações sociais de molde a que ninguém seja constringido a violar obrigações rigorosas para executar outras obrigações. (Weil, 1999: (V): 117).

O sentimento das diversas obrigações procede sempre de um desejo de bem que é único, fixo, idêntico em si mesmo, do berço ao túmulo.

Esse desejo perpetuamente actuante no nosso fundo impede que possamos alguma vez resignar-nos a situações em que as obrigações sejam incompatíveis. Ou que tenhamos de recorrer à mentira para esquecer que elas existem ou que nos debatamos cegamente para delas sair. (Weil, 1999: (V): 117).

Os grandes provocadores da violência encorajam-se a si próprios ao considerar a força mecânica, cega, como soberana em todo o universo:

olhando o mundo melhor do que eles, encontraremos um encorajamento maior se considerarmos como as inúmeras forças cegas são limitadas, combinadas num

(10) “O uso legítimo [da contradição] consiste, quando duas verdades incompatíveis se apresentam à inteligência humana, (...) em fazer delas, por assim dizer, os dois braços de uma pinça, um instrumento para entrar em contacto com o domínio da verdade transcendente inacessível à nossa inteligência. (...) A contradição essencial da condição humana é a de que o homem está submetido à força e deseja a justiça”: cf. Simone Weil, *Oppression et Liberté*, Gallimard, col. Espoir, pp.208-209.

(11) Resulta muito significativo o modo como Simone Weil lê os textos platónicos na defesa do seu ponto de vista, em particular o comentário à alegoria da caverna. Assim “a República não diz o que opera a primeira violência sobre o prisioneiro acorrentado para lhe tirar as cadeias e o arrastar por coacção.” Há que buscar isso no *Fedro*: é a beleza por meio do amor (todo valor que aparece no mundo sensível é a beleza). cf. Weil, 1999: (VI, 3):60-61.

equilíbrio, levadas a concorrer para uma unidade, para algo que não compreendemos, mas que amamos e denominamos como beleza. (...) Se mantivermos sempre no espírito o pensamento de uma ordem humana verdadeira, «estaremos na situação de um homem que caminha na noite, mas pensando sempre na direcção que quer seguir. Para um tal viajante, existe uma grande esperança. (Weil, 1999: (V): 117).

A necessidade de verdade é mais sagrada que nenhuma outra», o que no entanto não é nunca referido. Passamos a ter medo de ler quando alguma vez nos damos conta «da quantidade e da enormidade de falsidades materiais expostas sem qualquer vergonha nos livros dos autores mais reputados. Lê-se então como se beberia a água de um poço duvidoso. (Weil, 1999: (V): 140)

Com mais forte razão se falaria dos jornais: «o público desconfia dos jornais, mas a sua desconfiança não o protege» (Weil, 1999: (V): 140).⁽¹²⁾

O enraizamento é talvez a necessidade mais importante e ignorada, sendo complexa de definir: «Um ser humano tem uma raiz pela participação real, activa e natural na existência de uma colectividade que conserva vivos certos tesouros do passado e pressentimentos de futuro». (Weil, 1999: (V): 142-143). Participação natural, quer dizer trazida automaticamente pelo lugar de nascimento, a profissão, o meio circundante, cada ser humano tem necessidade de ter múltiplas raízes, recebendo «a quase totalidade da sua vida moral, intelectual, espiritual, por intermédio dos meios de que naturalmente faz parte». (Weil, 1999: (V):143). O desenraizamento ocorre como uma patologia, a mais perigosa doença das sociedades humanas, pois multiplica-se por si mesmo. Simone Weil procede à análise das formas de desenraizamento operário e rural, focando, entre os malefícios que mais contribuem para a fragmentação íntima dos indivíduos, a ruptura entre as efectivas condições de existência e o acesso a uma cultura que alimente as suas necessidades vitais, físicas e espirituais.

Nas grandes linhas de força da reflexão weiliana, a ideia de uma civilização digna de orientar os esforços comuns num horizonte de esperança liga-se indissociavelmente com a de um projecto de educação.⁽¹³⁾ A revolução preconizada exige uma mudança radical de atitude, isto é, a reorientação do olhar e do desejo, à maneira platónica, pois «um método de educação não é grande coisa se não tiver por inspiração a concepção de uma certa perfeição humana.

(12) Simone alerta contra o perigo das “falsas notícias”, antecipando contextos muito distantes dos seus.

(13) “Quatro obstáculos sobretudo nos separam de uma forma de civilização susceptível de valer alguma coisa. A nossa falsa concepção de grandeza; a degradação do sentimento de justiça; a nossa idolatria do dinheiro; e a ausência em nós de inspiração religiosa”. (cf. Weil, 1999: (V): 287).

Quando se trata da educação de um povo, esta concepção deve ser a de uma civilização» (cf. Weil, 1999: (V): 286). Para Simone, a inteira mudança do pensar e do sentir visa uma ideia de grandeza que nos ultrapassa, a realidade do bem absoluto que ela não designa como Deus, assim como prefere a expressão “aspirações cristãs” a “valores cristãos”. A religião capaz de encontrar um lugar central na sociedade deverá ser “fonte de inspiração” em vez de “ortodoxia”, “luz” em vez de “dogma”.⁽¹⁴⁾ Para Simone, «o amor implícito a Deus» pode ter três objectos – as cerimónias religiosas, a beleza do mundo e o próximo – o que perfaz três amores a que é necessário acrescentar como um quarto, a amizade. (Weil, 2005: 145). Todas as religiões «pronunciam na sua linguagem o nome do Senhor». O mais das vezes, é melhor que um homem chame a Deus na sua língua natal do que numa língua estrangeira. (Weil, 2005: 185). O que distingue os seres humanos no seu desejo de bem são as diferentes linguagens em que o formulam.

3. Deus que vens do futuro e para lá convocas os meus olhos

No poema que antecede o verso que dá título ao terceiro momento do meu texto, José Augusto Mourão escreve:

“Deus, que conheces a altura dos meus sonhos,/ o amor cumprindo-se/ como a altura dos castanheiros,/ a ribeira brava// que sabes também o que turva os dias/ nos intervalos do riso,/nas enxurradas da noite// empresta o teu desejo/ à cor dos meus desejos// cumpra-se a casa e o amor/ à volta dos que o meu coração bem quer/ e louvar-te-emos na fluência/ do tempo que corre, se perde, se extenua” (Mourão, 2009: 104)⁽¹⁵⁾

Na fluência do tempo que corre, peço a Deus que «empreste o seu desejo à cor dos meus desejos» e se cumpra todo o bem «à volta dos que o meu coração bem quer».

(14) Sobre as posições da filósofa em relação ao cristianismo, ver a carta de Simone ao Padre Couturier, redigida em Nova York (1942), *Lettre à un Religieux*, Paris, Gallimard, 1951.

(15) José Augusto Mourão, (1947-2011), foi padre dominicano e ensinou Semiótica e a cadeira de Hiperficção e Cultura nas Ciências da Comunicação da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa. Sobre os seus múltiplos contributos em diferentes áreas, cf. *Obra Selecta de José Augusto Mourão*, coordenação de José Eduardo Franco, Lisboa, Imprensa Nacional, 2017, 1591 páginas.

Maria José Vaz Pinto Licenciada em Filosofia pela U.L., é professora aposentada da U.N.L., onde foi docente de Filosofia Antiga, tendo-se dedicado em particular ao estudo da Sofística Grega. Nessa área publicou A doutrina do Logos na Sofística (edições Colibri, 2000) e Sofistas- Testemunhos e Fragmentos (Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2005, tradução (em colaboração), introdução e notas. Nos últimos anos, tem-se interessado por Simone Weil: “A disciplina da atenção no pensamento antropológico de Simone Weil”, (Communio ,XXIII, 2006), “O lastro do pitagorismo na ideia weiliana de ciência”, Simone Weil, Marginalidade e Alternativa, Maria Luísa Ribeiro Ferreira org., C.F.U.L., 2010, “Simone Weil filósofa: a reflexão sobre os valores”, Maria Luísa Ribeiro Ferreira & Fernanda Henriques coord., Marginalidade e Alternativa, vinte e seis Filósofas para o século XXI, Lisboa, 2016. Participou em vários “Encontros do Lumiar”, no Mosteiro de Santa Maria das Monjas Dominicanas, com intervenções sobre José Augusto Mourão: “Para uma poética da fé- uma leitura de José Augusto Mourão” (2012-2013); “Não busques o espelho mas o diverso- escutando José Augusto Mourão” (2014-2015); “Entre o dito e o dizer -novas declinações da misericórdia em José Augusto Mourão”(2015-2016).

Referências Bibliográficas

- KIRK, G.S., J.E. RAVEN, J.E.. SCHOFIELD, M. *Os Filósofos Pré-Socráticos*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994 (4ª edição).
- MOURÃO, José Augusto. *O Nome e a Forma*. Lisboa: Pedra Angular, 2009.
- WEIL, Simone. *Oeuvres*. Paris: Gallimard, 1999.
- WEIL, Simone. *Espera de Deus*, Lisboa: Assírio & Alvim, 2005.

Entre Filosofia e Psicologia

A situação hermenêutica e a clínica psicológica

Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto

Um tributo a Irene Borges-Duarte

Contexto da discussão

A proposta que vou trabalhar refere-se a uma das inquietações transversais ao trabalho recente de Irene Borges-Duarte com realce à interpretação da clínica psicológica a partir da hermenêutica heideggeriana. O seminário “Fenomenologia e situação hermenêutica: Heidegger para psicólogos”, ministrado pela professora na Universidade Católica de Pernambuco (Unicap), em 2019, evidenciou exemplarmente seu interesse em contribuir para a Psicologia Clínica, ao oportunizar que refletíssemos de forma lúcida sobre uma clínica psicológica não mais vinculada ao paradigma tradicional, científico, metafisicamente sedimentado. A proposta discutida no seminário convidava a pensar de modo implicado a clínica para deixá-la acontecer de outra maneira, abri-la e abrir-se-lhe de outra maneira, com um acento no encontro, no diálogo e na aletheiologia, numa correlação não centrada no “que”, mas no “como” de uma modalidade relacional. Seguiu um esquema que privilegiou a perspectiva fenomenológica heideggeriana, com foco na situação hermenêutica, primeiramente no *Natorp-Bericht* (cf. Heidegger, 2002) e depois no quadro da *Ontologia Fundamental*, desenvolvida em “Ser e tempo” (cf. Heidegger, 1989). Para além de tais temáticas, trouxe para a discussão a situação hermenêutica no quadro da *Metaontologia*, com vistas a desenvolver uma compreensão metaontológica da clínica psicológica como uma clínica que acontece na vida fáctica, concreta do existente humano com base na *Fenomenologia Existencial Hermenêutica*.

A temática discutida por Borges-Duarte contribuiu de modo decisivo para as pesquisas que foram desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica (PPGPSI) da Unicap, ampliando as possibilidades para pensar uma clínica psicológica fundada numa compreensão existencial, com ênfase na situação hermenêutica. Além dessa contribuição, a professora foi responsável pelo projeto de pesquisa em rede que congregou pesquisadores brasileiros de diversas instituições em torno da temática “Fenomenologia e Análise existencial: A situação hermenêutica – Teoria e Prática”, que tem como proposta abordar a Fenomenologia enquanto método filosófico e enquanto fundamento de uma clínica fenomenológico-hermenêutica ou de análise existencial. São objeto de trabalho, portanto, quer os fundamentos teóricos da abordagem fenomenológico-existencial, quer as potencialidades da sua extensão prática, na clínica psicoterapêutica.

O contexto que, de um ponto de vista, permitirá a explicitação do potencial da situação hermenêutica para a clínica psicológica, apresenta possibilidades a partir de padrões éticos e sociais que orientam a direção a ser assumida, projetando modos de cuidar e compreensões dialógicas para o encontro clínico. Propõe uma nova interpretação, tarefa assumida por Irene Borges-Duarte no seminário já referido e em alguns textos mais recentes (cf. Borges-Duarte, 2019-2020) em torno da situação hermenêutica, revela uma forma possível de contribuir para a clínica psicológica e orienta a discussão que passo a desenvolver.

Partindo do princípio de que a situação hermenêutica pode ser comunicada, destacam-se dois momentos na produção heideggeriana que contribuem para que a abordagem do tema seja devidamente perspectivada: a proposição da situação hermenêutica, apresentada por Heidegger, primeiramente no Informe Natorp de 1922 (cf. Rubenich, 2014) e posteriormente em “Ser e tempo”, publicado em 1927. Momentos que, ao apontarem para a dinâmica empreendida pela situação hermenêutica, possibilitam compreender e interpretar a crise e o sofrimento narrados na situação clínica e seus possíveis encaminhamentos. Dos desafios suscitados por tal compreensão, Borges-Duarte indica que “é possível e adequado orientar a conversa e interação com o/a paciente para a compreensão da sua ‘situação hermenêutica’ e para o momento específico em que, no seu caminho vital, se encontra” (2020: 99). Seguindo esse fio norteador a clínica pode ser pensada como situação hermenêutica, configurando-se como um modo possível de acolher/encaminhar a fala e a escuta que acontecem num encontro dialógico no “espaço” da clínica. A ênfase recai no *como* acontece a situação hermenêutica na clínica e não em *o que* a constitui, já que não há interesse em indicar características e propriedades e sim em apreender a própria mobilidade da situação clínica.

Primeiros passos: a situação hermenêutica no Informe Natorp

Para Heidegger (cf. Rubenich, 2014) só é possível apresentar uma interpretação de algo quando sua respectiva situação hermenêutica pode ser alcançada de modo claro. Tal situação é composta por três condições que têm como *ponto de partida* um ponto de vista próprio, tenhamos ou não consciência disso, mais ou menos explícito, que indica a posição inicial de que se parte. Aqui há um realce para os preconceitos (tradição) que constituem o mundo de experiências de cada um, sedimentando-se num solo existencial pré-compreendido originariamente. O ponto de partida ou posição prévia indica o campo hermenêutico que determina o significado de tudo o que vem ao nosso encontro no campo. A partir dessa posição inicial, constituída pelos pré-conceitos sedimentados, apresenta-se uma segunda condição – *a perspectiva* –, que parte do ponto de vista e que possibilita determinar pré-conceitualmente a apreensão do ser do objeto interpretado e em que direção do olhar poderá ser interpretado. Assim, a interpretação funda-se numa perspectiva que se apresenta no ponto de partida de uma determinada possibilidade de interpretar. Por essa dinâmica não há coisas em si, mas o *como* pelo qual ou a maneira que tal coisa é compreendida/interpretada e a perspectiva em que deve ser interpretada. A terceira condição é o *horizonte*, delimitado pelo ponto de vista e pela perspectiva, no qual se move a pretensão correspondente de objetividade da interpretação.

Assim, toda interpretação é recortada e restrita às possibilidades que se mostram, posição assumida por Heidegger em substituição ao modelo da filosofia da consciência proposto por Husserl. Tal modo de pensar, que acompanha todo o pensamento do jovem Heidegger e integra-se na análise de mundo circundante de “Ser e tempo”, assenta-se na transformação hermenêutica da Fenomenologia e indica o pertencimento prévio do homem a um mundo simbolicamente articulado. Apesar das diferenças entre os escritos de 1922 e 1927, a ênfase é dada à análise fenomenológica, já que o foco não é caracterizar seu conteúdo quididativo que advém da interpretação pública do mundo, mas o *como* a existência humana se temporaliza em modos de ser possíveis diante das inquietações que se “mostram” nas crises e no sofrimento existencial.

A Situação Hermenêutica na Perspectiva da Ontologia Fundamental

Em “Ser e tempo”, no parágrafo 32, Heidegger, após discorrer sobre a disposição como modo existencial fundamental que possibilita a abertura originária do *Dasein*, indica que essa disposição está sempre vinculada à compreensão, mesmo quando não se tem consciência desta e enfatiza ainda que “toda compreensão está sempre sintonizada com o humor” (cf. Heidegger,

1989: 198). Em tal direção, considera a compreensão também como existencial e que, junto à disposição e à linguagem, constitui a configuração existencial própria do *Dasein*. Na compreensão, o *Dasein* projeta seu *ser* para possibilidades enquanto *poder-ser*. Tal projetar-se tem a sua possibilidade própria de desenvolver-se. Essa elaboração/desenvolvimento é o que constitui a interpretação. Assim, “na interpretação, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa. A interpretação funda-se existencialmente no compreender e não vice-versa” (cf. Heidegger, 1989: 210). A dinâmica circular da interpretação tem início na pré-compreensão que vai se ampliando interpretativamente podendo ser apresentada em três momentos constitutivos: o ter prévio ou propósito (*Vorhabe*), o ver prévio (*Vorsicht*) e a captação prévia (*Vorgriff*).

Desse modo, importa explicitar que toda interpretação parte de um já compreendido e funda-se sempre em um ter prévio, movendo-se na apropriação do compreendido no quadro de uma determinada possibilidade de interpretar. O que é compreendido no ter prévio é cautelosamente recortado, posto em evidência pelo ver prévio, que por sua vez torna-se concebível, enquanto captação prévia, por meio de uma interpretação. Daí é possível indicar que a situação hermenêutica se move numa dinâmica fundada no ter prévio do propósito, pelo ver prévio da cautela e pela captação prévia do pré-conceito. Dinâmica que aponta para a dimensão do sentido, a partir do qual algo é compreendido *como* algo e que sustenta a compreensibilidade de algo. Portanto, sentido não está vinculado a um significado já dado e definido de modo categorial, mas pertence ao que é articulado pela interpretação que compreende. Nessa direção, “sentido é um existencial da pré-sença e não uma propriedade colada ao ente sobre o ente, que se acha por ‘detrás’ dela ou que paira não se sabe onde, numa espécie de ‘reino intermediário’” (Heidegger, 1989: 208).

A Situação Hermenêutica (uma proposta “suficientemente boa” para a clínica psicológica)

Vai se configurando a possibilidade de pensar a clínica como situação hermenêutica na qual a interpretação aparece como fio norteador tanto no Informe Natorp como na Ontologia Fundamental, desenvolvida em “Ser e tempo”. No primeiro, já se delinea o movimento da interpretação a partir de condições que estão presentes numa dinâmica circular que, a partir da posição e direção da visada, possa apreender o fenômeno da vida fáctica em seu próprio horizonte predominantemente hermenêutico. Já na Ontologia Fundamental a ênfase recai na dinâmica circular da interpretação que parte de uma pré-compreensão que vai se ampliando pelo ter prévio, pelo ver prévio e pela captação prévia. Nas duas indicações da situação hermenêutica a ênfase recai no como a vida fáctica pode ser compreendida na sua mobilidade, proposta

empreendida por Heidegger no Informe Natorp. Já na Ontologia Fundamental, a ênfase recai na dimensão do sentido que, como existencial, parte do modo como algo é compreendido como algo.

Fica claro que a questão da situação hermenêutica não é procurar o que da interpretação na busca de conceitos absolutos e verdadeiros sobre algo, e sim apropriar-se do como a interpretação acontece, do modo como ela se move. É exatamente esse movimento que interessa à situação clínica, compreendida como uma experiência que implica um estender-se, na busca de alcançar a verdade no verdadeiro que aparece.

Tal contexto chama atenção para a necessidade de uma interpretação da tradição, visando “destruir” o *tendo-sido-interpretado* de modo a possibilitar o direcionamento do ter, ver e captar prévios para as experiências originárias como procura para o aparecer da verdade no verdadeiro que aparece. No entanto, o “destruir” deve estar centrado no *como* do nosso estar na tradição e não no fato de que estamos sempre na tradição. Ou seja, não podemos negar nem alterar a tradição que já se apresenta sedimentada no mundo que nos acolhe, o que podemos fazer é refletir criticamente acerca de como nos situamos na tradição.

Tal tarefa é possível pela hermenêutica, que no seu *como* abre a possibilidade de um regresso desconstrutivo do que se revela no cotidiano, no impessoal e que se oferece numa interpretação de mundo já consolidada. Interpretação cuja ênfase será dada ao como acontece a situação hermenêutica na clínica e não ao que a constitui, já que não há interesse em indicar características e propriedades, e sim em apreender a própria mobilidade da situação clínica. Mobilidade implicada numa escuta e num dizer “suficientemente bons”, capazes de possibilitar ao paciente compreender a sua situação hermenêutica e a consequente apropriação do momento em que se encontra no caminhar pela vida consigo mesmo, com os outros e no mundo.

Estamos, pois, numa perspectiva que se constrói pela compreensão da existência enquanto projeção para possibilidades. Mais ainda, movemo-nos num espaço no qual a circularidade hermenêutica possibilita e habilita o “salto a outro patamar de leitura possível, a um outro olhar para a mesma coisa” (Borges-Duarte, 2020: 101). E como acontece esse salto/caminho para reaver a confiança no ser que sou com-os-outros-em um mundo? O espaço clínico pode ser uma possibilidade que, enquanto situação hermenêutica, constitui-se como ação/intervenção que se apresenta numa dinâmica circular de modo a privilegiar o como o paciente experiencia a crise enquanto situação de cisão e ruptura de uma estabilidade familiar na qual se encontrava absolvido no mundo circundante, o que provoca estranheza e desamparo.

Nessa direção crise é compreendida como experiência ontológica com ênfase na condição temporal e histórica do existir humano, podendo se apre-

sentar como a experiência do sentir o sentido que falta. Diante da crise e da ruptura que apontam para a falência dos modos constituídos consensualmente, o sofrimento pode ser compreendido como movimento hermenêutico que aponta a irremediável contingência e ambivalência da existência humana. A insegurança do duvidar e da falência das certezas que foram rompidas pela crise/acontecimento e o sofrimento decorrente dessa insegurança e da contingência própria da existência pode culminar no desespero e na cristalização de modos de ser que não mais atendem às solicitações que são apresentadas na experiência de viver. Mas também pode ser o esteio necessário para o salto a outra situação hermenêutica. Situação que vai implicar em desconstrução/construção de posicionamentos prévios e de concepções/pressupostos que orientam o modo de experienciar as situações e o modo como compreendemos nós mesmos, os outros e o mundo em que vivemos.

Para concluir

Com este texto “A situação hermenêutica e a clínica psicológica” explícito algumas das contribuições de Irene Borges-Duarte para a clínica psicológica, reencontrando sentidos e procurando homenagear, de forma simples, tanto a produção filosófica como a sensibilidade humana e profissional dessa filósofa-professora, que mediou e expandiu possibilidades de se pensar a relevância da situação hermenêutica para compreender a ação clínica não mais submetida às escolas e sistemas psicológicos tradicionais.

Ao assumir os pressupostos presentes na situação hermenêutica, entende-se a ação clínica como possibilidade de intervenção do terapeuta implicado no movimento de experiência do paciente, acompanhando de modo solícito, crítico e atento esses movimentos, atravessados por crises e sofrimento, que, no entanto, podem apontar para a possibilidade de mudança ainda não produzida, mas emergente como quebra do estabelecido e condição necessária para um novo olhar poder emergir. Quebra que enquanto rompimento possibilita mudança e transformação na situação hermenêutica, momento que não pode ser previsto, mas é o poder trazê-los ao discurso dialógico que configura a ação clínica. Assim compreendida, a ação clínica apresenta-se como escuta que chama o dizer que, enquanto palavra ou gesto, cria a possibilidade para que o paciente compreenda de modo diferente sua relação própria com si mesmo e o seu sofrimento, cuidando de poder-ser quem se é, assumindo, renovadamente, o “interrogar” pelo seu sentido, aqui compreendido como aquilo que se revela, escondendo-se. A busca por esse espaço clínico é despertada pela experiência de crise e de radical instabilidade, levando ao sofrimento e à percepção de vulnerabilidade e de carência.

Uma conclusão começa a se delinear: a clínica psicológica pode ser pensada como esse “espaço” em que pelo diálogo e pela disposição serena do terapeuta, o paciente possa compreender a sua “situação hermenêutica”, o momento em que se encontra e o modo como encaminha sua vida (cf. Andrade; Barreto, 2020). Desse modo, o paciente poderá se lançar e projetar a sua vida como cuidado de si, o que significa pôr-se em movimento, a partir de seu modo próprio de ser (cf. Barreto, 2017).

Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto é Professora pesquisadora do Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da Universidade Católica de Pernambuco (Unicap) e Coordenadora do Laboratório de Pesquisa em Clínica Fenomenológica Existencial e Psicossocial (Laclifep), da Unicap.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Angela Cardoso; BARRETO, Carmem Lúcia Brito Tavares. A situação hermenêutica e a clínica psicológica: caminhos possíveis. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Rio de Janeiro, v.20, n.4, 2020, p. 1191-1211.
- BARRETO, Carmem Lúcia Brito Tavares. A ontologia heideggeriana do cuidado e suas ressonâncias na ação clínica. In: CABRAL, Barbara E.B.; BARRETO, Carmem Lúcia Brito Tavares; SCHMIDT, Maria Luisa Sandoval (ed.). *Prática psicológica em instituições: clínica, saúde e educação*. Curitiba: CRV, 2017, p.39-49.
- BORGES-DUARTE, Irene. A força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 21, n. 2, jul./dez. 2019, p. 112-129.
- BORGES-DUARTE, Irene. Dúvida e provação como experiência de crise. (Hegel para Psicólogos). In: DUTRA, Elza (org.). *Sufrimento, existência e liberdade em tempos de crise: palestras apresentadas no II Congresso Internacional de Fenomenologia Existencial e II Encontro do GT de Psicologia & Fenomenologia – Anpepp*. Rio de Janeiro: Ifen, 2020, p. 79-102.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles: indicación de la situación hermenêutica [Informe Natorp]*. Tradução Jesús Adrián Escudeiro. Madrid: Editorial Trota, 2002.
- RUBENICH, Alexandre. A hermenêutica da facticidade no jovem Heidegger. *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 16, n. 2, 2014, p. 16-28. Disponível em: <http://revistas.dww.com.br/index.php/NH/article/view/56>. Acesso em: 15 dez. 2020.

Heidegger et la psychanalyse: quel dialogue ?

Phillippe Cabestan

Pour Irene Borges-Duarte

Martin Heidegger est au sortir de la guerre et selon ses propres mots, un homme fini⁽¹⁾. Quelle peut être en effet la place de cet homme, promis à un destin hors du commun et qui, désormais, à la demande du sénat de son université, est interdit d'enseignement et suspendu de ses fonctions ? En février 1946, au cours d'un interrogatoire sur ses engagements passés, Heidegger s'écroule. Il est alors accueilli par Victor von Gebattel, médecin proche de Ludwig Binswanger, à Badenweiler. Interrogé sur la manière dont Gebattel l'avait soigné, Heidegger répond simplement : « Pour commencer, il chevaucha avec moi à travers les neiges de la forêt hivernale. Il ne fit rien d'autre. Mais il m'a aidé en tant qu'homme. Et au bout de trois semaines, je suis rentré guéri »⁽²⁾. Malgré sa concision, cette déclaration en dit finalement peut-être plus qu'on ne pourrait le penser sur la manière dont Heidegger envisage la relation du médecin et du malade : elle doit être avant tout une relation d'homme à homme, telle que l'un se porte au secours de l'autre et l'accompagne dans son effort de redressement. Il n'est pas plus question ici de divan que d'écoute flottante, de transfert ou de contre-transfert, de résistance que de refoulement.

(1) R. Safranski, *Heidegger et son temps, biographie*, trad. fr. I. Kalinowski, Paris, Grasset, 1996, p. 367. Rappelons que Heidegger adhère au NSDAP à la fin du mois d'avril 1933 et est élu quelques jours après recteur de l'université de Fribourg, poste dont il démissionne le 23 avril 1934.

(2) *Ibid.*, p. 368.

Heidegger n'a jamais rencontré Freud. On se demande bien du reste ce qu'ils auraient pu trouver à se dire si d'aventure ils s'étaient croisés. Freud ignore vraisemblablement tout de Heidegger jusqu'à son nom⁽³⁾. Mais la réciproque est fautive et, même s'il est difficile de déterminer ce que Heidegger a pu lire de Freud, l'auteur de *Être et temps* est loin de méconnaître l'œuvre du fondateur de la psychanalyse. Sans doute Heidegger et Freud, bien qu'ils parlent la même langue et partagent une même culture, sont-ils à mille lieux l'un de l'autre. Heidegger naît en 1889, à Messkirch, dans le Bade-Wurtemberg, Freud, en 1856, dans une province de l'empire austro-hongrois, la Moravie. Une bonne génération donc les sépare. Alors que Freud est juif et vit à partir de 1860 dans le quartier juif de Vienne, Heidegger grandit dans un milieu catholique. Il envisage un moment de devenir prêtre et entame en 1909 des études de théologie qu'il interrompt en 1911. En 1913 il soutient sa thèse de philosophie : « La théorie du jugement dans le psychologisme ». Le titre pourrait laisser espérer à un lecteur distrait que Heidegger se préoccupait alors de psychologie. Il n'en est évidemment rien, et ce premier travail universitaire doit être compris dans le prolongement de la critique husserlienne de toute dérivation de la logique et de ses lois à partir de la psychologie. Enfin, pour se convaincre du fossé qui sépare Heidegger de Freud, on pourrait encore évoquer la thèse d'habilitation que Heidegger consacre en 1915 au « Traité de la signification et des catégories chez Duns Scot ». Pendant ce temps, Freud s'interroge sur la possibilité d'une *libido* du moi et d'un narcissisme originaire. Manifestement, les préoccupations de l'un ne sont pas celles de l'autre.

Et pourtant, confronter Heidegger et Freud, mettre la psychanalyse à l'épreuve de la pensée de Heidegger pourrait se révéler particulièrement fécond. Car il est possible de dégager de l'œuvre de Heidegger une critique, pour une part explicite pour une autre implicite de la psychanalyse freudienne, de nature à ouvrir la possibilité de sa réélaboration sur des fondements ontologiques mieux assurés.

1. Husserl, Heidegger et la psychologie des profondeurs (*Tiefenpsychologie*)

On ne peut évoquer l'œuvre de Heidegger sans dire un mot de son maître, Edmund Husserl. Fondateur de la phénoménologie, Edmund Husserl naît trois ans après Freud. À l'instar de ce dernier, il suit à Vienne les cours du philosophe Franz Brentano sur l'intentionnalité. Husserl et Freud publient simultanément

(3) Il n'est pas impossible que Binswanger ait parlé de Heidegger à Freud à l'occasion d'un de leurs entretiens. En revanche, Binswanger ne mentionne à aucun moment le nom de Heidegger dans sa correspondance avec Freud. S. Freud, L. Binswanger, *Correspondance* (1908-1938), trad. fr. R. Menahem et M. Strauss, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

ment deux œuvres majeures qui marquent profondément leur époque comme la nôtre : Freud, *L'Interprétation des rêves*, Husserl, *Les Recherches logiques*. Ils meurent pour ainsi dire en même temps, Husserl en 1938, Freud en 1939, l'un en Allemagne, l'autre à Londres, partageant sans aucun doute un commun effroi face à la montée de la barbarie. Difficile pourtant, malgré bien des efforts ultérieurs, notamment du côté des phénoménologues, de rapprocher les deux œuvres. Force est de constater que, pour l'essentiel, psychanalyse freudienne et phénoménologie husserlienne se sont développées indépendamment l'une de l'autre, dans une quasi ignorance réciproque⁽⁴⁾. Cette ignorance ou, plutôt, cette relative indifférence ne laisse pas de surprendre s'il est vrai que l'un et l'autre entendent explorer les profondeurs de l'âme humaine et partagent une même ambition : donner à la psychologie un fondement scientifique. Mais elle est également aisée à comprendre : tandis que Husserl, héritier du *cogito* cartésien, s'attache à l'explicitation réflexive des vécus intentionnels de la conscience, Freud entend découvrir les terres nouvelles de la vie inconsciente *via* l'interprétation du sens caché des phénomènes psychiques⁽⁵⁾.

En dépit de sa proximité avec Husserl, l'attitude de Heidegger vis-à-vis de la psychanalyse est en réalité bien différente dans la mesure où elle repose sur une tout autre conception du "sujet". En effet, même si Heidegger a bien souvent reconnu sa dette à l'égard de la phénoménologie husserlienne⁽⁶⁾, il n'en remanie pas moins profondément le projet qui l'anime en substituant à l'analyse des vécus intentionnels la question de l'être (*Seinsfrage*). Telle est en effet, pour Heidegger, l'unique question à laquelle toute pensée digne de ce nom se doit de faire retour en sorte que désormais ontologie et phénoméno-

(4) Husserl, à vrai dire, envisage explicitement la psychanalyse et son exploration de la vie psychique inconsciente à partir de l'association des idées lorsque, dans un ouvrage posthume dont la rédaction s'étend de 1912 à 1928, il s'interroge sur ces vécus de conscience qui sont entièrement dénués de raison. Il écrit à ce propos : « L'élément singulier qui s'y profile y est motivé dans un arrière-plan obscur, il a ses "fondements psychiques" au sujet desquels on peut se demander : comment en suis-je arrivé là, qu'est-ce qui m'y a amené ? (...) Les "motifs" sont souvent profondément cachés, mais peuvent être mis au jour par la "psychanalyse". Une pensée me "rappelle" d'autres pensées, ramène à mon souvenir mon vécu passé, etc. Il y a des cas où cela peut être perçu. Mais dans la plupart des cas, la motivation subsiste certes effectivement dans la conscience, mais elle ne parvient pas à se détacher, elle n'est pas aperçue ou pas perceptible (elle est "inconsciente") ». E. Husserl, *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. fr. E. Escoubas, Paris, PUF, 1982, §56, p. 308. A. Montavont, *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*, Paris, PUF, 1999, p. 205-206.

(5) P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, « Que la psychanalyse n'est pas la phénoménologie », p. 410.

(6) Il faut rappeler que l'œuvre maîtresse de Heidegger, *Être et temps*, publiée en 1927, est dédiée à « Edmund Husserl, en témoignage de vénération et d'amitié », M. Heidegger, *Être et temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 11 (en abrégé : SZ).

logie se confondent⁽⁷⁾. C'est donc à l'élucidation de cette question fondamentale, dont l'oubli caractérise la modernité, que Heidegger se consacre dans *Être et temps*⁽⁸⁾. Corrélativement, il convient pour Heidegger de rompre avec une conception cartésienne du sujet, qui est également celle de Husserl, et de ressaisir l'homme dans son être même, c'est-à-dire l'homme en tant que l'être est en question dans son être, autrement dit en tant qu'ouverture à l'être. C'est pourquoi Heidegger introduit la notion de *Dasein* ou être-là, qui entend substituer à l'homme au sens courant du terme une tout autre conception de l'homme. Et c'est dans le cadre de cette redéfinition de l'homme à partir de son être qu'il faut replacer la question des relations de Heidegger avec la psychanalyse.

D'une manière très générale, force est de reconnaître que la psychanalyse n'a pas particulièrement retenu l'attention de Heidegger. A vrai dire, il n'est pas plus fait mention dans *Être et temps* de la psychanalyse que de ses concepts fondamentaux comme ceux de *libido*, de refoulement ou d'inconscient psychique. Heidegger, du reste, ne consacre que quelques lignes à la psychologie en général — sans même évoquer le cas de la psychologie dite des profondeurs — dans le seul but d'établir la spécificité de l'analytique existentielle⁽⁹⁾. Dans une lettre de 1927 à l'un de ses étudiants, qu'il soupçonne de vouloir infléchir sa pensée en direction de la psychanalyse, Heidegger écrit : « Je me suis depuis toujours *très peu* intéressé à la psychanalyse, parce qu'elle me semble insuffisamment pertinente du point de vue des problèmes fondamentaux de la philosophie »⁽¹⁰⁾. Etant donnée la définition heideggérienne desdits problèmes fondamentaux, l'affirmation n'est guère surprenante. C'est pourquoi, à ceux qui, à la suite de Sartre, déplore le caractère asexué du *Dasein*⁽¹¹⁾, il convient de rappeler que les différentes déterminations du *Dasein* sont envisagées par Heidegger dans une perspective strictement ontologique et que, à cet égard,

(7) SZ, §7, p. 64.

(8) On peut noter que le motif du « sens d'être (*Seinssinn*) apparaît dès 1919. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Paris, PUF, 1994, p. 41.

(9) M. Heidegger, SZ, §10.

(10) Lettre de Heidegger à Karl Löwith du 20 août 1927. Dans cette même lettre, Heidegger se demande « si la psychanalyse du philosophe, *l'explication ontique-psychologique du philosophe factuel, est déjà elle-même la philosophie, ou si celle-ci est et doit être quelque chose d'autre, pour que la question psychanalytique comme telle puisse avoir un sens* ». En d'autres termes, sans rejeter absolument la possibilité d'une psychanalyse du philosophe, Heidegger subordonne la psychanalyse — de même que la psychologie ou l'anthropologie — à une réforme en profondeur du philosophe, entamer dans *Être et temps*. Ce n'est qu'à partir d'un autre philosophe que l'enquête psychanalytique peut elle-même se déployer sur de nouveaux fondements et avoir un sens. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 118 note 5.

(11) J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2008, p. 423.

peu importe que le *Dasein* soit de sexe féminin ou masculin, hétérosexuel, bisexuel, transsexuel ou homosexuel.

2. Angoisse, Inquiétante étrangeté et appareil psychique

Cependant, certaines analyses de Être et temps ne sont pas sans croiser, du moins thématiquement, celles de Freud. Ainsi, dans un passage décisif de *Être et temps*⁽¹²⁾, Heidegger s'attache à décrire minutieusement, d'un point de vue phénoménologique, le phénomène de l'angoisse. Il s'agit pour Heidegger ni d'un simple sentiment parmi d'autre ni d'une affection pathologique, mais d'une disposition affective, inhérente au *Dasein* et à laquelle Heidegger reconnaît — comme Sartre à la nausée — une signification proprement ontologique. En effet, contrairement à la peur qui est peur du loup, peur du précipice, peur d'un accident, etc., l'angoisse n'a pas à proprement parler d'objet, et le *Dasein* — c'est-à-dire l'homme ressaisi dans son être propre — s'efforce le plus souvent de s'y soustraire dans la mesure où l'angoisse lui révèle le fardeau d'une existence à la fois libre, énigmatique et mortelle. Libre : cet être du *Dasein* est tout d'abord un pouvoir-être, un être qui peut être ceci ou cela, qui doit donc librement choisir entre différents modes d'être et, notamment, entre authenticité et inauthenticité. Énigmatique : le *Dasein* est également dans son être un être-jeté, c'est-à-dire un être qui n'a pas choisi d'être au monde et dont l'existence est une énigme dont il ne possède pas la clef. Il est enfin un être qui se découvre seul face à sa propre mortalité, et qui ne sent pas chez soi dans le monde mais qui au contraire s'y sent profondément étranger. En ce sens, la familiarité rassurante avec laquelle le *Dasein* est au monde concerne en vérité le *Dasein* qui existe sous l'emprise du sens commun et ne vise qu'à masquer, selon Heidegger, un sentiment d'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*)⁽¹³⁾.

Ce dernier terme semble ouvrir la possibilité d'un rapprochement entre Heidegger et Freud. Celui-ci, comme on le sait, consacre au sentiment d'inquiétante étrangeté un petit essai au cours duquel il analyse en particulier le fameux conte de E. T. A. Hoffmann, *L'Homme au sable*⁽¹⁴⁾. Freud comme Heidegger interrogent l'étymologie du terme *Unheimlich*, dont la racine *Heim*, comme dans *Heimat* (pays) ou *Heimweh* (mal du pays), désigne le foyer, la maison, et l'un et l'autre s'accordent à comprendre l'inquiétante étrangeté comme un ne-pas-être-chez-soi. Mais ici s'arrête sans doute la parenté des deux analyses : alors que Heidegger oppose l'inquiétante étrangeté à l'être-chez-soi du *Dasein*

(12) SZ, §40.

(13) SZ, p. 238.

(14) S. Freud, « L'Inquiétante étrangeté », *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. fr. M. Bonaparte et E. Marty, Paris, Gallimard, 1978, p. 163-210.

inauthentique qui s'évade dans le monde rassurant de la quotidienneté, Freud interprète l'inquiétante étrangeté dans le prolongement de son hypothèse d'un inconscient psychique : *Unheimlich* serait alors « tout ce qui aurait dû rester caché, secret, mais se manifeste »⁽¹⁵⁾. Dans cette perspective, Freud privilégie dans son interprétation du conte de « L'Homme au sable » tout ce qui a trait aux yeux, fort de la conviction que la crainte de devenir aveugle, de perdre ses yeux ou de se crever les yeux, comme Œdipe à la suite de son double crime, serait autant de substituts de l'angoisse inconsciente de castration.

Le fossé qui sépare la conception freudienne de l'angoisse de son analyse heideggérienne n'est pas moins grand. Celle-ci serait même aux antipodes de celle-là, selon Jean Greisch⁽¹⁶⁾. Sans entrer ici dans le labyrinthe des différents remaniements de la théorie freudienne⁽¹⁷⁾, on peut noter que Freud, en 1917, dans *L'Introduction à la psychanalyse*, lie étroitement les concepts d'angoisse et de *libido*. L'angoisse est alors angoisse face aux exigences de la *libido* alors que pour Heidegger l'angoisse est dépourvue de signification sexuelle. Remarquons au passage que Freud, du même coup, ignore totalement la distinction heideggérienne, reprise par Sartre dans *L'Être et le néant* et empruntée à Kierkegaard, entre la peur qui est toujours peur de quelque chose et dont l'objet peut être déterminé tandis que l'angoisse est précisément sans objet, elle est angoisse de rien. Freud établit au contraire un parallèle entre l'angoisse face à un danger extérieur et l'angoisse face à ce danger intérieur que représenteraient les exigences de la *libido*⁽¹⁸⁾. En outre, Freud croit pouvoir, d'un point de vue économique, c'est-à-dire énergétique, établir une relation génétique entre l'angoisse et la *libido* au sens où l'angoisse naîtrait d'une libido inemployée qui se transformerait, mieux : se déchargerait sous la forme d'angoisse. Il faut bien reconnaître que, d'un point de vue phénoménologique, l'idée même d'une métamorphose de l'énergie libidinale — et il nous faudra revenir sur cette idée d'une énergie psychique ainsi que sur le naturalisme qui la sous-tend — en disposition affective est un mystère d'une opacité comparable à celui de transsubstantiation dans la théologie catholique.

Mais à travers cette première opposition quant à la signification du phénomène d'angoisse apparaît déjà ce qui au cœur même de la psychanalyse ne

(15) S. Freud, « L'Inquiétante étrangeté », p. 173.

(16) J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, p. 230.

(17) Jean Laplanche distingue deux théories de l'angoisse chez Freud : la première, échafaudée dans les années 1895-1900, est une théorie économique ; la seconde, que Laplanche juge en gros complémentaire avec la première, est développée à partir de 1924 et correspond à une théorie plus fonctionnelle dans laquelle l'angoisse est un signal. Nous privilégierons ici le chapitre sur l'angoisse de *L'Introduction à la psychanalyse* qui est, au dire de Laplanche, « un des développements les plus complets de Freud sur l'angoisse, et qui forme un tout », J. Laplanche, *Problématique I. L'Angoisse*, Paris, PUF, collection quadrige, 1998, p. 49-51.

(18) S. Freud, *Introduction à la psychanalyse*, p. 382.

saurait trouver sa place, d'un point de vue heideggérien, dans une psychologie digne de ce nom. En effet, la conception freudienne de l'angoisse est historiquement liée à sa conception du psychisme comme un appareil (*Apparat*) qui effectue un certain *travail* tel que le travail de condensation, le travail de déplacement ou le travail du deuil, et qui est développé dès 1895 dans son *Projet de psychologie scientifique*. Ainsi, dans *La Naissance de la psychanalyse*, Freud soutient que « La tension sexuelle se transforme en angoisse dans tous les cas où, tout en se produisant avec force, elle ne subit pas l'*élaboration* psychique qui la transformerait en affect »⁽¹⁹⁾. En d'autres termes, l'angoisse n'est pas à proprement parler un affect pour Freud : la tension ou l'excitation sexuelle n'a pas été en l'occurrence travaillée ou élaborée, au sens étymologique du terme, par l'appareil psychique. Et il ne faudrait pas croire que cette idée d'appareil psychique relève d'une quelconque préhistoire de la psychanalyse freudienne. Elle est reprise, comme chacun sait en 1900 dans le chapitre VII de *L'Interprétation des rêves* et Freud y recourt à nouveau à la fin de sa vie, en 1938 exactement, dans son *Abrégé de psychanalyse*⁽²⁰⁾. Afin de saisir à quel point une pareille assimilation du psychique à une machine ou à un appareil est phénoménologiquement inacceptable, il suffit peut-être de rappeler que pour Heidegger le mode d'être éminemment temporel du *Dasein* en tant que projet-jeté diffère radicalement de l'être d'une machine, fût-elle désirante, comme on le soutiendra sans rire quelques décennies plus tard.

3. La critique de la psychanalyse freudienne dans les *Zollikoner Seminare*

Plus d'une vingtaine d'années après *Être et temps*, de 1959 à 1969, Heidegger a tenu plusieurs fois par an, en collaboration avec le psychiatre Medard Boss, un séminaire qui réunissait dans la maison de ce dernier, à Zollikon, dans le canton de Zurich, une assistance de cinquante à soixante-dix jeunes psychiatres et étudiants en médecine. L'ambition de ce séminaire était d'envisager ce que pourrait être une médecine dont les principes seraient en accord avec l'analytique existentielle développée dans *Être et temps*. Comme nous allons le voir, ce séminaire est l'occasion pour Heidegger de préciser sa critique de la psychanalyse freudienne.

Boss (1903-1991) est un psychiatre suisse qui a été de 1928 à 1932 l'assistant de E. Bleuler et de H. W. Maier à la clinique psychiatrique universitaire Burghölzli (Zurich). Quelques années auparavant, il entame une analyse didactique sous la direction de Freud, qu'il poursuit pendant trois années à Zurich

(19) S. Freud, *La Naissance de la psychanalyse*, Paris, PUF, trad. fr. p. 84 (nous soulignons).

(20) S. Freud, *Abrégé de psychanalyse*, « L'Appareil psychique et le monde extérieur », trad. fr. A. Berman, revue et corrigée par J. Laplanche, Paris, PUF, 2001, ch. VIII.

auprès de H. Behn Eschenburg. Par la suite, Boss, tout en restant à sa manière fidèle à Freud dont il demeure tout au long de sa vie un admirateur fervent⁽²¹⁾, se tourne vers la phénoménologie. Il profite de sa mobilisation, en tant que médecin d'une troupe de chasseurs alpins de l'armée suisse, pour lire *Être et temps*. Convaincu que cet ouvrage ouvre de nouvelles possibilités à la psychiatrie, Boss écrit à Heidegger en 1947 pour lui demander son aide. Tel est le point de départ d'une collaboration et d'une amitié qui dure jusqu'à la mort de ce dernier en 1976. Un volume, intitulé : *Zollikoner Seminare*, édité par Boss⁽²²⁾, rassemble les différentes traces écrites de cette collaboration : d'une part, les protocoles corrigés de la main de Heidegger des séminaires de Zollikon (1959-1969) ; d'autre part, les sténogrammes des entretiens en tête-à-tête de Heidegger avec Boss (1961-1972) ; enfin, les lettres de Heidegger à Boss (1947-1971)⁽²³⁾.

Dans l'avant-propos, Boss établit un parallèle suggestif entre Freud et Heidegger. Il rappelle tout d'abord la fameuse thèse de la blessure narcissique que Freud, à la suite de la critique par Copernic du géocentrisme, aurait infligée à l'humanité et que l'on peut résumer par l'affirmation : « le moi n'est pas maître dans sa propre maison »⁽²⁴⁾. En d'autres termes, qui sont ceux de Boss, « Freud a essayé de montrer que la conscience humaine est dominée par "les forces du ça", comme il les appelle, dont la provenance et l'essence sont inconnues, et qui tirent les hommes à hue et à dia »⁽²⁵⁾. Ainsi, tout en prenant ses distances vis-à-vis de la terminologie freudienne⁽²⁶⁾, Boss retient de Freud sa volonté de délivrer l'homme de son ego-centrisme comme de sa prétention à la maîtrise de soi. De cette manière, Freud rejoint Heidegger dans sa critique de l'humanisme métaphysique et d'un sujet qui prétendrait être « l'alpha et l'oméga de tout ce qui est », conception à laquelle Heidegger oppose, pour sa part, un autre "humanisme" pour lequel « ce qui est essentiel, ce n'est pas l'homme, mais l'être »⁽²⁷⁾.

Cependant, lorsqu'il s'agit de caractériser la métapsychologie de Freud, c'est-à-dire la psychanalyse sous son aspect avant tout théorique, Heidegger place cette dernière dans le prolongement de la pensée de Kant et l'envisage

(21) ZS, p. 400.

(22) M. Heidegger, *Séminaires de Zurich*, trad. fr. C. Gros, Paris, Gallimard, 2010 (en abrégé : ZS).

(23) F. Dastur, « Phénoménologie et thérapie. La question de l'autre dans les *Zollikoner Seminare*. Heidegger et Boss », *La Phénoménologie en question*, Paris, Vrin, 2004, p. 117 note 1.

(24) S. Freud, « Une difficulté de la psychanalyse », *Essais de psychanalyse appliquée*, trad. fr. M. Bonaparte et E. Marty, Paris, Gallimard, 1978, p. 146.

(25) ZS, p. 17.

(26) Au cours de l'entretien du 24 avril au 4 mai 1963, Heidegger rapporte la tripartition freudienne du moi, du ça et du surmoi à la subdivision de l'âme en sensibilité, entendement et raison ou loi morale. ZS, p. 243.

(27) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1983, p. 85.

plus exactement comme « le transfert de la philosophie néokantienne *sur* l'être humain »⁽²⁸⁾. On pourrait s'étonner d'un tel rapprochement. Même s'il arrive à Freud de se référer l'œuvre de Kant, ce dernier est loin d'être l'une de ses références privilégiées. Il faut bien néanmoins reconnaître que la conception freudienne de la vie psychique est fondamentalement assujettie à la conception kantienne de la connaissance objective de la nature, comme en témoigne du reste l'élaboration par Freud de l'hypothèse de l'inconscient⁽²⁹⁾. En effet, dans la *Critique de la raison pure* et en plein accord avec la science de la nature des Temps modernes, Kant envisage les phénomènes naturels, y compris donc les phénomènes psychiques, comme un enchaînement de causes et d'effets au sein duquel une quelconque solution de continuité est rigoureusement impensable. Or, comme chacun sait d'expérience, ce qui caractérise à l'évidence la suite des vécus de conscience, c'est précisément leur absence de continuité : tout d'un coup une idée me vient à l'esprit, laisse provisoirement la place à une autre, réapparaît, etc. sans que je sache toujours pourquoi. C'est la raison pour laquelle, postulant avec Kant comme avec les sciences de la nature, l'absence de solution de continuité, Freud est condamné à « inventer "l'inconscient" » au sens où l'inconscient est cette hypothèse exigée par le postulat du déterminisme universelle et de « l'explicabilité intégrale du psychique » qui permet d'en rétablir la continuité. A l'appui d'une telle interprétation du freudisme, on peut du reste citer Freud lui-même qui soutient, dans un article de 1915, que l'hypothèse de l'inconscient est nécessaire « parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires »⁽³⁰⁾.

4. Refoulement et pulsion

On ne sera pas surpris que, refusant ce qu'il appelle « la fatale distinction du conscient et de l'inconscient »⁽³¹⁾ et l'ontologie qui la fonde, Heidegger oppose une toute autre interprétation de phénomènes que Freud analyse en termes d'intention inconsciente et de refoulement.

(28) ZS, p. 286.

(29) Dans les ZS, Heidegger rappelle de manière générale « qu'il n'y a pas d'étude scientifique d'un domaine d'objet sans une ontologie explicite ou implicite ». De ce point de vue, Kant fournit à la psychanalyse l'ontologie qui commande souterrainement ses élaborations théoriques. ZS, p. 193.

(30) L'hypothèse de l'inconscient est nécessaire « parce que les données de la conscience sont extrêmement lacunaires ; aussi bien chez l'homme sain que chez le malade, il se produit fréquemment des actes psychiques qui, pour être expliqués, présupposent d'autres actes qui, eux, ne bénéficient pas du témoignage de la conscience », S. Freud, « L'Inconscient », *Métapsychologie*, trad. fr. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 66.

(31) ZS, p. 351.

Soit le cas d'une femme qui oublie son sac chez l'homme auquel elle a rendu visite. Selon une interprétation psychanalytique formulée par Boss: l'oubli exprimerait le souhait inconscient de pouvoir retourner chez cet homme. Pour Heidegger, l'interprétation phénoménologique d'un tel oubli n'a que faire d'une « intention inconsciente à laisser-là le sac »⁽³²⁾. Sans doute est-il décisif de noter, pour comprendre l'oubli du sac, que cet homme ne lui est pas indifférent. C'est en effet ce qui permet de comprendre que cette femme est auprès de lui au point qu'en partant elle y reste encore, tandis que son sac n'est plus du tout là pour elle. Heidegger écrit : « Lorsqu'elle part, le sac reste là parce que déjà, en étant dans la pièce, elle était tellement auprès de son ami que le sac n'était déjà pas là »⁽³³⁾. On devine ainsi comment une phénoménologie de l'oubli comme de la présence permet de comprendre, sans le détour de l'inconscient psychique, des conduites en apparence énigmatiques. On objectera peut-être que ce genre d'interprétation ne peut rendre compte des phénomènes pénibles qui, selon Freud, tombent sous le coup du refoulement. Sans doute. Mais avant d'indiquer la manière dont Heidegger envisage ce dernier type d'oubli, il convient de souligner son refus catégorique de la représentation du psychisme comme un réservoir dans lequel l'oublié pourrait être jeté⁽³⁴⁾. Une telle réification du psychisme et des phénomènes psychique — c'est-à-dire de ce que Heidegger envisage en toute rigueur comme autant « de rapports-au-monde ek-statiques et intentionnels »⁽³⁵⁾ — occulte totalement ce qui doit être saisi tel qu'il apparaît. De ce point de vue, oublier ce qui fait souffrir est une conduite intentionnelle : c'est une façon de ne pas s'y abandonner en s'engageant toujours d'avantage dans quelque chose d'autre, ou encore : « c'est une façon de s'esquiver devant soi-même en tant que le soi est constamment concerné par la souffrance »⁽³⁶⁾.

On peut en outre retenir de ces entretiens de Zollikon une critique explicite et très ferme de la théorie freudienne des pulsions⁽³⁷⁾. Il faut peut-être rappeler avant tout que cette notion de pulsion (*Trieb*), c'est-à-dire d'une poussée par-derrrière vers quelque chose⁽³⁸⁾, a déjà une histoire particulièrement riche lorsque Freud s'en empare pour expliquer certains phénomènes. Ainsi que le

(32) ZS, p. 237.

(33) ZS, p. 237.

(34) ZS, p. 238. Cf. également, p. 392

(35) ZS, p. 392.

(36) ZS, p. 239. On peut être tenté naturellement de rapprocher ce type d'analyse du concept de mauvaise foi, que Sartre oppose à l'hypothèse de l'inconscient psychique, ou encore du concept d'hypocrisie métaphysique de Merleau-Ponty. J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2008, p. 94 ; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1985, p. 190.

(37) ZS, p. 240 et sq.

(38) « Le caractère "poussant" est une propriété générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci », S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », *Métapsychologie*, p. 18.

remarque Henri Maldiney, la notion de pulsion intervient pour la première fois, « comme concept crucial de la compréhension de l'homme », en 1795 à la fois dans l'œuvre de Fichte et de Schelling⁽³⁹⁾. Heidegger, de son côté, réserve le concept de pulsion pour décrire le comportement (*Benahmen*) animal qui, à la différence des conduites humaines, est un mouvement pulsionnel (*Treiben*)⁽⁴⁰⁾. En revanche, on ne saurait selon Heidegger expliquer une conduite humaine par quoi que ce soit de non humain tel que la pulsion qui, lorsqu'elle assimilée à une force ou à une quantité d'énergie, relève alors purement et simplement de la mécanique. Or l'homme n'est pas plus une machine ou un appareil qu'un vivant. C'est pourquoi, comprendre une conduite humaine, aussi futile soit-elle en apparence, pensons par exemple à un simple geste de pudeur, exige de repartir de l'être du *Dasein* en tant qu'être-au-monde, c'est-à-dire de la structure temporelle du souci.

Pour éclaircir ce point, on peut reprendre la réponse de Heidegger à la question de Boss, qui se fait l'avocat de Freud, concernant sa participation à cet entretien : « Mais, monsieur Heidegger, vous vous êtes cependant senti *poussé* de façon pressante à cet entretien. Une pulsion est donc là qui vous y a conduit, l'entretien a donc en son essence fondamentale un caractère pulsionnel »⁽⁴¹⁾. Pour Heidegger, une telle interprétation n'est pas tenable pour la simple raison qu'elle fait abstraction de la dimension fondamentale de la temporalité : « ce qui est déterminant n'est pas une poussée ou une pulsion qui me poussent et me forcent par-derrière vers quelque chose, mais c'est quelque chose qui me précède, une tâche qui me mobilise, quelque chose qui m'est donné à faire »⁽⁴²⁾. En effet, la participation de Heidegger à cet entretien repose sur un mobile, sur une tâche qu'il lui est donné à faire et qui, en tant que telle, implique la possibilité d'être en avant de soi, un pouvoir-être futur pour lequel Heidegger s'est décidé. On pourrait, il est vrai, reprocher à Heidegger de méconnaître l'élaboration toute particulière dont la notion de pulsion fait l'objet de la part de Freud⁽⁴³⁾. « Concept-limite entre le psychique et le somatique », la pulsion freudienne ne serait pas une simple poussée dans la mesure où elle a également un but. Mais ce but invariable : la satisfaction obtenue en supprimant l'état d'excitation qui est à la source de la pulsion, n'implique nullement la structure temporelle d'un être en avant de soi. Ce but est le terme d'un processus biologique

(39) H. Maldiney, « Pulsion et présence », *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, J. Millon, 1991, p. 146.

(40) M. Heidegger, *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. fr. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992, p. 347.

(41) *ZS*, p. 241.

(42) *Ibid.*

(43) S. Freud, « Pulsions et destins des pulsions », p. 18.

téléologiquement orienté qui fait totalement abstraction de l'être du *Dasein* en tant qu'être-au-monde.

Qu'il s'agisse de l'hypothèse de l'inconscient ou de notions aussi décisives pour la psychanalyse que celles de refoulement, de pulsion, de représentation, d'introjection, de transfert, d'affect⁽⁴⁴⁾, Heidegger oppose à chaque fois comme une fin de non recevoir à une discipline dont la terminologie occulte plus qu'elle ne dévoile ce qui est en question. Cependant, il faudrait également prendre en compte dans cette présentation, de certaines considérations que l'on trouve sous la plume de Boss et que l'on peut rapporter en même temps à Heidegger dans la mesure où Boss, systématiquement, soumettait ce qu'il écrivait à l'approbation de Heidegger⁽⁴⁵⁾. Dans de nombreux textes, Boss discute en effet la psychanalyse freudienne à laquelle il oppose, reprenant certaines des objections exposées ci-dessus, une autre manière d'envisager le malade et sa maladie, inspirée de l'analytique existentielle de *Être et temps* et qu'il dénomme *Daseinsanalyse*⁽⁴⁶⁾. Cependant, peut-être parce qu'il est médecin, Boss établit une distinction très nette entre deux aspects de la psychanalyse dont seul le premier mérite à ses yeux d'être conservé. D'une part, la psychanalyse est un mode de traitement des troubles névrotiques au moyen de la libre association. Elle est alors une *praxis* fondée sur la conviction que les symptômes ont un sens et que la découverte de ce sens permet de supprimer les symptômes. Elle se caractérise en outre par la reconnaissance de deux phénomènes centraux : la résistance et le transfert. Tel est pour Boss le grand apport de Freud. Mais la psychanalyse est, d'autre part, un ensemble de réflexions théoriques sur les forces de la vie psychique que Freud lui-même, comme le rappelle à l'envi Boss, tenait pour « une superstructure spéculative dont on peut sacrifier ou échanger sans dommage ni regret chaque élément dès qu'il se révèle insuffisant »⁽⁴⁷⁾.

5. Et Lacan?

Difficile ici de passer sous silence la "rencontre" entre les deux hommes. Heidegger connaît relativement bien Lacan, sinon l'œuvre du moins l'homme

(44) Les notions de représentation, d'introjection, de transfert, d'affect sont étudiées plus ou moins brièvement par Heidegger au cours de ces entretiens de Zollikon. ZS, p. 230-235.

(45) Dans une lettre du 29 décembre 1967, Heidegger invite Boss à retarder la parution de son livre dont les propos lui semblent devoir encore être éclaircis. ZS, p. 386.

(46) Parmi ces différents textes, on peut retenir deux essais : *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Bern, Hans Huber, 1957, *Psychanalyse et analytique* du Dasein, trad. fr. Ph. Cabestan et F. Dastur, Paris, Vrin, 2008 ; *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse. Die erste umfassende Darstellung der Daseinsanalyse, ihrer Fragestellung, Ziele und Methoden*, Wien, Europa Verlag, 1979.

(47) M. Boss, *Psychanalyse et analytique* du Dasein, p. 17. S. Freud, *S. Freud présenté par lui-même*, trad. fr. F. Cambon, Paris, Gallimard, 1984, p. 55.

que lui présente Jean Beaufret en 1955⁽⁴⁸⁾. Destinataire en 1946 de la *Lettre sur l'humanisme*, entretenant d'étroites relations avec Heidegger qu'il tenait pour son maître, Jean Beaufret entame parallèlement une analyse avec Lacan en 1951 qui dure quelque deux années. Lacan voue alors un vif intérêt à la pensée de Heidegger qu'il souhaite rencontrer depuis longtemps. Ainsi Lacan se rend-il en 1955 à Fribourg en compagnie de Beaufret qui sert d'interprète. A cette occasion, Lacan demande à Heidegger l'autorisation de traduire un texte de lui, intitulé *Logos*, ce que Heidegger accepte bien volontiers⁽⁴⁹⁾. Trois mois après, à l'occasion d'une décade consacrée à Cerisy-La-Salle à son œuvre, Heidegger rencontre de nouveau Lacan. Mais manifestement, les deux hommes ne sont pas faits pour s'entendre. Dans sa correspondance avec Boss, Heidegger écrit à Boss : « Vous aurez certainement reçu le gros livre de Lacan (*Ecrits*). Je n'arrive pas à lire par moi-même ce texte manifestement baroque. Comme je l'entends dire, il fait autant de bruit à Paris qu'en son temps *L'Être et le néant* de Sartre »⁽⁵⁰⁾. Ne nous y trompons pas : la comparaison avec *L'Être et le néant* n'est guère flatteuse de la part d'un homme qui se tient délibérément en retrait de l'agitation publique dans sa *Hütte* de la Forêt noire. Peut-être est-ce au fond ce jugement lapidaire qui résume au mieux ce que Heidegger pense de Lacan : « Il me semble que le psychiatre a besoin d'un psychiatre »⁽⁵¹⁾.

Le “diagnostic” interdit-il pour autant tout rapprochement? Lacan cite à plusieurs reprises Heidegger et, dit-on, s'en inspirerait parfois. Force est de constater que non seulement les références explicites à Heidegger dans les *Ecrits* de Lacan sont rares mais qu'elles sont en outre, pour un honnête lecteur de Heidegger, totalement déconcertantes. Qu'on en juge : « Si *cogito sum* nous est fourni quelque part par Heidegger à ses fins, il faut en remarquer qu'il algébrise la phrase, et nous sommes en droit d'en faire relief à son reste : *cogito ergo*, où apparaît que rien ne se parle qu'à s'appuyer sur la cause »⁽⁵²⁾. Comprenne qui pourra ! Dans son *Séminaire X* sur l'angoisse (1962-1963), Lacan évoque bien en quelques mots la thèse de Heidegger mais pour immédiatement la disqualifier et ne plus y revenir⁽⁵³⁾. Manifestement, le propos de Heidegger ne mérite pas, à ses yeux tout du moins, qu'il s'y attarde. On a cru parfois pouvoir rapprocher la conception heideggérienne de la langue, qui est dite « la maison

(48) Ce dernier, en effet, avait été l'analyste de l'amant de Jean Beaufret et faisait partie à l'époque des rares psychanalystes qui tenait l'homosexualité non pour une perversion mais pour une forme de sexualité parmi d'autres. E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, Paris, Fayard, 1993, p. 297.

(49) Ce texte d'une conférence prononcée par Heidegger à Brème le 4 mai 1951 est repris dans *Essais et conférences*, trad. fr. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958, p. 249-278.

(50) ZS, Lettre du 4 décembre 1966, p. 382.

(51) ZS, p. 384.

(52) J. Lacan, *Ecrits*, p. 345.

(53) J. Lacan, *Séminaire X*, p. 16-17.

de l'être »⁽⁵⁴⁾ dans la *Lettre sur l'humanisme*, et la réinterprétation lacanienne de l'inconscient freudien. Mais il faut bien reconnaître que le primat lacanien du signifiant et notamment du signifiant phallique, est totalement étranger à la pensée de Heidegger qui ne saurait souscrire à une conception "linguistique" de l'inconscient quand bien même le structuralisme lacanien aurait le mérite de désubstantialiser l'inconscient freudien. On peut alors être tenté de faire sienne l'interprétation généreuse d'Elisabeth Roudinesco : « Comme toute une génération, Lacan passa donc par Heidegger pour découvrir et pour servir Lacan »⁽⁵⁵⁾. Mais on peut penser aussi que Lacan procède avec Heidegger comme avec Ricœur⁽⁵⁶⁾, et qu'il cherche avant tout une caution philosophique que Heidegger pas plus que Ricœur n'est prêt à lui accorder.

Conclusion

Il faut bien le reconnaître, entre Heidegger et Freud, le dialogue paraît plus que difficile. Faut-il pour autant faire de Heidegger « un féroce ennemi de la psychanalyse »⁽⁵⁷⁾ ? Inutile, semble-t-il, de dramatiser une question éminemment philosophique. Car ce que Heidegger critique avant tout ce sont les fondements ontologiques de la psychanalyse freudienne, c'est-à-dire sa mécompréhension de l'être de l'homme à partir de sa réification par la science moderne de la nature. Mais une telle critique, comme nous l'avons vu avec Boss, n'exclut pas la reconnaissance de l'importance d'un point de vue thérapeutique de l'œuvre de Freud. Que ses relations avec les autres, à commencer par les membres de sa famille, puissent pour un malade être à la source de ses troubles, que ces mêmes troubles puissent être soignés dans le cadre d'une relation authentiquement humaine, qu'il soit décisif pour le patient de prendre conscience de la limitation de son pouvoir-être, c'est-à-dire de sa liberté, Heidegger ne le conteste nullement, bien au contraire, et son ambition au cours des séminaires de Zollikon est précisément d'aborder les pathologies en prenant

(54) M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, p. 163.

(55) E. Roudinesco, *Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'une pensée*, p. 304.

(56) F. Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d'une vie*, Paris, La Découverte, 2001, p. 326.

(57) Dans sa dernière biographie de Freud, Elisabeth Roudinesco cite un extrait des *Cahiers noirs* de Heidegger dont la récente publication a suscité, c'est le moins qu'on puisse dire, un certain émoi. On peut y lire ainsi que Heidegger refuse « de s'indigner trop bruyamment contre la psychanalyse » du « juif Freud », dont il assimile la pensée à un pur nihilisme qui ramène tout « aux instincts ou à l'étiollement de l'instinct (*auf "Instinkte" eine "Instinctschwund zurückführt*) ». Sans doute Heidegger vise-t-il ici le réductionnisme freudien et sa dérivation des liens sociaux comme de la culture à partir de la vie pulsionnelle *via* la notion de sublimation et d'inhibition quant au but. E. Roudinesco, *Sigmund Freud en son temps et dans le nôtre*, Paris, éditions du Seuil, 2014, p. 461-462.

en compte le malade en tant qu'être humain et, par suite, dans le cadre d'un *Daseinsanalyse* médicale.

Si la rencontre avec Lacan, en dépit de ses promesses plus apparentes que réelles, est demeurée stérile, on peut se demander si ce n'est pas finalement du côté d'un Winnicott qu'un dialogue fructueux entre phénoménologie et psychanalyse pourrait s'établir. En effet, dans la mesure où le psychanalyste anglais abandonne la métapsychologie freudienne tout comme son cadre à la fois naturaliste et kantien⁽⁵⁸⁾, il semble alors qu'une collaboration soit non seulement possible mais souhaitable. Car, comme le savent bon nombre de psychanalystes confrontés aujourd'hui au triomphe des neurosciences et des thérapies cognitivo-comportementalistes, « Il est de la plus haute nécessité qu'il y ait des médecins *qui pensent* et qui n'aient pas l'intention de faire la part belle aux techniciens scientifiques »⁽⁵⁹⁾.

Philippe Cabestan est Président de l'Ecole Française de Daseinsanalyse

(58) Z. Loparic, « Heidegger and Winnicott », *Natureza Humana*, v. 1, n. 1, 1999, pp. 103-35.

(59) ZS, p. 161.

Cuidado psicológico de inspiração fenomenológico-existencial: promoção preventiva na primazia das emoções

Danielle de Gois Santos Caldeira

“As emoções estão ligadas às nossas necessidades mais fundamentais”
(Frijda, 1987/2008)

Introdução

Emoções são componentes adaptativas do funcionamento humano. Neste texto, as emoções serão admitidas enquanto companhia em nossas experiências que, de modos variáveis, ocupam nossos modos de existir. Usualmente, as emoções são entendidas como elementos qualificativos de forma depreciativa quanto a observação do desenvolvimento humano. Na presente ocasião, propomos que as emoções sejam valorizadas como possibilidades de nos demorarmos na compreensão das experiências/vivências dos seres humanos em especial, como cuidado psicológico, distinguindo-as de modos de estar associados ao caráter inato e valorizando-as cotidianamente.

O trabalho ao qual se dedica o saber psicológico seja sob referências científicas seja no que diz respeito as observações referentes ao mundo da vida, isto é, ao cotidiano, é visto, frequentemente, como um trabalho de intervenção direcionado a eliminação ou alívio de sintomas os quais evidenciam algum nível de sofrimento emocional anteriormente instalado. Todavia, contrariando uma aparente consensualidade que atribui a Psicologia um trabalho prioritário relacionado às psicopatologias e aos adoecimentos emocionais, a exposição do cuidado psicológico será abordada enquanto estratégia preventiva de atenção psicológica e de fortalecimento ao desenvolvimento humano, apoiando-se no exercício meditativo reflexivo próprio do método fenomenológico hermenêutico inspirado na Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger (1889-1976).

Este texto tem por objetivo compartilhar reflexões a respeito do cuidado psicológico como atenção implicada na saúde mental admitindo o trabalho psicológico de fundamentação na Fenomenologia. Para tanto, valoriza-se a experiência, bem como a possibilidade de valorização quanto a implicação de sentido àquilo que foi vivido de forma atenta e conciliadora entre os parâmetros de socialização convencionalmente adotados e os modos possíveis de correspondência com o mundo a partir da singularidade de cada um.

Quando acedemos a literatura científica quanto ao lugar das emoções, por exemplo, na Terapia Focada nas Emoções, ressaltamos o modo como os seres humanos são vistos, isto é, como seres afetivos, sendo as emoções companhias na produção de sentido das experiências e cognitivamente, pois as emoções atuam no processamento de ações. No que diz respeito aos sentidos das experiências, encontramos na Fenomenologia uma tradição que privilegia as experiências, o vivido, o que nos inspira a construção de conhecimento sobre as experiências enquanto um valor em si para a vida, a noção de significado consistindo na pertença ao grupo, satisfação ou estranhamento em relação ao viver e as repercussões dessas emoções que nos sintonizem ao cuidado, liberdade e responsabilidade.

Uma vez que trabalhamos na tentativa de construir estratégias de apoio no que tange o cuidado existencial atuamos na formulação de conhecimento para a Psicologia e para a Filosofia, é relevante situar como a Psicologia pode contribuir para tecer uma compreensão possível ao fenômeno do cuidado às emoções de inspiração Fenomenológico Existencial. Esta tessitura condiz aos caminhos descritivos/compreensivos de sentidos que espelham o modo de ver a vida e o mundo do paciente/cliente, estes caminhos são inaugurados a partir do convite a reflexões no qual as mesmas são conduzidas pelo profissional responsável pelo cuidado e que se mantém atuante na promoção de diálogo com o método fenomenológico.

Método Fenomenológico: passos de acolhimento e estranhamento

O método fenomenológico que inspira o desenvolvimento deste trabalho considera a descrição das experiências como base para a compreensão dos fenômenos. Nesta oportunidade de produzir conhecimento, no que diz respeito as emoções presentes nas narrativas dos pacientes/clientes que procuram o cuidado psicológico, o método fenomenológico tem sido requisitado para nos ajudar na atenção às emoções. O método fenomenológico não se caracteriza por um passo a passo a ser executado a fim de oferecer meios universais, posto isto, não se trata de apenas interpretar, e sim priorizar concentrar-nos em atentar ao caminho percorrido pelo/a paciente/cliente na tentativa de compreender os fenômenos. As narrativas restituem, aos autores que todos somos, o prota-

gonismo quanto a compreensão e interpretação de nossas vivências. Mais do que repetir situações anteriormente vividas, trata-se de restituir aos humanos apropriação quanto as experiências. Como referido, usualmente, considera-se que os sintomas manifestos em comportamentos como os elementos de maior importância, como se os modos de vida singulares a cada um remetessem a reações mais ou menos esperadas. Quando partimos do foco na descrição singular e apropriada condizente ao vivido em singularidades, dá-se abertura a possibilidade de compreender e, assim, investir sentido na experiência, ao invés de nos preocuparmos reiteradamente de ter em consideração a resposta ou a consequência diante das solicitações do mundo.

Neste sentido, a Fenomenologia Hermenêutica heideggeriana inspira atenção aos fenômenos de socialização vividos por todos nós na condição de humanos e seres relacionais, a partir do relato desses em contexto clínico, de modo que a compreensão das experiências sejam mediadas pelo caráter de orientação suportados no modo de atuação da estratégia aconselhamento psicológico. Na medida em que experimentamos mundo, não podemos ser negligentes em acreditar que espontaneamente agiremos tal como as normas sociais cobram e exigem que nossas respostas sejam emitidas. Todos nós, mesmo quando crianças, estamos diante da indeterminação potencializadora de nos fortalecer e desenvolver enquanto humanos. As descrições de nossas experiências a contar com a suspensão de juízos – redução fenomenológica – tal como foi preconizada por Edmund Husserl (1859-1938), enquanto método fenomenológico, formulam uma etapa importante para nos aproximarmos criticamente dos episódios tal e qual se mostram para cada um de nós. Deste modo, conseguimos nos aproximar dos fenômenos e efetivar o convite por introduzir o saber psicológico a fim de orientar e atuar através do aconselhamento enquanto prática regulamentada deste saber.

Três pontos são relevantes quando inspirados pelo método fenomenológico, principalmente, unindo a ele a hermenêutica, tal como preconizou o filósofo em Heidegger (1927/2012) na ocasião e assim perseguiu seu legado aproximando hermenêutica e existência e não mais os distinguindo, os pontos eleitos para o presente trabalho são: “quem diz”, “qual conteúdo” e “a quem se destina”.

O “quem diz” é a nossa oportunidade de, enquanto clínicos, solicitar ao paciente/cliente que descreva a experiência por ele vivida e nesta descrição nos guie (clínicos) para a situação experimentada de maneira que, sem fazermos parte da cena, fôssemos capazes de a ela chegarmos.

O “qual conteúdo” pode significar, conjuntamente com o paciente/clínicos, explorar, exaurir aquilo que dizia respeito a descrição, de maneira que esta seja a oportunidade de distinguir quais são os temas que mais tocaram e suscitaram interesse.

Uma vez percorrido estes dois pontos que se manterão ativos e presentes no tecer das compreensões são reunidos elementos que possibilitam o terceiro ponto: “a quem se destina” a situação narrada pelo paciente. Trata-se, portanto, do direcionar compreensivo do que foi observado e vivido de maneira que faça parte de suas experiências no tocante a construir leituras implicadas com seus posicionamentos e não reduzida a uma resposta ou a comportamentos esperados pelos seus agentes de socialização.

Na sequência desenvolve-se a exposição do aconselhamento psicológico na Fenomenologia Existencial.

Aconselhamento Psicológico na Fenomenologia heideggeriana: a atenção psicológica enquanto cuidado existencial

Na promoção e defesa do aconselhamento psicológico de inspiração na fenomenologia heideggeriana enquanto modalidade de atenção psicológica, temos a possibilidade concreta de expandir reflexões quanto a saúde mental, em distintos cenários, a fim de disseminar clarividência dos aspectos referentes a condição existencial vivenciada por todos os humanos e, assim, ampliar modos de cuidado quanto a vida do nosso cotidiano.

Quanto a atenção psicológica é preciso considerar, conforme Critelli (2012), que o momento de procura pelos cuidados da Psicologia exemplifica uma “quebra e rompimento da linearidade cotidiana que lança a existência num estado de emergência”. Nesta ocasião, quando acolhida pelos profissionais caracteriza uma oportunidade de atenção à condição de saúde mental/emocional manifesto e não se restringe a rarefação das alternativas, como se tratasse do extinguir de possibilidades. É importante salientar que a atenção psicológica nos auxilia a não nos desesperarmos diante de uma atmosfera de produtividade, controle, lucro e satisfação que acaba por equivaler vidas humanas a restrição de condições materiais, como se estas exemplificassem uma impressão de vida equilibrada.

É preciso romper com a ideia de que isoladamente sabemos quais as alternativas são as mais adequadas e que precisamos ser fortes para encontrá-las. Na atenção psicológica além da acolhida são estimuladas atitudes que valorizem a abertura a novas possibilidades, uma disposição que nos reanime, religue, nos reconecte conosco mesmo e com tudo que está ao nosso redor. Do contrário, como observa Han (2017) nos mantemos como os atuais nos quais a humanidade se encontra sob a ameaça de ser absorvida pelo cansaço, pelo adoecimento e pela sensação de “tanto faz” orientando os modos de viver diariamente, encontramos-nos diante da constante ameaça do “cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e isolando” (Han, 2017: 71).

O aconselhamento psicológico surgiu como prática psicológica nos Estados Unidos da América (EUA), no início do século XX. O principal foco do aconselhamento psicológico, na altura do seu surgimento, esteve dedicado a orientação profissional e escolar de maneira interventiva ao solucionar de problemas de ajustamento. A expressão “ajustamento” revelou-se um tema para discussões, bem como as possibilidades de estes serem resolvidos via aconselhamento psicológico. É desta altura que Scheeffler (1970) refletiu: “trata-se de uma relação face-a-face de duas pessoas, na qual uma delas é ajudada a resolver dificuldades de ordem educacional, profissional, vital e utilizar melhor os seus recursos pessoais” (Scheeffler, 1970: 14). A partir de Scheeffler (1970), podemos nos encaminhar a compreensão de que a pessoa que é amparada, é acolhida no sentido de ser restituída, a possibilidade desta entrar em contato com suas emoções e com as formas como irá compreender e interpretar suas experiências.

O aconselhamento psicológico difunde um suporte para as tomadas de decisão, incluindo nesta tarefa, declarações de conteúdo informativo objetivo. Scheeffler (1970) esclareceu que o aconselhamento psicológico ganhe ares de manifestação profilática, tradicionalmente, era definida em oposição à psicoterapia. Enquanto prerrogativa de destacar-se comparativamente à psicoterapia a ênfase que parecia ser oportuna residia em “ajuda[r] o desajustado ou neurótico a reestruturar sua personalidade (Scheeffler, 1970: 14), exigindo experiência de posicionamento da parte do analista. O aconselhamento era um suporte na tomada de decisões e podia envolver informações objetivas. Anteriormente, na década de 1960, essa oposição foi colocada em xeque e passou-se a descrever comparativamente as duas práticas a partir de gradações. Na década a seguir, segundo Scheeffler (1970), o aconselhamento passa a figurar como profilático.

Carl Rogers (1902-1987) foi o principal responsável pela dissolução das fronteiras entre psicoterapia e aconselhamento, tal como apontam Morato (1999) e Schmidt (2009, 2015). A princípio, a dinâmica conselheiro-cliente/paciente era verticalizada, na qual o profissional assumia o lugar de especialista promovendo orientações e conselhos aos clientes/pacientes. Por volta dos anos de 1950, Rogers reformula os modos como era concebida a relação profissional e cliente/paciente com a proposição do aconselhamento não-diretivo. A partir da proposição rogeriana temos um divisor de águas na história da atenção psicológica, pois o centro do encontro terapêutico passa a ser a pessoa (cliente/paciente) e não o problema/queixa que a fez dirigir ao encontro terapêutico, segundo Scheeffler (1970).

O profissional agente de atenção psicológica passa a assumir um lugar de conselheiro e não mais encontrar-se-á distante do paciente com um saber que lhe é particular e que deveria funcionar para que ele (o profissional) acesse ao modo de viver do paciente. Se não há um conhecimento que anteceda

ao encontro, o profissional passa a se aproximar de um facilitador. Para Rogers (1974), o psicólogo americano também demonstra que as atitudes pessoais de respeito, aceitação e confiança no cliente são mais eficazes na entrevista psicológica do que o saber técnico e teórico do conselheiro. Conceitua, então, as três atitudes necessárias e suficientes: consideração positiva incondicional (aceitação incondicional), compreensão empática e autenticidade (congruência) (Rogers, 1983; Amatuzzi, 2010). Resumidamente, indicam que o conselheiro precisa compreender e sentir a situação como o cliente/paciente, a fim de devolver a ele dialogicamente como está sentindo e pensando. Para isso, precisa aceitar o modo de ser do cliente/paciente (em qualquer idade e circunstância) como o modo como está sendo possível, no momento, para ele/ela existir. Sentindo-se aceito e compreendido, o cliente/paciente expressa a si e ao outro suas vivências com maior congruência e pode vir a aceitar-se e compreender-se melhor, deixando para trás modelos de como deveria ser, pensar e sentir. Confirma Rogers:

Quando num ambiente impregnado dessas atitudes [que promovem mudanças construtivas na personalidade e no comportamento dos indivíduos] *as pessoas desenvolvem uma maior autocompreensão, uma maior autoconfiança, uma maior capacidade de escolher os comportamentos que terão. Aprendem de modo mais significativo, são mais livres para ser e transformar-se* (Rogers, 1983: 50, grifos do autor).

A noção de que o encontro terapêutico é precisamente estimulante a fim de que a consulta/o encontro se reverta numa “entrevista psicológica”, passamos a citá-lo: “o estudo e a utilização do comportamento total do indivíduo em todo o curso da relação estabelecida com o técnico, durante o tempo em que essa relação durar” (Bleger, 2003: 6). Na entrevista são reunidas condições que intervêm na tentativa de alcançar uma ampliação da compreensão e assim alargar as possibilidades de posicionamento. Tal como anteriormente sinalizado por Schmidt (2009) e Morato (2009), o aconselhamento psicológico constituiu-se como atenção psicológica muito mais flexível e plástica do que a psicoterapia.

Em Forghieri (2007), a autora se posiciona quanto as diferenças entre aconselhamento psicológico e psicoterapia considerando que se trata de um encontro intersubjetivo cujo foco é a autoexploração do cliente/paciente, desta forma não há meios e nem interesse em estabelecer previamente como decorrerá o processo. A condição não-diretiva quanto às resoluções de impasse advindos do paciente/cliente tem como base, desde muito jovens, proporcionar a auto exploração pessoal do paciente/cliente, a fim de que este se interesse efetivamente por seus modos de vida, na contramão desta recomendação, do aconselhamento psicológico residiria em incentivar, principalmente, na infân-

cia e juventude, que os clientes/pacientes tenham em suspenso a compreensão sobre seu existir uma vez que esta está sob a tutela, por exemplo, dos responsáveis legais.

O aconselhamento psicológico fundamentado na fenomenologia heideggeriana revela-se uma possibilidade prática de atenção psicológica. É preciso pensá-la apoiada na premissa do cuidado, enquanto constituinte do existir humano tal como defendeu Heidegger (1927/2012), e mais tarde ganhou destaque na atenção psicológica e psicoterapêutica por Santos & Sá (2013) no que diz respeito ao modo ôntico ao qual nos estruturamos entes humanos voltados ao exercício de nossa liberdade e de responsabilidade.

Ao priorizarmos o aconselhamento psicológico fenomenológico-existencial precisamos levar em consideração a existência, esta se faz presente e se atualiza a cada experiência do ente humano, implicando não apenas um trânsito entre passado e futuro, mas valorizando o presente de modo a este auxiliar na formulação de sentido das experiências vividas. AmatuZZi defendeu que “enfrentando os desafios que vou decifrando os sentidos e criando novos sentidos. A decifração dos sentidos que permanece no atual, identifica-se com o enfrentamento dos desafios, e não é apenas um estado deles” (AmatuZZi, 1989: 89).

O aconselhamento psicológico de inspiração da fenomenologia existencial tem como foco a elaboração de sentido, apoiando o construir de sentidos por parte do paciente/cliente e isto contribuirá para que ele possa construir suas experiências sem se prender a urgência, na maioria das vezes social, por decisões definitivas. A atenção psicológica aqui defendida versa pela construção de sentido na qual participamos ativamente enquanto protagonistas, não se trata apenas de colocar em prática respostas externas a nós, aos nossos modos de viver e sentir seguindo o argumento de que se tratam de formas mais adequadas ao convívio social.

O aconselhamento psicológico é uma oportunidade de reposicionar, reorganizar, voltar a viver a vida a partir de cada um de nós e não supondo que existem um modo universal e assim esperado para integrar-se a sociedade. Prioriza-se no aconselhamento psicológico a acolhida como ponto inicial do revisitar da experiência. Esta condição é elementar, principalmente, quando admitimos que diante de temáticas de sofrimento e dor, nesta ocasião o que mais queremos é encontrar apoio, não no sentido de sermos substituídos ou que sejam retiradas de nós os sentimentos e impressões, mas o reconhecimento de nossas limitações e fragilidades, pois há a vivência da perda e do luto. Para Cardoso (2020) trata-se justamente “da descoberta ou reconhecimento das fragilidades, das limitações, dos impasses, assim como da potência e da força e isso é muito importante no processo de fortalecimento de auto suporte” Cardoso, 2020: 140). O que pode ser compreendido e interpretado considerando o

que afirma Evangelista (2016), “a intervenção psicológica se dá pelo testemunhar o acontecer histórico-biográfico de quem procura o serviço numa atitude de solicitude libertadora, devolvendo o cuidado ao seu responsável” (Evangelista, 2016: 150).

As intervenções psicológicas, segundo Barreto (2006) (2013) e Sá & Barreto (2011), movimentam, necessariamente, “ações clínicas”. De modo que:

[...] espaço aberto, condição de possibilidade para a emergência de uma transformação não produzida, mas emergente em forma de reflexão, aqui compreendida como quebra do estabelecido e condição necessária para novo olhar poder emergir. Esse novo olhar, ao desalojar o homem da sua habitual relação com o mundo e a consciência, abre um espaço que só aparece quando o habitual é desconstruído e o homem (Dasein) se descobre entregue à tarefa inexorável de “ter-que-ser” (Barreto, 2006: 50).

Por ação clínica precisamos estar atentos à indeterminação que compõe o nosso dia a dia e que nos abre as intervenções propícias ao aconselhamento psicológico de base na fenomenologia hermenêutica heideggeriana. Estas intervenções são expressões do modo humano de ser e estar no mundo e poderiam ser lidos por quaisquer abordagens psicológicas. Contudo, quando exponho a defesa por uma base fenomenológica para a clínica em psicologia acentuo a condição de existentes no mundo, nos relacionando, sendo solicitados e construindo mundo a partir de nossas experiências, tal como observou Moreira (2010). No que diz respeito as experiências, recordo Amatuzzi (2007), quando este indica que experiência expressa a correlação do sujeito com o objeto que lhe vem ao encontro, vivenciada cognitivamente e afetivamente, gerando memória.

É inegável que o atendimento no formato aconselhamento psicológico, mais facilmente, entra em contato com emergências psicológicas, nas quais aparentemente a trama dos assuntos existenciais não recebe tanta importância na contraposição com o imediato envolvendo resoluções de problemas característicos do modo de ser ôntico, isto é, correspondente as influências metafísicas que valorizam os critérios envolvendo científico em detrimento da pergunta pelo sentido do ser.

Acontece que o modo de ser ôntico, que somos todos, inclui o relacionar com o modo de ser ontológico, existencial, que dirá respeito ao sentido das experiências que física e socialmente somos confrontados. As articulações de sentido são inadiáveis e insubstituíveis, inclusive, por um pensamento lógico-racional.

O trabalho proposto, tal como privilegiamos na aproximação entre saberes psicológico e filosófico, através do aconselhamento psicológico envolve-se no possibilitar de compreensões mais ajustáveis as tomadas de decisão, aquilo

que precisamos decidir e nos organizar frente às solicitações do mundo. O aconselhamento psicológico é um convite para que o paciente/cliente reestabeleça o cuidado consigo, para estarmos atentos ao zelo conosco como imprescindível no autocuidado e no desenvolvimento de autoconfiança e respeito de si.

Considerações finais

Responder e corresponder as solicitações do mundo vivido nos exigirá o zelo de nossa condição de abertos e não determinados. O aconselhamento psicológico apoiado na Fenomenologia heideggeriana atenta a possibilidade de preventivamente sensibilizar ao sentir das experiências para a partir deste estado modificar nossas atitudes; configura parte da estratégia suscitada pelo cuidado psicológico.

Nesta direção, admitamos que mudanças duradouras dependem de mudanças emocionais. Desde a infância se despertamos, desde sempre, para as emoções colaboramos para relações de confiança, não dependentes de expectativas, mas reconhecemos nosso valor nas experiências e aquilo que estamos a investir enquanto compreensão delas.

Danielle de Gois Santos Caldeira é Psicóloga e psicoterapeuta, doutora em Psicologia (UFRN/Brasil), doutora em Filosofia (Universidade de Évora/Portugal), pós-doutoranda na Universidade do Porto (Portugal).

Referências Bibliográficas

- AMATUZZI, Mauro. O significado da psicologia humanista, posicionamentos filosóficos implícitos. In: *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 41(4), 1989, p. 88 – 95. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs/index.php/abp/article/view/21723>
- AMATUZZI, Mauro. Experiência: um termo chave-para a Psicologia. In: *Memorandum*, 13, 2007, p. 08-15. Recuperado de: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/6699>
- AMATUZZI, Mauro. *Rogers: Ética Humanista e Psicoterapia*. São Paulo: Editora Alínea, 2010.
- BARRETO, Carmem Lúcia. *Ação clínica e os pressupostos fenomenológicos existenciais*. (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.
- BARRETO, Carmem Lúcia. Reflexões para Pensar a Ação Clínica a Partir do Pensamento de Heidegger: da Ontologia Fundamental à Questão da Técnica. In: C. Barreto; H. Morato; T. Caldas. *Prática psicológica na perspectiva fenomenológica*. Curitiba: Juruá Editores, 2013.
- BLEGER, José. *Temas de Psicologia – Entrevista e grupos*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 27-50.
- CALDEIRA, Danielle de Gois Santos. *A questão da ética na psicoterapia: contribuições da Fenomenologia Hermenêutica de Martin Heidegger*. 281f. Tese (Doutorado em Psicologia) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2019. Recuperado de <https://repositorio.ufrn.br/jspui/handle/123456789/27358>
- CARDOSO, C. O plantão psicológico em tempos de pandemia. In: ABG – Associação Brasileira de Gestalt-terapia e Abordagem Gestáltica (org.) *Olhares da Gestalt-terapia para a situação de pandemia*. Curitiba: CRV, 2020, p. 219-236.
- CRITELLI, Dulce Mara. *História Pessoal e Sentido da Vida – Historiobiografia*. São Paulo: EDUC, 2012.
- EVANGELISTA, Paulo. Temporalidade kairológica do dasein e plantão psicológico. In: Evangelista, Paulo; Morato, Henriette Tognetti; Milanesi, Pedro Barnabé. (Orgs.), *Fenomenologia existencial e prática em psicologia: Alguns estudos*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2016, p. 147-158.
- FRIDJA, Nico Henri. The psychologists' point of view. In: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, & L. F. Barrett (Eds.), *Handbook of emotions*. New York: Guilford, 2008, p. 68-87.
- FORGHIERI, Yolanda Cintrão. O aconselhamento terapêutico na atualidade. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 13(1), 2007, p. 125-133. Recuperado de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672007000100009&lng=pt&tlng=pt.
- HAN, Byung-Chul. *Sociedade do Cansaço* (2ª ed.). Petrópolis: Vozes, 2017.

- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis/Campinas: Editora Vozes/ Editora Unicamp, 2012.
- MORATO, Henriette Tognetti Penha. Aconselhamento psicológico: Uma passagem para a transdisciplinariedade. In: Morato, Henriette Tognetti Penha (org.) *Aconselhamento Psicológico Centrado na Pessoa: Novos desafios*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1999, p. 61-90.
- MORATO, Henriette Tognetti Penha. Plantão Psicológico: inventividade e plasticidade. In: *Anais do IX Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições – Experiência, Intervenção e Pesquisa*, Recife-PE, 2009, p. 31-45. Recuperado de: http://www.lefeusp.com.br/images/stories/arquivos_diversos/ix_simposio_anpepp/plantao_plasticidade_henriette.pdf#!anais-ix-simpso/cdq5
- MOREIRA, Virgínia. Revisitando as fases da abordagem centrada na pessoa. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 27(4), 2010, p. 537-544. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2010000400011>
- ROGERS, Carl. *Psicoterapia e consulta psicológica*. Lisboa: Moraes Editores, 1974.
- ROGERS, Carl. *Um jeito de ser*. São Paulo: EPU, 1983.
- SÁ, Roberto Novaes de. & BARRETO, Carmem Lúcia Brito. A noção fenomenológica de existência e as práticas psicológicas clínicas. In: *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 28(3), 2011, 389-394. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/S0103-166X2011000300011>
- SANTOS, Danielle de Gois; SÁ, Roberto Novaes de. A existência como “cuidado”: elaborações fenomenológicas sobre a psicoterapia na contemporaneidade. In: *Revista da Abordagem Gestáltica*, 19(1), 2013, p. 53-59. Recuperado em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672013000100007&lng=pt&tlng=pt.
- SCHEEFFER, Ruth. *Aconselhamento Psicológico: Teoria e Prática* (3ª ed.). São Paulo: Atlas, 1970.
- SCHMIDT, Maria Luísa. O nome, a taxonomia e o campo do Aconselhamento Psicológico. In: H. Morato, Henriette Tognetti Penha; Barreto, Carmem Lúcia Tavares; Nunes, André Prado (orgs.) *Aconselhamento psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial*. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 2009, p. 1-21.
- SCHMIDT, Maria Luísa. *Aconselhamento psicológico como área de fronteira*. *Psicologia USP*, 26(3), 407-413, 2015. Recuperado em: <https://doi.org/10.1590/0103-656420140033>

Daseinsanalyse:

a compreensão dos fenômenos sadios e patológicos
com base no pensamento heideggeriano

Ida Elizabeth Cardinalli

Quando fui convidada por Laiz Maria Silva Chohfi, em nome do comitê organizador, para participar do Liber Amicorum em homenagem a professora Irene Borges-Duarte fiquei muito feliz com oportunidade de compartilhar, com muitos amigos e alunos da nossa querida professora, o projeto pensado, de forma tão carinhosa, para homenageá-la.

No presente capítulo, pretendo apresentar uma temática a que a Professora Irene vem se dedicando de maneira brilhante e sensível – o diálogo entre o pensamento filosófico, particularmente, de Martin Heidegger e a reflexão da experiência e do sofrimento humano. Assim, procurarei apresentar uma possibilidade de esclarecimento das experiências ou dos modos de existir sadios e patológicos, desenvolvida por Medard Boss, utilizando o pensamento heideggeriano.

Primeiramente, serão apresentadas, sucintamente, algumas características da psicopatologia fenomenológica, cujos autores iniciaram a aproximação do pensamento filosófico da fenomenologia e da fenomenologia hermenêutica existencial aos estudos dos fenômenos humanos patológicos.

Em seguida, serão destacados alguns esclarecimentos fundamentais de Martin Heidegger (1889 – 1976), presentes no livro *Ser e Tempo* (1927/2012), sobre o existir humano como *Da-sein* (ser-aí), e os desdobramentos desse entendimento do existir humano para a compreensão dos fenômenos sadios e patológicos, expostos no livro *Seminários de Zollikon* (Heidegger, 1987/2009).

Finalmente, pretendemos mostrar, em linhas gerais, o pensamento de Medard Boss, destacando como os esclarecimentos heideggerianos contribuíram em seu estudo das experiências sadias e patológicas.

1. A Psicopatologia Fenomenológica

A psicopatologia fenomenológica tem uma longa tradição de existência e atuação, se considerarmos o seu início, 1913, data da primeira publicação do tratado “*Psicopatologia Geral – Psicologia Compreensiva, Explicativa e Fenomenológica*”, de Karl Jaspers (2000).

A primeira aproximação da fenomenologia husserliana do estudo da doença mental foi realizada por Jaspers⁽¹⁾ (1883-1969), que concebia o seu trabalho mais como uma psicopatologia compreensiva do que propriamente fenomenológica, uma vez que o psiquiatra retira da proposição husserliana apenas os elementos que possibilitam a elaboração de uma “psicologia descritiva dos fenômenos da consciência” (2000: 71). Desse modo, a sua investigação psicopatológica visa a “uma descrição cuidadosa e exata das experiências subjetivas dos enfermos mentais em um esforço de ‘empatizar’, o mais intimamente possível, com essas experiências.” (Ellenberger, 1977: 129) e não procura o esclarecimento da essência dos fenômenos, no sentido pleno da fenomenologia eidética proposta por Edmund Husserl (1859-1938). Ao definir a sua psicopatologia como compreensiva, utiliza a distinção de Wilhem Dilthey (1894/2011) entre as teorias explicativas- das ciências exatas e compreensivas (as últimas relacionadas às ciências humanas), diferenciando, assim, claramente, o método de pesquisa subjacente às Ciências da Natureza e às Ciências Humanas.

No entanto, apesar das considerações do próprio autor, entendemos que a Psicopatologia de Jaspers pode ser considerada como pertencente ao movimento da psiquiatria fenomenológica, pois, mesmo não utilizando o método fenomenológico em sua totalidade para o estudo das doenças mentais, o autor realiza a primeira aproximação do pensamento fenomenológico para o esclarecimento das patologias humanas. Destaque-se, ainda, que o estudioso já apresenta, em seus escritos, indicações que permaneceram presentes nos estudos subsequentes da Psiquiatria fenomenológica e/ou existencial. De tal sorte é assim, que podem ser considerados norteadores para os trabalhos posteriores dos psiquiatras fenomenológicos, mesmo quando tais trabalhos se basearam em outros filósofos ou apresentaram novas elaborações, tais como: 1 – a busca

(1) Ellenberger, no texto “Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y análisis existencial”, descreve três etapas da psiquiatria fenomenológica, intitulado os estudos de Jaspers como “fenomenologia descritiva”, os trabalhos de Minkowski e Von Gebattel, como “fenomenologia genético-estrutural” e os estudos de Binswanger e Strauss, como “fenomenologia categorial” (in May *et al.* 1977: 123-160).

de fundamentos filosóficos mais pertinentes à compreensão do ser humano e das patologias humanas do que os oferecidos pelo modelo da Ciência Natural; 2 – o questionamento do modelo explicativo causal da Ciência Natural para o estudo dos fenômenos humanos; 3 – a consideração de que a posição fenomenológica oferece elementos para o esclarecimento e a descrição das experiências dos pacientes; 4 – a procura da descrição do que é vivido e/ou experienciado pelo próprio paciente. (Cardinalli, 2012: 28-29)

Os primeiros passos de Karl Jaspers no campo da psicopatologia possibilitaram o surgimento da psiquiatria fenomenológica e/ou existencial⁽²⁾, representada por estudiosos como Eugène Minkowski (1885-1972), Viktor E. Von Gebattel (1883-1976), Ludwig Binswanger (1884-1966), Frederic J. J. Buytendijk (1887-1974), Erwin Straus (1891-1975), Medard Boss (1903-1990), Roland Kuhn (1912-2005), J. H. Van Den Berg (1914-2012) e outros.

Esses pesquisadores perceberam, primeiramente no pensamento fenomenológico de Edmund Husserl e, posteriormente, na explicitação ontológica de Martin Heidegger, elementos para que a compreensão dos fenômenos humanos não mais ficasse restrita ao modelo de pesquisa da Ciência Natural. Eles encontraram, no pensamento filosófico fenomenológico e existencial, uma possibilidade de compreender a saúde e a doença em sua especificidade humana. O esforço pretendeu, prioritariamente, esclarecer a dimensão humana e experiencial presente no viver saudável e patológico. Deve-se lembrar que alguns desses estudos sofreram, também, a influência de outros pensadores como, por exemplo, Wilhelm Dilthey, presente no trabalho de Jaspers, conforme dissemos anteriormente, assim como Henri Bergson, que é referenciado por Minkowski para o desenvolvimento de seu estudo denominado “Fenomenologia genético-estrutural”.

No interior desse movimento, Ludwig Binswanger foi o primeiro estudioso a perceber a importância da explicitação heideggeriana do existir humano para a compreensão da experiência sadia e patológica do ser humano, denominando seu estudo de *Daseinsanalyse*. Recorde-se que, por outro lado, a primeira etapa dos trabalhos de Binswanger foi baseada na fenomenologia husserliana, e apenas os seus trabalhos posteriores à publicação de *Ser e Tempo* (1927/2012) mostram a influência do pensamento desse filósofo para o esclarecimento da experiência dos pacientes.

Nessa segunda etapa, o psiquiatra descreve o mundo dos pacientes segundo quatro categorias: a temporalidade, a espacialidade, a causalidade e a materialidade, ao esclarecer o mundo experiencial do homem perturbado. Procura, assim, elucidar a existência do paciente, “de tal maneira que os esta-

(2) No artigo *A Psiquiatria Fenomenológica – Um Breve Histórico* (2002), está mais detalhadamente desenvolvido o trabalho desses autores.

dos psicopatológicos aparecem como uma modalidade da estrutura do ser-no-mundo.” (Teixeira, 1990: 52). Binswanger esclarece, em seu livro *Três Formas da Existência Malograda* (1956/1977), que se detém na descrição e compreensão do mundo do doente, dizendo que os textos reunidos nesse livro têm como objetivo “a exibição e a compreensão das transformações e formas existenciais” (Binswanger, 1977: 9), nesse caso, especificamente, da existência esquizofrênica.

A psicopatologia daseinsanalítica de Binswanger foi duramente criticada por Heidegger, conforme é possível verificar mais detidamente no livro *Seminários de Zollikon* (1987/2009), em especial, nos diálogos de 8 de março e de 23 a 26 de novembro de 1965. A posição crítica do filósofo em relação ao trabalho de Binswanger pode ser sintetizada em dois pontos principais. O primeiro refere-se ao fato de o psiquiatra propor o acréscimo do fenômeno *amor* à estrutura ontológica ou à analítica do *Dasein* (*Daseinsanalitik*), o que foi questionado por Heidegger, pois ele considera que o amor pertence à estrutura do cuidado, quando diz, na obra supra-citada, que “o amor é baseado de modo igualmente decisivo na compreensão do ser como o cuidado entendido de modo antropológico” (227). O segundo ponto refere-se à consideração de que a ontologia fundamental é eliminada da Psiquiatria daseinsanalítica binswangeriana, quando o psiquiatra compreende o ser no mundo e a transcendência do *Dasein* como fenômenos ônticos independentes da relação do *Dasein* com o ser (227-228). Nesse sentido, o pensador afirma que Binswanger não compreendeu com precisão o seu pensamento, pois não diferencia a dimensão ontológica, explicitada na *Analítica do Dasein em Ser e Tempo* (1927/2012), da ôntica que se refere aos comportamentos sadios ou patológicos do homem. Posteriormente a esses questionamentos, Binswanger deixou de denominar “as suas pesquisas de daseinsanalítica, intitulando-as de fenomenologia antropológica” (Boss e Condrau, 1976: 25).

Entre os diversos autores citados nesta breve trajetória da psiquiatria fenomenológica, percebemos em Medard Boss uma trajetória particular, uma vez que esse estudioso buscou contato pessoal com Martin Heidegger com o objetivo de aprofundar a compreensão do pensamento do filósofo. Assim, Boss, entre os anos 1959 e 1969, organizou, em Zollikon, Suíça, seminários reunindo o filósofo e um grupo de psiquiatras e psicanalistas. Posteriormente, os registros dos seminários, incluindo os diálogos e as cartas trocadas entre os dois estudiosos, foram publicados com o título *Seminários de Zollikon*. Esse livro é de suma importância para os estudiosos do campo da Psicologia e da Psiquiatria porque permite, de um lado, identificar as indicações do próprio filósofo para refletir sobre a saúde, a doença, a atuação médica e psicológica e, por outro lado, também possibilita a discriminação entre o pensamento filosófico heideggeriano e o desdobramento desse pensamento para a compreensão do exis-

tir humano sadio e patológico, favorecendo o estudo das experiências humanas sob a ótica dessa abordagem teórica.

2. Martin Heidegger: o pensamento filosófico e as suas indicações para a compreensão da saúde e da doença

Martin Heidegger foi um pensador instigante e profícuo. A sua produção intelectual foi tão grande que as *Obras Completas [Gesamtausgabe]*⁽³⁾, ainda em fase de edição, quando estiverem finalizadas, provavelmente ultrapassarão os 100 tomos. Seleccionamos, assim, apenas alguns pontos essenciais da sua explicitação filosófica, desenvolvidos em *Ser e Tempo* (1927/2012), e as suas indicações para a compreensão da saúde e da doença, expostas no livro *Seminários de Zollikon* (1987/2009).

O percurso de seu pensar mostra que a questão principal que o filósofo perseguiu foi o significado da palavra Ser, ainda que tenha desenvolvido essa questão de muitas maneiras, no decorrer de sua trajetória. Ao iniciar a problematização dessa pergunta, em *Ser e Tempo* (1927/2012), afirma que a indagação sobre o significado de Ser foi esquecida em toda a história da filosofia ocidental. Ademais, considera que a elucidação de Ser primeiramente requer focalizar o ser do homem, uma vez que ele tem entre outras possibilidades de ser, a de perguntar.

Em *Ser e Tempo* (1927/2012), portanto, Heidegger desenvolveu a analítica do *Dasein* (*Daseinsanalytik*), isto é, a explicitação ontológica do ser do *Dasein*. Além disso, nessa obra, apresenta a *Daseinsanalyse*, que ainda faz parte da analítica do *Dasein*, na medida em que é o esclarecimento dos temas nela indicados, ou seja, é o desenvolvimento da interpretação do ser do *Dasein*. O seu método de análise pode ser denominado fenomenológico hermenêutico, considerando que o autor redefine o método fenomenológico husserliano à luz da hermenêutica.

Ser e tempo (1927/2012) apresenta a ontologia fundamental heideggeriana, ao expor uma descrição dos «existenciais» – estruturas interpretativas – que podem ser sintetizadas no entendimento de que o homem “como *Dasein* é um ser-no-mundo e, como ser-no-mundo, é temporal e histórico” (Nunes, 1986: 10). A explicitação ontológica heideggeriana desvela uma estrutura de realização, isto é, aquilo que possibilita as várias maneiras de algo tornar-se manifesto, e não descreve fenômenos ônticos que se referem àquilo que é percebido, entendido ou conhecido de imediato pelo homem.

O filósofo esclarece também que a palavra *Dasein* significa, comumente, estar presente, existência. “Mas em *Ser e Tempo*, o *Dasein* (...) indica a abertura

(3) Cf. Dubois, C. (2004: 236).

em que o ente pode estar presente para o homem, inclusive ele mesmo para si mesmo. O *at a ser*⁽⁴⁾ distingue o humano no homem”. (Heidegger, 1987/2009: 159). Nessa perspectiva, o *Dasein* não tem como qualidade o estar aberto, “mas ele é este estar aberto ou a clareira que possibilita perceber, compreender, entender e conhecer a totalidade dos significados de tudo o que é encontrado no mundo.” (Cardinalli, 2012: 54)

No livro *Seminários de Zollikon* (1987/2009), o pensador sugere igualmente outros dois sentidos para a palavra *Daseinsanalyse*, cuja explicitação oferece indicações para se compreender a experiência do paciente. O primeiro que, em trabalho anterior (Cardinalli, 2012: 60) denominou *Daseinsanalyse Clínica*, visto que visa a apreender os fenômenos fatuais, que se mostram em cada caso na relação entre o analista e o analisando. Segundo Heidegger, no contexto terapêutico, a compreensão do paciente deve focalizar o “paciente concreto em questão, e não deve ficar subordinada genericamente a um existencial” (Heidegger, 1987/2009: 163). Isso significa que, na *Daseinsanalyse Clínica*, a compreensão dos fenômenos concretos e singulares precisa evidenciar a experiência do paciente específico.

O segundo sentido sugerido pelo filósofo é a elaboração de uma disciplina intitulada *Antropologia ôntica daseinsanalítica*. A *Antropologia Daseinsanalítica* pode ser desdobrada em *Antropologia Daseinsanalítica Normal* e *Patológica*, sendo que a última se tem denominado como *Psicopatologia Daseinsanalítica*. Heidegger destaca claramente que essas disciplinas precisam contemplar o estudo dos fenômenos humanos situados em um contexto histórico-social específico, além de serem orientados pela compreensão do existir humano como *Dasein*, quando diz:

Por tratar de uma análise antropológica do *Dasein*, uma simples classificação dos fenômenos não pode ser suficiente, mas precisa ser orientada pela existência histórica concreta do homem contemporâneo, isto é, do homem que existe na sociedade industrial contemporânea. (Heidegger, 1987/2009: 165).

Em relação à temática da doença – do adoecimento ou, mais especificamente, do *estar doente* – a sua reflexão se baseia na noção de privação, conforme o filósofo apresenta no livro *Seminários de Zollikon* (1987/2009). Inicialmente, para elucidar essa noção, no seminário de 21 de janeiro de 1965, procurou diferenciar o tempo cronológico (que é o do relógio ou calendário e pode ser quantificado) do ‘tempo que nos é dado’, dizendo: “Não tenho tempo é, pois, uma negação e também não é” (p. 79). E continua dizendo: “o tempo para esquiar me falta, embora eu tenha tempo, ele não ‘me sobra para’.... O tempo para isso não me está à disposição, de certa forma está tomado” (*Idem*). Afirma, portanto,

(4) Grifo do autor.

que “quando negamos algo de forma que não o excluímos simplesmente, mas o retemos, justamente no sentido de que algo lhe falta, essa negação chama-se *privação*. (...) (*Idem*)

Heidegger nos ensina que foram os pensadores gregos, mais especificamente Platão, que concebeu a noção de privação, e lembra que os gregos precisaram de pelo menos 200 anos para chegar a essa formulação:

Platão descobriu esta negação como privação e a discutiu em seu diálogo *O sofista*. Isso aconteceu em conexão com o seu insight de que nem todo não-ente simplesmente não é (...). Um tal não-ente é, por exemplo, a sombra, na medida em que ela é a falta de claridade. (Heidegger, 1987/2009: 79-80)

É importante destacar que o esclarecimento do *não estar são* ou *estar doente*⁽⁵⁾, como uma forma privativa do existir, visa a conceber adequadamente “a essência do estar doente” (*Idem*: 80). Assim, a privação é um fenômeno “que se refere a uma possibilidade do ser” (*Idem*: 80). Nessa perspectiva, Reis (2014) lembra que, para o filósofo, “os homens não têm possibilidades, mas são as suas possibilidades.” (82) De tal sorte que, quando Heidegger (1987/2009: 80) diz que *na doença o ser sadio não está ausente, mas perturbado*⁽⁶⁾, destaca tanto a co-pertinência da condição de saúde para a compreensão da doença, quanto a necessidade da elucidação do estar são para o esclarecimento adequado da condição do estar doente.

3. Daseinsanalyse: a compreensão da experiência sadia e patológica

Pretendemos ainda mostrar a compreensão dos modos de existir saudáveis e patológicos, desenvolvidos por Medard Boss, com base no pensamento heideggeriano. Lembramos que seus trabalhos dão continuidade às preocupações dos psiquiatras do movimento fenomenológico e/ou existencial, conforme mostramos anteriormente.

Desse modo, para o médico, o estudo do adoecimento implica elucidar os modos de existir humanos sadios e patológicos, orientados pela analítica do *Dasein*, uma vez que percebeu que essa explicitação oferecia bases mais adequadas para a compreensão da existência humana do que as subjacentes às teorias psiquiátricas e psicológicas de sua época.

Ao acompanhar os esclarecimentos heideggerianos da existência humana como *Dasein*, Boss considerou que o mais importante para a Medicina e a Psicologia não é o conhecimento das doenças mesmas e, sim, a compreensão do ser humano que está doente. Deslocou, dessa maneira, o entendimento

(5) Grifos nossos.

(6) Grifos nossos.

da doença para a compreensão do homem que está doente, focalizando a compreensão da experiência do doente. Essa experiência é sempre compreendida como uma modalização do existir e, assim, não há simplesmente uma doença pensada como entidade isolada em si mesma, pois ela é uma maneira de realizar o existir que se encontra prejudicada.

Para Boss, a doença se baseia na noção de privação, esclarecida por Heidegger, e assim afirma que, na doença, ocorre a privação da realização das possibilidades existenciais constitutivas do homem, pois as doenças sempre revelam alguma restrição nas possibilidades do homem realizar o seu existir. Nesse sentido, a natureza básica da doença ou do adoecimento humano é pensada como redução da possibilidade para realizar o próprio existir de maneira livre.

Essa compreensão do adoecimento permite apreender as experiências relativas às doenças habitualmente intituladas somáticas, psicossomáticas ou psíquicas, uma vez que o que importa é considerar as limitações da liberdade que cada doença impõe ao existir de alguém, em um momento particular de sua vida. Ou seja, esse entendimento do adoecimento possibilita que o médico ou psicólogo compreendam os pacientes, seja quando apresentam sintomas denominados neuróticos e psicóticos, seja quando apresentam sintomas concebidos como somáticos, como, por exemplo, perna quebrada em função de um acidente de automóvel ou sintomas decorrentes de uma infecção bacteriana. Isso porque o fundamental é focalizar a experiência e as limitações da liberdade que cada doença impõe na realização das possibilidades concretas e específicas do existir de cada um.

Assim sendo, o entendimento da doença e da saúde é orientado pelas *possibilidades de ser e a liberdade*⁽⁷⁾ de realizar o existir, isto é, pelas possibilidades de alguém *poder ser* ou *poder realizar seu existir livremente*⁽⁸⁾. Portanto, a compreensão da experiência do adoecimento e da saúde é guiada pela possibilidade do homem de realizar seu próprio existir de modo mais ou menos livre diante do que encontra.

Aqui se faz necessário lembrar que a compreensão do existir como *Dasein* e, mais especificamente, a elucidação do *Da* (aí) como abertura do *Dasein* permitem esclarecer o poder ser ou poder realizar e o ser livre, pois, para Heidegger, “*Dasein* é a possibilidade de ser-livre para o poder-ser mais próprio” (Heidegger, 1927/2012: 409).

Quando são destacadas a abertura ao mundo e as possibilidades de ser no esclarecimento dos fenômenos saudável e patológico, destacamos que o *Dasein* é sempre poder-ser e não algo determinado, como diz Nunes (1986)

(7) Grifos nossos.

(8) Grifos nossos.

“enquanto o *Dasein* é, falta-lhe aquilo que ainda pode ser e será” (100). Ou seja, para o homem realizar o seu existir, é preciso do *aberto* e do *ainda não*, o que mostra como a dimensão temporal é inerente à existência humana e, mais ainda, a primazia do futuro na realização do existir humano. Nesse caso, o futuro é aproximado como apelo das possibilidades que ainda não são e que poderão acontecer ou não acontecer. Além disso, no momento que uma possibilidade está sendo, ela impossibilita as outras que ainda podem ser.

Ao se basear na noção de privação para o esclarecimento da experiência saudável e patológica, Boss prioriza a compreensão da maneira como cada um realiza o seu existir, tendo em vista as diversas dimensões da experiência do paciente que podem ser resumidas em três questionamentos: 1. Como se apresenta a liberdade de realização, considerando os diversos âmbitos do seu viver? 2. Qual é a especificidade de restrições e em qual (is) contextos da sua vida elas se apresentam? E, finalmente, 3. Como cada pessoa vive essas limitações? (Boss, 1979: 200).

Acompanhando a posição de Heidegger e dos psiquiatras do movimento fenomenológico, vemos que a preocupação do psiquiatra é preservar, na compreensão das experiências saudável e patológica, as peculiaridades do ser humano, evitando um entendimento do homem de modo análogo ao da máquina, pois o querer ajudar do médico ou do psicólogo “trata-se sempre do existir e não do funcionar de algo” (Heidegger, 2009: 197).

Boss (1976) declara que seu interesse prioritário sempre esteve ligado a questões e preocupações terapêuticas. Percebemos que as proposições de Boss possibilitam a apreensão da singularidade da experiência de cada um, contribuindo especialmente para a compreensão do paciente, no contexto de atuação do psiquiatra ou do psicoterapeuta. Portanto, a sua contribuição para o entendimento das experiências sadia ou patológica visou a, sobretudo, uma melhor compreensão do paciente no contexto do atendimento clínico e terapêutico.

Por fim, destacamos que o psiquiatra afirma que apenas desenvolveu uma elaboração inicial da psicopatologia daseinsanalítica, quando diz que uma “explanação sistemática necessitaria determinar toda a extensão das possíveis manifestações patológicas” (Boss, 1979: 198). Observa-se, por consequência, que a psicopatologia daseinsanalítica é um campo de estudo que ainda precisa ser elaborado e desenvolvido por seus seguidores.

Prof.^a Dra. Ida Elizabeth Cardinalli é Psicóloga clínica, professora do Curso de Graduação em Psicologia e do Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC/SP. Mestrado e Doutorado em Psicologia Clínica pela PUC/SP. Membro efetivo da Associação Brasileira de Daseinsanalyse (ABD) e filiada a International Federation of Daseinsanalysis (IFDA) Autora dos livros: “Daseinsanalyse e esquizofrenia” e “Transtorno de estresse pós-traumático – uma compreensão fenomenológico-existencial da violência urbana” e vários artigos

Referências bibliográficas

- BERGSON, Henri. *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência*. Lisboa: Edições 70, 1988. (Originalmente publicado em 1927)
- BINSWANGER, Ludwig. *Três Formas da Existência Malograda*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977. (Originalmente publicado em 1956)
- BOSS, Medard. *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*, Basic Books Publishers, New York, 1963.
- BOSS, Medard. *Existential Foundations of Medicine and Psychology*, Jason Aronson, New York, 1979.
- BOSS, Medard e CONDRAU, Gion. Análise Existencial – Daseinsanalyse: como a Daseinsanalyse entrou na psiquiatria. *Revista Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 2, 1976, p. 5- 23.
- CARDINALLI, I.E.. A Psiquiatria Fenomenológica – Um Breve Histórico. *Revista Associação Brasileira de Daseinsanalyse*, 11, 2002, p. 72- 83.
- CARDINALLI, I.E. *Daseinsanalyse e esquizofrenia*. São Paulo: Escuta, 2012.
- DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2011. (Originalmente publicado em 1894).
- DUBOIS, Christian. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2004.
- ELLENBERGER, Henri.. Introducción clínica a la fenomenología psiquiátrica y análisis existencial. Em May, R. (Org.). *Existencia*. Madrid: Ed. Gredos, 1977, p. 123-160.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2012. (Originalmente publicado em 1927).
- HEIDEGGER, Martin. *Os Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Univ. São Francisco, 2009. (Originalmente publicado em 1987)
- JASPERS, Karl. *Psicopatologia Geral – Psicologia Compreensiva, Explicativa e Fenomenológica*. São Paulo: Atheneu, 2000. (Originalmente publicado em 1913)
- NUNES, Benedito. *Passagem para o poético*. São Paulo, SP: Ática, 1986.
- REIS, Róbson R. *Aspectos da modalidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

“Um livro pode valer pelo que nele não deveu caber”: possibilidades metodológicas para a pesquisa em psicologia a partir da fenomenologia hermenêutica

Laiz Maria Silva Chohfi

A metáfora que compõe o título deste artigo é uma epígrafe de *Tutaméia* (Guimarães Rosa, 1994). Grosso modo, um livro é um conjunto de palavras que forma um texto e apresenta uma ou várias ideias de sua autora ou autor. O valor do livro, a princípio, reside em seu conteúdo. Conforme Guimarães Rosa (1994), no entanto, o livro pode valer pelo que nele não coube ou, em outras palavras, pelo que nele não está escrito. É uma expressão que deixa evidente a parte que não está nos livros: a interpretação que se pode fazer destes.

Esta metáfora é aqui convocada pois é indicativa do movimento que se faz quando se busca nos escritos da filosofia, notadamente na fenomenologia, elementos para se pensar a prática psicológica, seja esta prática de pesquisa ou clínica. Faz-se um movimento de interpretar e recortar os escritos dos autores da fenomenologia e se lê a partir deles conteúdos que não estão lá escritos, mas que podem ser de lá retirados. Nesse sentido, as obras de Edmund Husserl (1859-1938), Martin Heidegger (1889-1976), Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), Hans-Georg Gadamer (1900-2002) dentre outros valem não só pelo que nelas está escrito, mas pelo que delas convoca a refletir em busca de construir uma prática outra em psicologia.

O texto que aqui apresentado busca discutir uma possível articulação entre um texto específico de Heidegger – a saber, *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicação da situação hermenêutica (Relatório Natorp)* (2014) – e a prática psicológica enquanto pesquisa e clínica. Tal articulação foi elaborada em minha tese de doutorado, que contou com a homenagem como uma das

orientadoras. Penso não haver melhor forma de homenageá-la do que registrar aqui o impacto de seus ensinamentos em nossos encontros de seminário em meu próprio trabalho de investigação.

Do que pode valer para a psicologia: a situação hermenêutica em Heidegger

Este artigo é produzido a partir investigação que nasceu na psicologia e buscou seu *como* na filosofia. Insere-se na “escola” da psicologia à luz da fenomenologia hermenêutica, que entende que colher experiências através de conversas ou narrativas é uma forma pertinente de se fazer pesquisa, uma vez que favorece a ampliação do conhecimento do fenômeno que se quer investigar. O tema de meu doutorado foi permanência estudantil, ou seja, a experiência dos alunos de permanecer na universidade. A partir de meu trabalho enquanto psicóloga concursada na Universidade de São Paulo (USP), pude perceber a existência de um sofrimento que me parecia específico, derivado da experiência de ser aluno ou aluna naquela universidade. Reconhecendo a necessidade e importância de discutir tal temática, dada a escassez de trabalhos que discutam permanência estudantil no Brasil, lanço-me nesta investigação, da qual fizeram parte conversas com alunos, docentes e funcionários da USP, bem como o que foi produzido ao longo dos últimos vinte anos acerca de permanência e evasão estudantil, além de uma pesquisa documental que buscou recuperar documentos oficiais da própria universidade que tratassem de permanência estudantil.

Heidegger e Gadamer foram os principais interlocutores para a construção da metodologia de investigação a ser em parte aqui apresentada. Busquei construí-la unindo, em linhas gerais, a *situação hermenêutica heideggeriana* e a *conversa* a partir da hermenêutica gadameriana. Aqui escolho, no entanto, apresentar somente a articulação feita a partir da situação hermenêutica (Heidegger, 2014), uma vez que se trata de uma aproximação inédita entre o *Relatório Natorp* (Heidegger, 2014), texto no qual essa noção heideggeriana é apresentada, e o trabalho em psicologia.

Conforme escritos do próprio Gadamer (2003), *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicação da situação hermenêutica (Relatório Natorp)* (Heidegger, 2014) é das primeiras produções escritas por Heidegger a que ele, ainda aluno em formação, teve acesso. No ano de 1923, Gadamer, por ocasião de trabalhar com o próprio Natorp, a quem o relatório é destinado, recebeu o texto para ler. Assim comenta a respeito:

[...] Mas pouco depois, meu próprio professor Natorp me deu para ler o manuscrito de uma introdução a interpretações de Aristóteles que Heidegger lhe havia enviado. A leitura desse manuscrito me deixou como eletrizado [...] Não falava

muito de Aristóteles, mas sim do jovem Lutero, de Gabriel Biel, de Agostinho, de Paulo e do Antigo Testamento. Mas em que linguagem! O emprego peculiar das palavras e suas viragens era algo que nos era totalmente novo. (Gadamer, 2003: 296, tradução nossa)

O *Relatório Natorp* (Heidegger, 2014) é o texto onde Heidegger apresenta a investigação que começava a conduzir. Conforme Escudero (2014), trata-se de uma investigação guiada pela pergunta pelo “sentido mesmo da vida humana” (Heidegger, 2014: 10). Essa pergunta, por sua vez, desembocava em duas decisões, ainda conforme o tradutor (Escudero, 2014): uma decisão metodológica e outra temática. Neste artigo, para construção de metodologia, interessa especialmente a decisão metodológica.

Conforme Escudero, para Heidegger, a “determinação do sentido passa por um prévio estudo das estruturas constitutivas daquele único ente que de alguma maneira já compreende o sentido do ser” (2014: 13), que é o ser humano. Nisso consiste a primeira parte da decisão metodológica de Heidegger (2014): é necessário primeiro estudar a estrutura prévia da compreensão do ser que compreende para, só depois disso, lançar-se na temática mesma do sentido da vida humana.

A situação hermenêutica, conforme proposta por Heidegger (2014), faz parte desse passo metodológico inicial. Antes da apresentação objetiva do que é compreendido, é necessário explicitar a situação de onde tal compreensão parte. Após isso é possível descrever a estrutura prévia da própria compreensão a partir da investigação acerca daquele que compreende. Só então seria possível indagar a respeito do sentido da vida.

Fundamentando a decisão metodológica que dá origem a esta metodologia do *Relatório Natorp* (Heidegger, 2014), interessa a reflexão metodológica e metódica realizada por Heidegger, como já sinalizado. Nesse sentido, a seguir, apresenta-se o recorte do texto que Gadamer (2003) nomeia eletrizante e que pavimenta parte do caminho que aqui se per-segure e se apresenta.

Segundo Heidegger (2014), toda interpretação depende de uma situação hermenêutica. Só é possível deixar evidente o conteúdo real dessa interpretação numa certa direção, ou seja, só é possível apresentar uma interpretação de algo quando a situação hermenêutica desse algo pode ser acessada de maneira suficientemente clara. Para Heidegger (2014), a situação hermenêutica é composta por três estruturas: ponto de vista (*Blickstand*), perspectiva (*Blickrichtung*) e horizonte (*Sichtweite*). Essas são as coordenadas que precisam ser consideradas e esclarecidas para que a interpretação se sustente.

A respeito do ponto de vista, Heidegger (somente diz que este deve estar “mais ou menos fixado e apropriado” (2014: 29). Sobre a perspectiva, Heidegger diz que esta “determina o ‘como-algo’ segundo o qual se deve pré-compreen-

der o objeto da interpretação e o ‘até-onde’ deve ser interpretado esse mesmo objeto” (2014: 29, tradução nossa). A respeito da predeterminação do “como algo”, Escudero (2014) diz que

Heidegger parte da premissa ontológica de que toda vivência e de que todo fenômeno se inscreve em uma realidade já sempre pré-interpretada de algum modo, a saber, que a existência humana se move em cada caso em um horizonte de sentido publicamente estruturado, que de uma ou outra forma lhe é familiar e que, portanto, pré-compreende mesmo que somente de maneira atemática. (2014: 87, tradução nossa)

Escudero (2014) ainda diz que, para Heidegger, “formular uma proposição, emitir um juízo é dizer ou predicar algo. Porém, essa mesma operação predicativa é secundária em relação ao já se estar no mundo, inerente à existência humana” (2014: 87). O fato de já se estar lançado no mundo faz com que já se tenha, de início, alguma interpretação a respeito do mundo que a nós se apresenta e do qual faz-se parte. Tornar evidente a situação hermenêutica é se apropriar dessa interpretação prévia já existente.

A respeito do “até-onde” o objeto deve ser interpretado, Escudero esclarece que se trata do “horizonte de sentido que serve de fundo de projeção e de princípios de compreensão [...] Mas não se trata de um horizonte ou de uma meta que estejam atrás ou à frente do *Dasein*, senão que este já sempre faz parte deste [horizonte ou meta]” (2014: 87). Heidegger dá a ver aqui, conforme leitura de Escudero, o co-pertencimento entre ser humano e mundo: já sempre fazemos parte daquilo que desejamos compreender, assim como já temos uma compreensão prévia desse algo que é alvo de nossa interpretação e posterior compreensão. Heidegger vai chamar de *facticidade* esse caráter do humano enquanto já lançado no mundo em co-pertença (Heidegger, 2014).

Por sua vez, o horizonte, para Heidegger, é “delimitado pelo ponto de vista e pela perspectiva, e é [o interior] onde se move a correspondente pretensão de objetividade de toda interpretação” (Heidegger, 2014: 30). Nessa direção, toda interpretação é recortada e restrita. As possibilidades são somente aquelas que nos são possíveis e nada mais.

Conforme Escudero, evidenciar a situação hermenêutica é “conquistar criticamente o horizonte de sentido já sempre dado no qual se encontra o fenômeno da vida para desmascarar, desmontar ou destruir os conceitos operantes na pré-compreensão desse fenômeno e devolvê-los a sua origem” (2014: 88). Hermenêutica é, para Heidegger (2014) e Gadamer (2015), essa desmontagem do que Escudero chama de “conceitos operantes”. A esses “conceitos” Gadamer (2015) se referirá como “tradição”.

Nessa direção, é possível dizer que há um trabalho fenomenológico hermenêutico envolvido na evidenciação da situação hermenêutica: é o trabalho

de esticar o tecido de onde o fenômeno brota, de modo a descrever e deixar evidente a trama e fios que compõem esse pano de fundo, do qual o fenômeno também faz parte. A partir disso, dessa exposição, é possível construir outras interpretações possíveis. Essa é, no *Relatório Natorp* (Heidegger, 2014), a segunda parte da decisão metodológica de Heidegger: a investigação da vida humana em sua facticidade se faz hermenêuticamente. Trata-se, nesse sentido, de uma *hermenêutica da facticidade*, que é a temática que Heidegger explora até 1923, ano da preleção *Ontologia. Hermenêutica da Facticidade*.

Das potências do que no livro não deveu caber: pesquisa e clínica em psicologia

A investigação a respeito do sentido da vida humana proposta por Heidegger é pela via filosófica. A aplicação da situação hermenêutica, e consequente (fenomenologia) hermenêutica da facticidade, conforme o autor

Não [se] trata de definir em detalhe as estruturas do objeto «vida fática» nem de apreendê-las em suas articulações constitutivas; [...] a simples enumeração dos elementos constitutivos mais importantes da facticidade permitirá fixar o ponto de vista sobre o que se pretende dar a entender com este termo e convertê-lo assim em pressuposto da investigação concreta. (Heidegger, 2014: 34, tradução nossa)

Em filosofia, as investigações são construídas de maneira teórica. Nesse sentido, a “enumeração dos elementos constitutivos” daquilo que se quer investigar, de modo a tornar evidentes os pressupostos de tal investigação, já é suficiente. A teoria é, definitivamente, mais estável do que o mundo em sua *acontecência*.

Aproximar a situação hermenêutica do campo da psicologia, por outro lado, exige outro movimento por parte do pesquisador. Num primeiro momento, localizar o ponto de vista, a perspectiva e o horizonte auxiliam a investigação no sentido de situar de que lugar esta parte: onde está o pesquisador? Como pensa? O que já compreende, o que já foi pesquisado a respeito? Quais são seus atravessamentos pessoais naquilo que pesquisa?

Os questionamentos acima, assim como o fato de se poder localizar o posicionamento prévio do pesquisador, indicam não haver possível neutralidade quando se investiga a partir dessa abordagem que brota do encontro entre psicologia e fenomenologia hermenêutica. O pesquisador é lançado no mundo e deste já tem uma compreensão prévia. Parte do rigor da pesquisa em psicologia a partir da fenomenologia hermenêutica reside justamente em reconhecer que há um envolvimento anterior com a temática que se investiga. Nesse sentido, faz parte também da investigação a evidenciação da situação hermenêutica daquele que pesquisa e suas intersecções com o campo.

Por outro lado, o contexto da pesquisa em psicologia da qual faz parte o trabalho de campo, o contato com os outros, a conversa, é fluido, se movi-

menta conforme se intervém, conforme se conversa. Nesse sentido, não é possível somente listar os elementos que compõem a situação hermenêutica que envolve o fenômeno a ser investigado, uma vez que estes sempre mudam. A situação hermenêutica precisa, a cada ruptura, ser retomada.

Dessa forma, mais do que precisar o ponto de partida, a situação hermenêutica para Heidegger permite ainda acompanhar os movimentos do caminho da investigação. É possível, tendo-a como componente metodológico, acompanhar e sinalizar as mudanças no caminho que se vai percorrendo. Tornam-se mais evidentes as transformações que acontecem nas conversas que se têm ao longo do caminho a partir do olhar que reconhece no outro seu próprio ponto de vista, sua própria perspectiva e seu próprio horizonte, sem perder de vista ou ignorar essas componentes na compreensão daquele que investiga. A partir da situação hermenêutica, é possível acompanhar e descrever os vários “estágios” pelos quais uma investigação passa até ter seu fim, permite acompanhar tanto a transformação do campo quanto a do pesquisador ou daqueles com quem este troca, conversa, entrevista.

É nesse sentido que a situação hermenêutica em Heidegger é potente na pesquisa em psicologia. Há a pergunta-bússola que aponta numa determinada direção, as perguntas que impulsionam a investigação e aquelas que se fazem no encontro com o outro. A situação hermenêutica, complementando a “caixa de ferramentas de investigação”, permite manter um acompanhamento do que vai se transformando ou se sustentando ao longo da pesquisa.

Na tese de doutorado que deu origem a este artigo, a pergunta-bússola foi “*como compreender a permanência estudantil?*”. A princípio, pretendia-se construir uma possível compreensão de permanência estudantil a partir de conversas com alunos que faziam parte do corpo discente da Universidade de São Paulo e que recebiam auxílios da própria universidade para nela permanecerem. No ponto de partida da pesquisadora, o ponto de vista era de alguém que se reconhecia semelhante a essa parcela da população da USP, além de profundamente conectada, uma vez que trabalhava atendendo e acompanhando esses mesmos alunos.

A partir do caminhar da investigação, outras situações foram se apresentando: o suicídio de um aluno de pós-graduação e a visita a um campus da USP localizado no interior de São Paulo. Desses novos encontros surgiu um alargamento da perspectiva: havia mais para ser ouvido, dito e discutido a respeito de permanência estudantil naquela universidade (Chohfi, 2021). O próprio movimento da investigação mudou a pesquisadora de lugar; já não mais estava no ponto de partida e o horizonte também já não poderia mais ser o mesmo.

As coordenadas da situação hermenêutica também são potentes para a análise das conversas que se tem em campo. Permitiram, nas entrevistas que

fazem parte do material de Chohfi (2021), identificar que não se permanece na universidade da mesma forma o tempo todo. Alexandre (nome fictício), um dos alunos de graduação com quem a pesquisadora conversou, narrou três momentos distintos de sua permanência na USP: o momento em que essa universidade nem era uma possibilidade, o momento e período em que ela se torna possível e, por fim, o momento e período em que ela deixa de ser central em sua história na cidade de São Paulo (Chohfi, 2021). Abaixo, um trecho representativo da passagem do período em que a USP não era uma possibilidade para o período em que esta passa a ser:

[...] quando eu ainda não tinha passado [no vestibular] aqui, que pra passar eu fiz um cursinho popular de bairro que muitos professores lá eram alunos aqui da USP [...] A maioria deles morava no CRUSP, foram professores de Humanas. [...] e foi meio graças a eles que foi me mobilizando, meio que dizendo que tinha permanência [os auxílios], de dizer como era morar em São Paulo, viabilizar esse negócio que era meio distante assim, tipo passar na USP, sabe, [...] nas escolas que eu [estudei] não era muito uma realidade. (Alexandre, aluno de graduação em Chohfi, 2021: 105)

O trecho acima dá a ver o quanto foi no encontro com outros alunos da USP que Alexandre pôde descobrir essa universidade como possibilidade para si. Em outras palavras: antes do encontro com esses alunos, que foram seus professores, Alexandre não tinha a USP como possibilidade possível. No encontro com outros, passa a ser.

Tendo as coordenadas da situação hermenêutica em mãos, pode-se sinalizar com clareza o ponto de quebra entre os períodos narrados pelo aluno. Mais do que isso: passa a ser possível pontuar e descrever a existência de períodos distintos numa mesma história de vida. Isso é importante para a construção de uma compreensão e interpretação do que está sendo narrado, além de favorecer sua comunicação.

E daí tudo bem, eu mudei aqui pra região, tentei um quartinho compartilhado lá no P3 [portão número 3 da USP][...] que foi bem ruim. [...] por causa [da possibilidade] de assalto assim, então eu passei um ano lá e, ao fim desse ano, eu já tava neurótico, “não posso sair de casa” ou “antes de dar seis horas [da tarde] tenho que estar em casa porque não quero chegar à noite, não sei o que, era meio ruim, aí eu passei pra uma república no P1 [portão número 1 da USP, portão principal], aí do P1 eu consegui ir pra Pinheiros, [de] Pinheiros pra Vila Mariana, to na Vila Mariana agora. (Alexandre, aluno de graduação em Chohfi, 2021: 106)

Alexandre narra o quanto foi alargando sua circulação pela cidade de São Paulo. Primeiramente, viveu próximo da USP, nas imediações de dois de seus portões principais. Na sequência, mudou-se para Pinheiros, bairro ainda da Zona Oeste de São Paulo, região onde o campus da USP se localiza. Por

último viveu na Vila Mariana, bairro já bem distante da Cidade Universitária. Discutindo a esse respeito, em conversa com a pesquisadora, o aluno fala de uma amiga, também aluna da USP, porém residente do Conjunto Residencial da USP (CRUSP).

O aluno diz que a amiga tem problemas para se enraizar em São Paulo, uma vez que terá que deixar o CRUSP quando finalizar os estudos. O fato de ser algo temporário, para Alexandre, impacta na permanência. E é então que ele diz “*então, não sei, eu vivo falando pra ela que eu me sinto mais paulistano que ela*” (Alexandre, aluno de graduação em Chohfi, 2021: 104).

Relendo a conversa transcrita, foi possível perceber, a partir da frase do aluno apontada acima, outro ponto de quebra. Alexandre já não mais habita a cidade de São Paulo somente como aluno da USP: mesmo provindo de uma cidade do interior do estado de São Paulo, agora se sente paulistano. Não mais paulista: paulistano, como se fosse nascido e criado na capital. A Universidade de São Paulo, que antes nem possibilidade possível poderia ser, se transformou em realidade e, na experiência de permanência de Alexandre, deixou de ser central. Enraizado na cidade, pôde pertencer a ela de outra forma.

Numa investigação que considera a experiência do outro como sendo material fecundo e que analisa a conversa transcrita como se fosse um texto, as coordenadas da situação hermenêutica heideggeriana (Heidegger, 2014) fornecem suporte para um mergulho mais profundo na história que se apresenta ao pesquisador. Como já apontado anteriormente, identificando os pontos de quebra simultaneamente são identificados os períodos ou épocas da vida da pessoa que se narra ao investigador. Tendo essas coordenadas em mãos passa a ser possível debruçar-se sobre a experiência que se apresenta e investigar seu *movimento*, não só seu conteúdo.

As componentes da situação hermenêutica heideggeriana também podem ser úteis para o trabalho clínico em psicologia. À semelhança da pesquisa, percebendo seu próprio ponto de vista e sua própria perspectiva, o psicólogo clínico pode compreender o que de seu está em jogo quando do encontro com o outro. Isso não é importante no sentido de garantir uma certa neutralidade do psicólogo, mas sim de localizar quais variáveis estão fazendo parte da conversa. Tratando-se, por exemplo, de um terapeuta branco que acompanha em psicoterapia um paciente negro, é importante saber que são pontos de vista, perspectivas e horizontes completamente distintos em diálogo. As coordenadas da situação hermenêutica permitem que essas diferenças fiquem claras ao longo do processo, se utilizadas para organização.

Além disso, à semelhança da pesquisa, em que se pode acompanhar e descrever as várias mudanças no campo ao longo da investigação, sejam estas durante uma conversa ou durante a própria estada em campo, as componentes da situação hermenêutica permitem quase que desenhar quadros das épocas

da história dos pacientes. Embora não se vá dizer ao paciente que ele mudou de perspectiva ou explicitar o pensamento heideggeriano, ter as coordenadas em mente auxilia a organização por parte do psicólogo clínico, que pode nomear que se passou de uma época à outra, na medida em que o ponto de vista se desloca a partir da construção de outra perspectiva que, por sua vez, faz aparecer outro recorte de horizonte. Posicionando o terapeuta, este pode posicionar seus pacientes; pode dar a ver, por exemplo, a partir de como a ele o paciente se mostra, que já se está em outro patamar, ou que determinada questão já ocupa outro lugar no espaço de sua própria existência, que já não mais é central e passou a ser periférica.

A conclusão como nova perspectiva

Neste artigo quis-se apresentar a situação hermenêutica heideggeriana (Heidegger, 2014) como possibilidade para o trabalho de pesquisa em psicologia, assim como indicá-la, ainda que brevemente, como passível de ser também aproveitada no contexto da clínica psicológica. No doutorado de Chohfi (2021), o *Relatório Natorp* (Heidegger, 2014) é lido em articulação com o pensamento de Gadamer (2002; 2015). Enquanto o primeiro dá conta do movimento e análise da pesquisa em âmbitos gerais, o segundo lança luz no que é próprio e específico do caminho da pesquisa: a conversa e a destruição ou reafirmação dos preconceitos.

Se a partir das coordenadas da situação hermenêutica heideggeriana é possível entender o movimento e os vários “estágios” da pesquisa – ou da história de alguém com quem se conversou, como foi o caso de Alexandre, cujas falas foram aqui apresentadas-, os escritos de Gadamer iluminam a conversa enquanto metodologia específica de colheita de experiências (ou coleta de dados), assim como fornecem subsídio para se pensar os preconceitos (*Vorurteil*) que se dão a ver na fala daquele com quem conversa.

Se preconceito é tradição enquanto aquilo que nos é transmitido desde o passado, ter a discussão que Gadamer (2015) faz a respeito deste termo, buscando retirar deste seu caráter pejorativo (Portocarrero, 2018), é importante para a atualização: isto que se pensa é um preconceito? Este deve ser destruído ou ocupa lugar pertinente no presente? Enquanto Heidegger (2014) permite acompanhar e descrever o processo, Gadamer (2002; 2015) é que contribui para a construção e desconstrução em ato.

O *Relatório Natorp* (Heidegger, 2014) é um texto que não consta em nenhum dos artigos com os quais se teve contato e que articulam psicologia e fenomenologia hermenêutica. Isso pode evidenciar um caminho ainda por ser percorrido que, por sua vez, indica algo ainda maior: há muito mais o que se ler do pensamento de Heidegger para pensar a psicologia.

Por outro lado, há também uma responsabilidade a ser assumida: nem Heidegger, nem Gadamer estavam preocupados com o trabalho da psicologia, ou com a possibilidade de nascimento de uma “escola” que se pautasse em seus pensamentos para sua própria construção. É importante, nesse sentido, não ler no autor aquilo que ele não escreveu e assumir que se trata de um posicionamento próprio de quem escolhe se enveredar pela filosofia, aquela que tem como objeto tudo quanto há, para pensar o trabalho da psicologia. É imprescindível deixar evidente que esta é a situação hermenêutica da psicologia à luz da fenomenologia hermenêutica: sempre ler no livro como está escrito, mas valorizá-lo especialmente pelo que nele não deveu caber.

Laiz Maria Silva Chohfi é Graduada e mestre pelo Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). É doutora em dupla-titulação em Psicologia pela USP e em Filosofia pela Universidade de Évora (Portugal). Colabora com o Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia da USP (LEFE-USP) há 15 anos, onde contribui atualmente como supervisora de prática psicológica em instituições.

Referências bibliográficas

- CHOHFI, Laiz Maria Silva. A permanência estudantil na Universidade de São Paulo: um estudo da situação hermenêutica [tese]. São Paulo: Instituto de Psicologia USP, 2021.
- ESCUADERO, Jesus Adrian. Prólogo. In M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenêutica.* (pp. 9-23) (J. A. Escudero Trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2014a.
- ESCUADERO, Jesus Adrian. Notas de tradução. In M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenêutica.* (pp. 86-109) (J. A. Escudero Trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2014b.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método II.* (E. P. Bianchini trad.). Petrópolis: Vozes, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger.* (A. A. Pilári trad.). Barcelona: Herder, 2003.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método.* (F. P. Meurer trad.). Petrópolis: Vozes, 2015.
- GIORGI, Amadeo. *Phenomenology and psychological research.* Pittsburg: Duquesne University Press, 1985.
- GUIMARÃES-ROSA, João. *Tutaméia (Terceiras Histórias).* Rio de Janeiro: Editora Nova Aguilar, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo* (F. Castilho Trad.). Petrópolis: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenêutica.* (J. A. Escudero Trad.). Madrid: Editorial Trotta, 2014.
- PORTOCARRERO, Maria Luisa. *Rituais Hermenêuticos da convivência. A atualidade de H.G. Gadamer.* Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

O lugar do estômago como afeição: uma leitura antropofágica da afectividade no pensamento de Martin Heidegger

Maíra Mendes Clini

A devoração precede o ser
Oswald de Andrade

A proposta desse ensaio é fazer um voo livre que parta do pensamento de Martin Heidegger e o faça pousar dentro do estômago de quem nos lê. Para isso colocaremos em diálogo uma compreensão panorâmica de alguns pontos do pensamento heideggeriano e a Antropofagia de Oswald de Andrade. A maneira de conduzir esse diálogo será em si antropofágica, o que já anuncia um trabalho digestivo sobre o pensamento original de cada um desses autores.

Iniciaremos caracterizando a Antropofagia de Oswald de Andrade, no intuito de oferecer ao leitor uma refeição em forma de convite. Como um ‘passo atrás’ visitaremos a antropofagia Tupinambá logo no início do nosso banquete, pois, sem ela, nenhuma refeição seria servida. A Antropofagia de Oswald de Andrade, vale antecipar, é uma proposta de decolonização de todo e qualquer pensamento; assim, abrir o texto com a apresentação da Antropofagia provoca uma ruptura na maneira como leremos as noções de Heidegger que discutiremos a seguir. Ressaltamos, então, que a leitura de Heidegger que se apresentará aqui já foi manchada pelos sucos gástricos da Antropofagia Oswaldiana.

A afectividade⁽¹⁾, tal como compreendida por Irene Borges-Duarte (2012, 2019, 2021), conduzirá nossa refeição servida em mesa heideggeriana. Partiremos da sua reflexão sobre os existenciais compreensão e afectividade, desenvolvida com base em *Ser e tempo*, para chegar – depois de vários saltos diges-

(1) Irene Borges-Duarte opta por traduzir *Befindlichkeit* por «afectividade», conforme justificado em Borges-Duarte, 2012: 47)

tivos – na urgência de um Outro Pensar, urgência essa explicitada ao longo do pensamento de Heidegger pós viragem.

Antropofagia Tupinambá como fundamento

A antropofagia é um ritual marcadamente indígena de comer carne humana depois do abatimento de um inimigo, comumente morto em batalha. Difere de canibalismo, pois não é um hábito alimentar corrente, mas sim, faz parte de um rito de guerra. Para abrir nosso apetite, vamos nos dedicar a conhecer alguns aspectos da antropofagia tupinambá em específico. Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Cunha [1985] / (2018), em seu texto “Vingança e Temporalidade: Os Tupinambás”, nos servem como aperitivo sucinta e completa caracterização do ritual:

A vingança por excelência era a morte cerimonial no terreiro, elaborada sequência [...] em que um prisioneiro, após ter vivido alguns meses ou até alguns anos entre seus captos, era abatido em praça pública. Decorado de plumas e pintado, travava com seu matador, também paramentado, diálogos cheios de arrogância [...]. Preso por grossas cordas amarradas à cintura, deveria idealmente ser morto com uma única pancada da ibirapema, a «espada» de madeira que lhe devia esfacelar o crânio, enquanto ele cairia, face contra a terra. Seu executor retirar-se-ia para um prolongado e rigoroso resguardo, durante o qual se lhe fariam escarificações comemorativas e tomaria um novo nome. Muitos convivas vindos de diversas aldeias aliadas partilhavam da carne do morto [...]. Duas regras presidiam a refeição canibal: nada do morto devia ser perdido; todos, parentes, amigos, aliados, homens, mulheres, crianças, com a exceção única e forte do matador, deviam participar do festim. As vísceras eram cozidas e destinadas às crianças, a carne era assada (ou moqueada para ser consumida em novas restas ou por convivas ausentes). Se fosse escassa a carne para tanta gente, podia-se fazer um caldo de um pé ou de uma mão (Castro e Cunha, 2018: 59).

A devoração, dentro do ritual antropofágico, transcende em muitos aspectos a alimentação compreendida como mera ingestão de nutrientes. Comer a carne do inimigo morto em batalha tem a ver com assimilar um tanto dele, mas não só daquele indivíduo em específico. Tem a ver com devorar todos os inimigos ancestrais e futuros. Tem a ver com dispor do próprio sistema digestivo para se inscrever, junto com sua comunidade, no cosmos coletivo: oferecê-lo ao passado, ao presente e ao futuro. O ritual antropofágico tupinambá os inscreve no tempo. Vejamos um exemplo de um diálogo travado entre os grupos indígenas – captos e capturados – durante o início do ritual, relato por Hans Staden:

Os selvagens reuniram-se e formaram um grande cerco dentro do qual ficaram os prisioneiros. Estes tiveram de cantar todos juntos e agitar os ídolos, os maracás. Em seguida, um após o outro falou destemidamente, dizendo: “Sim, nós saímos, como fazem os homens corajosos, para capturá-los e comê-los, a vocês, nossos inimigos. Mas vocês foram mais fortes e nos capturaram. Não pedimos nada. Os combatentes valorosos morrem nas terras de seus inimigos. E nossa terra ainda é grande. Os nossos ainda se vingarão em vocês.” Então os outros responderam: “Vocês já eliminaram muitos dos nossos. Queremos vingá-los em vocês.” Quando terminaram essas falas, cada um levou seu prisioneiro para seu abrigo (Staden, 2020: 111-12).

O gesto de incorporar na própria carne aquilo que o inimigo traz com ele de estranho e alheio, através do contato íntimo e visceral com a carne do inimigo, é o ponto condensado de significado, ao qual retornaremos em diversos momentos do presente texto. Há celebração na morte em terreiro, tanto para quem mata, quanto para quem morre. A vingança mobiliza todo o ritual antropofágico, e é inserida como prática e perspectiva. Vamos a mais um relato de como a vingança é parte integrante do ritual, mobilizada e estimulada tanto por quem se vinga tanto por quem é vingado.

O guerreiro designado para dar o golpe, e que permanecera longe da festa, sai de sua casa, ricamente enfeitado com lindas plumas, barrete e outros adornos; e armado de um enorme tacape aproxima-se do prisioneiro e lhe dirige as seguintes palavras: “Não és tu da nação dos maracajás, que é nossa inimiga? Não tens morto e devorado aos nossos pais e amigos?” O prisioneiro, mais altivo do que nunca, responde no seu idioma (maracajás e tupiniquins se entendem reciprocamente) *pá, che tan tan ajucá atupavé* – “Sim, sou muito valente e realmente matei e comi muitos”. Em seguida, para excitar ainda mais a indignação do inimigo, leva as mãos à cabeça e exclama: “Eu não estou a fingir, fui, com efeito, valente e assaltei e venci os vossos pais e os comi”. E assim continua até que seu adversário, prestes a matá-lo, exclama: “Agora está em nosso poder e serás morto por mim e moqueado e devorado por todos”. Mas tão resoluto quanto Atílio Régulo ao morrer pela República Romana, a vítima ainda responde: “Meus parentes me vingarão” (Léry, 2007: 196).

O diálogo travado antes da morte do inimigo mostra o quanto faz sentido morrer assim. A morte está presente de forma vívida no modo de existir dos tupinambás – não se caracteriza como uma aberração que deve ser ignorada ou a todo custo evitada, como em nossa sociedade “civilizada”. Vingança, vida e morte, entrelaçadas, contornam e conferem significado a toda uma complexa comunidade. A vingança antropofágica extrapola qualquer tipo de vingança individual ou familiar. Ela diz respeito à ancestralidade e àqueles que virão.

Marcar a vingança e dar continuidade a ela é selar lealdade à comunidade inteira a qual se pertence. Marca, também, a troca entre comunidades vizinhas, delimita fronteiras entre aliados e inimigos, e organiza o *locus* de existência social. Castro e Cunha (2018) explicitam:

Os Tupinambás parecem se preocupar em dilatar a identificação de vingadores até torná-la coextensiva a todos os seus aliados. O festim canibal que exige a participação de todos e envolve técnicas de conservação da carne para que aliados distantes possam prová-la é também uma maneira de qualificar todos os devoradores, homens, mulheres, crianças, como possíveis vítimas da próxima matança. É, certamente, a comensalidade antropofágica que delimita as unidades bélicas e que assim, de uma certa maneira, forma ou confirma as unidades sociais. A antropofagia que “confirma nos ódios” aparece como um modo de produzir “inimigos mútuos”, tabajaras, e é, portanto, sinal de lealdade última (Castro e Cunha, 2018: 64).

Devorar um inimigo morto em batalha é um gesto comunitário no qual se consolida a lealdade. Quando o estrangeiro europeu, que antes se aproximara daquele grupo indígena atestando amizade, se furtava a devorar junto com a comunidade seu inimigo, abria-se espaço para duvidar de sua lealdade. Percebemos essa tensão no relato de Jean de Léry, pastor protestante, missionário em terras brasileiras: “Por isso, quando nos convidavam a compartilhar de seus banquetes, duvidavam de nossa lealdade se o recusávamos, o que sempre nos aconteceu” (Léry, 2007: 201).

Se quem morre perpetua a braveza de seu povo ao ser morto dignamente em luta e ser devorado para que sua carne integre as entranhas dos inimigos, a fuga não é uma possibilidade. Fugir da condição de cativo seria um atestado de covardia imperdoável, que marcaria aquele indivíduo de forma incontornável, a ponto de ele não ser aceito de volta na sua comunidade de origem. Fernão Cardim, jesuíta português, relata que o prisioneiro passa seu tempo em território rival, aguardando sua morte, “sem por isso perder o somno, nem o rir e folgar como os outros, e alguns andão tão contentes com haverem de ser comidos, que por nenhuma via consentirão ser resgatados para servir, porque dizem que ó triste cousa morrer, e ser fedorento e comido de bichos⁽²⁾” (Cardim, 1881: 21). O ritual dignifica quem morre, ao mesmo tempo que exalta quem mata. O responsável pelo golpe fatal no inimigo atinge, nesse ato, reconhecimento como guerreiro. Através de incisões no corpo executadas por escoriações, ele fica marcado pelo resto da vida por aquele ato:

(2) Optamos por manter o texto em sua versão original, no português arcaico, segundo consta na edição citada.

Os executores desses sacrifícios humanos reputam o seu ato grandemente honroso; depois de praticada a façanha retiram-se em suas choças e fazem no peito, nos braços, nas coxas e na barriga das pernas sangrentas incisões. E para que perdurem toda a vida, esfregam-nas com um pó negro que as torna indeléveis. O número de incisões indica o número de vítimas sacrificadas e lhes aumenta a consideração dos companheiros (Léry, 2007: 200).

Cada golpe fatal no crânio de um inimigo renderia um nome ao executor. O matador “ganhava nomes na cabeça de seus contrários” (Castro e Cunha, 2018: 59). Quanto mais nomes um guerreiro conquistasse, mais status de bravura e dignidade ele levaria consigo, vida afora. Mas o triunfo não se restringe apenas a quem mata. Há algo esplendoroso em ser morto em batalha, tendo o próprio crânio esfacelado. Acertar um golpe fatal diretamente no crânio do inimigo é libertador para ambas as partes: quem mata torna-se um guerreiro cada vez mais honrado, ganha nomes e escoriações que atestam sua bravura; quem morre tem a morte mais digna que se poderia desejar. Podemos pensar em formas diferentes de cumplicidade: entre aliados e entre inimigos. Há lealdade entre os aliados, mas também há cumplicidade na espiral da vingança que deve ser respeitada e perpetuada entre rivais.

Mas se a fama é a mesma, mesma a glória, dos que vencem e dos que são abatidos em terreno? Qual é então o conteúdo dessa memória? Nada, aparentemente, além da memória da vingança, produzida pela vingança e apontando para a vingança. Aqui tampouco, nenhuma transcendência. Na verdade, a vítima passa a ser objeto de uma rememoração e de uma projeção no futuro que nada parece ter de personalizado: rememoração e prospecção das relações devoradoras entre os dois grupos inimigos, grupos que, na ausência de mecanismos internos de constituição, parecem contar com os outros, seus contrários, para uma continuidade que só os inimigos podem garantir. Onde a cumplicidade, o partilhar da glória, entre matadores e vítimas, que deixou perplexos os cronistas. A memória de cada grupo, o futuro de cada grupo, se dá por inimigos interpostos (Castro e Cunha, 2018: 68-9).

Devorar o alheio e poder ser devorado por ele marca a antropofagia Tupinambá como um ato que para nós parece transgressor; símbolo da “barbárie” que superamos ao nos instituir como “sociedade civilizada”. Veremos, porém, com Oswald de Andrade o poder contestador e criativo da Antropofagia como gesto permanente de nossa espécie.

Antropofagia de Oswald de Andrade

Oswald de Andrade é um escritor brasileiro, mais conhecido pela sua obra poética e dramática. Ele foi um dos proeminentes da Semana de Arte Moderna, que aconteceu em 1922 na cidade de São Paulo, evento que foi um grande marco para o movimento modernista brasileiro. Oswald de Andrade também foi ensaísta, apesar do seu trabalho filosófico ser pouco discutido e disseminado. Oswald de Andrade foi casado com a artista Tarsila do Amaral, também muito ativa dentro do movimento modernista brasileiro. Prestes ao movimento modernista eclodir no Brasil, o casal foi apresentado à obra “Hans Staden: duas viagens para o Brasil” [1557] / (2020). O livro é um relato, em primeira pessoa, do alemão Hans Staden, que foi prisioneiro dos indígenas Tupinambás por meses, nos idos dos anos 1500. A leitura da obra provocou inquietações diversas tanto em Tarsila como em Oswald. Como fruto dessas inquietações, Tarsila pintou sua famosa obra “O Abaporu” (“O Comedor de gente”, em tupi), e a deu de presente a Oswald. As inquietações de Oswald o levaram a deflagrar o movimento antropofágico, que se tornou um movimento artístico, cultural e filosófico. Ele se inspirou na antropofagia indígena brasileira e nos movimentos artísticos de vanguarda europeus para lançar um movimento cultural que seria um antídoto ao imperialismo, tanto europeu como americano. A antropofagia foi considerada um divisor de águas dentro do movimento modernista brasileiro, indo além do que pode ser chamado de modernismo. A antropofagia transcendeu o âmbito da literatura e das artes, provocando rachaduras e chistes no movimento intelectual da época, criando assim uma nova e (im) possível episteme indigesta. Ao propor a devoração como atitude fundamental, Oswald de Andrade provoca uma ruptura contestadora no modo de consumir e produzir conhecimento.

Oswald de Andrade nos oferece como refeição, no Manifesto Antropófago [1928] / (1990e) – manuscrito que lança o movimento-, provocações em forma de aforismos, fragmentos, frases curtas e referências cruas. A própria forma de escrita é um gesto de devoração que quer romper com os padrões ascéticos e formais da lógica, lógica essa que deflagra o predomínio da razão intelectualizada: hegemonia contestada por Oswald de Andrade. Vamos às palavras de Benedito Nunes, filósofo brasileiro, antropófago ele mesmo: leitor e devorador de tantos pensadores, produtor proteico de olhares, falas e gestos. Nunes oferece de volta ao mundo os pensamentos apropriados e digeridos por ele. Ele digere-caracteriza o Manifesto Antropófago:

Os aforismos do Manifesto Antropófago misturam, numa só torrente de imagens e conceitos, a provocação polemica à proposição teórica, a piada às ideias, a irreverência à intuição histórica, o gracejo à intuição filosófica. Usando-a pelo seu poder

de choque, esse Manifesto lança a palavra “antropofagia” como pedra de escândalo para ferir a imaginação do leitor com a lembrança desagradável do canibalismo, transformada em possibilidade permanente da espécie (Nunes, 1990: 15).

O escândalo constante, explicitado na possibilidade iminente da devoração – poder devorar e ser devorado, a cada instante – nos retira do mundo da escrita, da fala – das ideias abstratas – e nos situa em carne e osso, algo que só pode acontecer em territórios: em nossa terra. O pensamento de Oswald de Andrade pode ser caracterizado como um pensamento decolonial, apesar de ter surgido muito antes do movimento decolonial da década de 1960. Os escritos sobre antropofagia partiram de uma visão crítica de Oswald de Andrade ao domínio das ideias importadas da metrópole no seio do pensamento brasileiro, tanto no campo da filosofia como no campo das artes. Ele afirma: “Todas as nossas reformas, todas as nossas reações costumam ser feitas dentro do bonde da civilização importada. Precisamos saltar do bonde, precisamos queimar o bonde” (Andrade, 1990c: 41). Podemos afirmar que seu ato de devoração seria o *giro decolonial* por excelência. Percebemos a contundência da convocação decolonial, por exemplo, no final do texto intitulado “Meu testamento”: “Desta terra, nesta terra, para esta terra. E já é tempo” (Andrade, 1990d: 53).

Fica evidente, nesse ponto, a importância do ato antropofágico para que a fenomenologia hermenêutica possa acontecer como gesto situado. Sem devoração a fenomenologia hermenêutica tornar-se-ia etérea e genérica – mera reprodução de um pensamento importado. Para desenvolver esse argumento, que é central para o presente texto, chamemos novamente as palavras de Benedito Nunes, que caracteriza a Antropofagia como um movimento metodológico completo:

Como símbolo da devoração, a Antropofagia é a um tempo *metáfora*, *diagnóstico* e *terapêutica*: *metáfora orgânica*, inspirada na cerimônia guerreira da imolação pelos tupis do inimigo valente apresado em combate, englobando tudo quanto deveríamos repudiar, assimilar e superar para a conquista de nossa autonomia intelectual; *diagnóstico* da sociedade brasileira como sociedade traumatizada pela repressão colonizadora que lhe condicionou o crescimento, e cujo modelo terá sido a repressão da própria antropofagia ritual pelos Jesuítas; e *terapêutica*, por meio dessa reação violenta e sistemática, contra os mecanismos sociais e políticos, os hábitos intelectuais, as manifestações literárias e artísticas, que, até a primeira década do século XX, fizeram do trauma repressivo, de que a Catequese constituiria a causa exemplar, uma instância censora, um Superego coletivo (Nunes, 1990: 15).

Como seria a devoração da fenomenologia hermenêutica, se seguirmos o caminho proposto por Oswald de Andrade? Já mergulhamos na metáfora ao nos deslocarmos em direção aos rituais tupi de antropofagia, também passa-

mos rapidamente pelo diagnóstico do que seria uma fenomenologia apenas teórica e importada. Vamos construir uma possibilidade de terapêutica ao passar o pensamento de Martin Heidegger pelo nosso estômago: experimento que se dará no item seguinte. Como um possível exercício antropofágico cujo alimento é o pensamento de Martin Heidegger, vamos dialogar com alguns dos afetos que atravessam seus escritos. Partiremos de um diálogo gástrico com os existenciais da compreensão e da afetividade em *Ser e tempo*; então passaremos por uma interlocução faminta com o segundo início e a necessidade do nascimento de um Outro Pensar. Essa refeição será servida com base nos pratos preparados pela chef Irene Borges-Duarte, especialmente em textos em que trata da centralidade dos afetos no pensamento de Heidegger. Para Borges-Duarte, a afetividade perpassa todo o caminho de pensamento de Martin Heidegger como “a abertura do Aberto, no seu momento inicial” (Borges-Duarte, 2012: 44). Sendo objeto de nosso apetite, as noções mencionadas serão expostas à nossa denteição, o que certamente as deturpará saborosamente.

Existenciais de Ser e Tempo como degustação

Sabemos que compreensão, afetividade e discurso são existenciais-irmãos, como todos os outros existenciais, mas que tecem entre si algo parecido com uma simbiose. Compreensão e afetividade são co-constituintes um do outro, e juntos, co-constituintes do *Dasein* que nós somos (ou o qual perdemos) a cada vez. Borges-Duarte defende a força da afetividade como um existencial-chave, como aquele irmão mais velho que empresta a toda a família seu tom, sua marca. Para ela, a afetividade é o momento inicial da compreensão. Vale ressaltar que a afetividade, conforme compreendida no pensamento de Heidegger, não se refere à compreensão trivial de ter emoções ou sentir coisas, mas acontece “como maneira ontológica *de ser-no-mundo e do ser (no mundo)*: forma de ser do *Dasein*, em que se forma o que é vivido em um mundo, que vem ao encontro e em que nos encontramos” (Borges-Duarte, 2012: 43).

Concordamos com a força inaugural da afetividade, tanto em todo caminho do pensamento de Martin Heidegger, quanto em nossa existência efetiva. Inspirados pelo pensamento de Oswald de Andrade, porém, gostaríamos de bagunçar essa refeição. A tarefa de existir, que se dá em forma de cuidado constante, exige de nós muito mais do que cognição constantemente ativa. Heidegger explicita que não somos seres meramente assimilantes, seres pensantes que apenas apreendem que nos cerca, articulando logicamente a interação com cada coisa; mas sim, encontramos-nos no meio do ente na totalidade, o que é muito mais complexo e visceral do que a tradição metafísica pode explanar:

Nunca é conceptual ou representativamente que captamos esse «todo», no seio do qual já de antemão estamos. Apenas o (pre)sentimos, apercebendo-nos de nós e das coisas num *unísono indeterminado*, que marca e cunha formalmente a compreensão e o modo como, desse encontro, poderá desenvolver-se interpretativamente quer uma concepção do mundo, quer um processo de identificação do que me é próprio (Borges-Duarte, 2012: 46).

Estamos digerindo o aí no qual habitamos, incessantemente. O ponto que gostaria de discutir aqui, trazendo o pensamento de Oswald de Andrade para o banquete, é que nosso estômago, compreendido muito além de um mero órgão biológico, também nos faz viver entre o dentro e o fora, também é fronteira permeável que nos explicita como seres afetantes e afetáveis. Nesse caso, estaria a digestão conectando, incessantemente, afectividade e compreensão? Seria a digestão um existencial escatológico, união lasciva entre o ôntico e o ontológico?

Devoração é o ato por excelência de mescla do dentro e do fora, da invasão da carne do mundo na nossa carne. O “entre” celebrado por Heidegger como tecitura do *Dasein*, explicitado no existencial da afectividade – que nos revela porosos, desde o início até o fim – ganharia contornos inexoráveis na região da devoração constante.

Como vimos, Irene Borges-Duarte defende a afectividade como um existencial inaugural, como um momento inicial de abertura sem o qual nada mais seria possível. Nos apetece inserir o estômago nesse ponto do repasto. A absorção originária ôntico-ontológica estaria, a nosso ver, muito bem explicitada pela ação da devoração e da digestão. Podemos fazer uma degustação desse caminho, nos sentando à mesa com a caracterização detalhada que Irene Borges-Duarte faz do que se expressa da afectividade, que ela organiza em três pontos:

1) não tanto o mero *ser afectado* (passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar* (intencionalidade implícita que permite aperceber-se do que afecta e, por isso, poder percebê-lo); 2) a repercussão ou reverberação disso num estar/sentir-se afectado, que *retém e guarda* no sentimento o percebido; e 3) o que, em português, chamamos a «afeição» (o *vínculo* de quem se deixa afectar com o que veio affectá-lo, vínculo que, por sua vez, afecta a compreensão deste último e de tudo o que com ele se manifesta) (Borges-Duarte, 2012: 49-50).

Vamos triturar esses três pontos dialogando com eles, decompondo-os gastricamente. Poderíamos aproximar o primeiro ponto do fenômeno da fome. Retomemos: “não tanto o mero *ser afectado* (passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar* (intencionalidade implícita que permite aperceber-se do que afecta e, por isso, poder percebê-lo)” (Borges-Duarte, 2012: 49). Não esco-

Lhemos ter fome ou mesmo apetite, isso acontece em nós de forma atávica e visceral: involuntária. Somos seres famintos, ôntica e ontologicamente, e isso transcende em muito o que um organismo meramente biológico poderia experimentar como fome. Somos seres incompletos que precisam de comida para seguir sobrevivendo, e isso nos aproxima de todos os outros seres vivos do planeta Terra. Somos seres que lidam com o fato de ter que comer, porém se sabem esfomeados, o que nos diferencia dos outros seres vivos em geral. A fome não é um sentimento, uma emoção. É um estado, uma abertura corporal que nos conecta, invariavelmente, àquilo que nos cerca. Nos remete ao dentro que precisa devorar o fora para sobreviver. Explicita a carne do corpo, tão potente quanto incompleta, que carece em suas entranhas da carne do mundo.

Ter que comer é poder não comer: não há ato natural para o Dasein. A fome marca nossa temporalidade como finitude, mas também como zelo e lida diárias, como aquilo que devo cuidar ou posso descuidar diuturnamente. A fome, como aquilo que nos une a todos os outros animais, poderia nos retirar do pedestal arrogante de animal racional, e assim nos destituir do controle e intervenção técnicos que eclodem em uma terra em chamas? Podemos escolher o que fazemos com nossa fome: para os humanos, ela nunca será puro instinto. Podemos, inclusive, comer sem nenhuma fome, o que marca um capricho demasiadamente humano – mais uma distração existencial. Paradoxalmente, podemos comer sem nos alimentar, o que se evidencia na ingestão de alimentos ultra processados, que mal podem ser ainda chamados de alimentos. Ainda assim, não temos como nos furta à fome que é nossa e que é de todos. Carregamos o vazio estomacal como uma possibilidade constante, por mais que possamos preenchê-lo de diversas formas ao longo da banalidade cotidiana. Ser faminto é carregar o nada dentro de nosso corpo, a finitude também mora dentro do nosso estômago. Há de se fazer uma consideração importante: se poderia haver fome ontológica – o vazio estomacal que nos fundamenta e que é comum a todas e todos nós – não obstante a fome ôntica – concreta, fática – explícita mundos desiguais. *Passar fome* é uma possibilidade ôntica tão concreta quanto cruel ao qual algumas existências estão faticamente expostas, enquanto outras existências se refestelam em banquetes gastronômicos de forma distraída e empanturrada. Sintoma de uma sociedade que arrota egoísmo, a possibilidade de *morrer de fome* nos choca menos do que os rituais tupis de antropofagia.

Assim passamos ao segundo ponto do diálogo. Borges-Duarte afirma: “a repercussão ou reverberação disso num estar/sentir-se afectado, que *retém e guarda* no sentimento o percebido” (Borges-Duarte, 2012: 49); momento o qual relacionamos com o ato de devorar. Comer algo, seja concreta ou simbolicamente, implica colocar para dentro de si aquilo que vem de fora. Devoração é o ato por excelência de mescla do dentro e do fora, da invasão da carne do mundo

na nossa carne, como já dissemos. A devoração nos revela seres literalmente abertos, esburacados: boca, esôfago, anus. Somos seres famintos, nunca indivíduos encapsulados, como quer a tradição metafísica. A digestão nos explicita vazios: carregamos em nós o vazio estomacal. Mastigar alimentos e ideias, engolir elementos que são estranhos a nós e imediatamente torná-los nossos é parte integrante do ato devorador, no qual afetamos o mundo ao mordê-lo, e somos constantemente afetados por aquilo que sorvemos. Existem aspectos voluntários e involuntários nesse ato, que se mesclam muitas vezes de forma indiferenciada, o que abre a possibilidade de maior ou menor apropriação desses atos cotidianos.

Não seria leviano afirmar que o ato da devoração se inicia bem antes da comida chegar à boca: os odores dos alimentos nos despertam o apetite; as cores e formas das refeições nos enebriam e convidam; os ambientes sociais nos envolvem e nos chamam a brindar; as celebrações festivas nos remetem a pratos específicos –exemplos de como a devoração nos atravessa bem antes do alimento ser abocanhado. Quando, enfim, o alimento entra em nossa boca ele já não é mais aquele que se apresentou ao nosso olfato e aos nossos olhos: passa por nossos dentes, é mastigado, triturado, desconstruído. A saliva é ambígua anfitriã: torna tudo mais úmido, lubrifica os alimentos recém-chegados, mas assim que os acolhe se vinga deles: os dilui e ativa a proteção contra vírus e bactérias que não tenham permissão para entrar. Logo na chegada selecionamos, involuntariamente, quem pode entrar e se mesclar conosco.

Vamos, finalmente, ao ponto três: “o que, em português, chamamos a «afeição» (o vínculo de quem se deixa afectar com o que veio affectá-lo, *vínculo* que, por sua vez, afecta a compreensão deste último e de tudo o que com ele se manifesta)” (Borges-Duarte, 2012: 49-50). Podemos simbolizar esse vínculo como o fenômeno completo da digestão em si. O que comemos, demandados por nossa fome ou estimulados por nosso apetite, entra em contato com nossas vísceras através de vários processos involuntários de assimilação e eliminação, que processam o que veio de fora transformando-o imediatamente em algo de dentro. Alimentar-se é um ato violento de intimidade. A comida, depois de abocanhada, mastigada e engolida por nós se transforma em uma massa indiferenciada: proteica, rica em nutrientes, calórica. Essa massa chamada de bolo alimentar é uma mistura de muitos elementos, agora fundidos, que entra por nosso esôfago em direção ao nosso estômago. Esse órgão imponente, que na nossa metáfora é rei, é responsável por acolher tudo aquilo que ali chegou, porém não faz isso de forma doce, mas sim, ácida. Ele ataca o bolo alimentar, usando de recursos químicos para se apropriar de tudo que o invadiu. Depois de demorar-se junto aos visitantes, ele os despacha, mais pastosos do que antes, aos intestinos. Ali eles confraternizam com mais sucos digestivos, vindos da biliar e do pâncreas, órgãos unidos na tarefa de fazer uso desses tran-

seuntes, destruindo-os e transformando-os, assimilando tudo o que importa, desapropriando deles o que será vital para nós. A corrente sanguínea, eficaz mensageira, é responsável por espalhar as novidades corpo a fora, levando até a ponta dos dedos o poder do gesto. Do delgado ao grosso, é hora de eliminar aquilo que é excesso, que não cabe, que é indesejável. Defecamos tudo que não nos interessa. Nos apropriamos das vitaminas, proteínas, energia, sais minerais. Expurgamos tudo aquilo que depois de todo esse processo ainda é estranho e alheio a nós. E assim seguimos, provisoriamente saciados, nutridos por um tempo, tempo esse em que esqueceremos momentaneamente da tarefa de comer, até que em breve sejamos arrebatados mais uma vez pela nossa inexorável condição de famintos.

Sem a digestão, não existiria a afectividade, tampouco a compreensão e o discurso. Assim, sem ousar afirmar que a digestão – como atrevido existencial – venha antes de todos os outros, arriscamos reivindicar seu lugar de igual importância junto aos já consagrados existenciais heideggerianos.

Para nos ajudar a fazer uma transição que parta do *Dasein* em direção ao Ser, vamos dar continuidade à nossa refeição nos aproximando de um ponto em comum entre Heidegger e Oswald de Andrade: ambos os autores criticam o predomínio da razão na sociedade moderna ocidental. Heidegger denunciou a hegemonia da razão como sintoma da imposição do ser humano como primordial em relação a tudo o que há, subjugando tudo aquilo que não é sujeito a meros objetos úteis ou inúteis – submetidos ao uso e ao abuso do reino humano. O mundo dos sentimentos, das sensações, do que é intangível para a razão ficaria em segundo plano, itens muitas vezes desagradáveis de lidar, pois podem atrapalhar a firmeza e assertividade da razão conquistadora. Oswald de Andrade, por sua vez, colocava-se contra a lógica cartesiana de diferentes formas:

O branco, que se chamou de civilizado, insistiu em padronizar a sua “superioridade”. Mas nem sempre foi feliz. Caso curioso esse do sábio Levy-Bruhl, um dos mais autorizados sociólogos da França contemporânea. Levy-Bruhl criou a lenda de uma mentalidade pré-lógica, isto é, primitiva. Havia-se encontrado enfim, a linha demarcatória entre a mentalidade primitiva e a mentalidade civilizada. Esta era a vitoriosa detentora do instrumento de todas as mágicas da inteligência. Era a possuidora da lógica. A lógica que fizera a ascensão de Estagirita, através das nevoas platônicas que recobriam a Idade Média religiosa. A lógica que criara e disciplinara a ciência e que viera trazendo, nas conquistas da guerra e da paz, a luz decisiva do progresso. A lógica que de Aristóteles a Descartes pusera de pé mais que o *homo Faber*, o mundo *Faber*. Ao contrário desse título que justificava todos os privilégios e com eles os racismos e os imperialismos, uma outra pobre humanidade, colorida de azeviche ou pigmentada de ocre, vegetava nas regiões

onde ainda era permitido andar nu e viver feliz. Para essa, era evidente que só poderia sobrar uma mentalidade diversa e inferior – a mentalidade pré-lógica (Andrade, 1990b: 200)

Oswald de Andrade critica, assim, a ascensão de um tipo de racionalidade tida como “civilizada”, em detrimento de outras formas de conhecimento, classificadas como “selvagens” ou mesmo “primitivas”. Tal classificação serviu como justificativa para diversas violências ao longo da história. Oswald de Andrade apresenta dois antídotos para o veneno da supremacia do “progresso civilizatório”, a saber, a “constante lúdica” e o “sentimento órfico”. Morderemos a constante lúdica mais adiante, nesse momento daremos uma lambida no sentimento órfico. Oswald chama de sentimento órfico o desamparo fundamental do existir humano: “O Existencialismo recolocou o homem na sua ansiedade ancestral. E isso basta. Tanto a equação Tempo e Ser, o estar para a morte, o naufrágio de Jaspers como a tensão de Sartre ante a Negatividade, tudo recoloca o homem no meridiano da devoração” (Andrade, 1990: 142). O sentimento órfico desmonta o castelo ilusório de controle e previsibilidade comercializado pelo excesso de racionalização e suas figuras. Sabemos que esse excesso quer expulsar o Ser do aí. Apenas o estômago pode recebê-lo de volta. No estômago não há mais possibilidade de controle. Por mais que se possa escolher o que comer, nunca se pode decidir como acontecerá a digestão. Processo pessoal e intransferível, acontece no mais profundo de nossas vísceras, sem que possamos ter controle algum do que acontece ali. A indigestão é uma possibilidade constante.

Outro Pensar com o estômago: para abrir o apetite

Gostaríamos de jantar Heidegger, porém, ao nos aproximarmos do caminho que nos levaria ao segundo início, encontramos apenas pistas – aperitivos que nos abrem o apetite, mas que não chegam a nos saciar. Assim, nessa parte do texto oferecemos aromas e texturas que convidam, mas não teremos como servir o prato cheio. Há um motivo para isso: não podemos completar o ato digestivo de uma vez por todas, precisamos seguir famintos para que o caminho continue em aberto.

A história do esquecimento do Ser, descrita de forma contundente por Heidegger em seu caminho de pensamento, abre espaço para percebermos que nossa maneira de pensar tornou-se refratária à vida compartilhada dentro do Planeta Terra. Somos seres pensantes, cheios de si, esvaziados de outros. O *Dasein*, que carrega o ser no seu ser, despreza o Ser – algo outro que pulsa em si – para consolidar-se como sujeito. Coisa entre coisas – a parte mais violenta do coisar-se do ser humano é o seu poder de submeter tudo que é outro a si. Após

a viragem, Heidegger passa a mencionar o segundo início como uma espécie de utopia e de perspectiva, no qual o Ser não estaria mais na borda, à deriva, clandestino. Para abrir caminho para o segundo início, seria imprescindível inaugurar uma nova maneira de pensar. Pensar já não poderia ser algo estritamente racional:

Para este novo arranque do ser no mundo humano é necessária uma revolução na forma de pensar. Esta não acontecerá porque sabemos mais coisas pela via objetivante da ciência, mas porque *na transição* entre o desastre e a poética do *novum*, se alça uma nova interpretação, uma *mundividência* diferente da que corresponde ao mundo a que chamamos «moderno». (Borges-Duarte, 2012: 52)

Para dar espaço para uma *revolução* na maneira de pensar, há de se romper o hábito que nos leva sempre a pensar com a cabeça. A intelectualidade, figura que muitas vezes se apresenta em excesso, de forma hegemônica, precisaria se diluir para que outras maneiras viessem à tona. Borges-Duarte menciona a transição entre o desastre e a poética do *novum*. O desastre já conhecemos muito bem, nos é familiar, estamos sentados sobre ele como herdeiros que somos da nossa tradição metafísica. Desse lugar habitual, como poderemos vislumbrar a poética do *novum* sem já querer acessá-la pelas mesmas vias intelectuais? Sem querer apressar o processo digestivo, adiantamos que o potencial revolucionário que precisamos para fazer esse giro está guardado no nosso vazio estomacal.

Heidegger, na sua obra insurgente *Beiträge: “Contribuições para a Filosofia: A partir do acontecimento apropriador”* [1989] / (2015), procura o afeto da transição, que nos acompanharia na travessia entre o primeiro e o segundo início. Esse afeto já não seria mais antropocêntrico – não estaria voltado para a existência humana e suas vicissitudes, mas sim, abriria espaço para o Ser ele mesmo – o ser do ente na totalidade, o ser de tudo que há e que não se resume a nenhum ente em específico. Esse afeto singelo e peculiar permitiria inaugurar “um pensar que, renunciando ao velho estilo, talvez pudesse preparar uma relação dos humanos com o ser que não fosse manipuladora e esgotadora. Uma relação, portanto, de *abertura plena*” (Borges-Duarte, 2012: 56). Borges-Duarte retoma o caminho dessa atitude, passando pelo cuidado de *Ser e tempo* até a sua transcendência:

Do cuidado perdura, como veremos, quer a referência temporal – a abertura ex-stática do horizonte para o acolhimento do ser -, quer o sentido básico da atenção cautelosa e solícita. No entanto, o contexto existencial, que era fundamental em *Ser e Tempo*, desaparece (sem deixar de estar suposto), para sobressair o contorno histórico da referência ao que é, em linguagem vulgar, a produção cultural no mundo humano. Agora, mais que nunca, o cuidado é cuidar *do* Ser (Seyn) e não tanto *de* ser à maneira do Dasein ele mesmo. É só mesmo o Ser que constitui,

portanto, o seu *Worum(willen)*. Mas há ainda um matiz diferencial importante a ter em conta: esta cautela afectuosa já não é meramente a existência em sentido formal, como em *Ser e Tempo*, assumindo, agora, um matiz antes negligenciado: o duma *atitude* decidida a que chama *Verhaltenheit*". (Borges-Duarte, 2012: 60)

Essa atitude decidida se desvela a partir das tonalidades afetivas promissoras *Erschrecken – Scheu – Verhaltenheit*: Espanto – Pudor – Reserva Silenciosa⁽³⁾. A tríade afetiva, coroada pelo estado de Reserva Silenciosa, faria medrar um Outro Pensar. Esse Outro Pensar, vale ressaltar, não seria mais produzido por humanos em prol de humanos, mas sim, celebraria a Quadrindade com respeito ao ser de tudo o que há – pensamento que passaria pelo *Dasein* em direção ao Ser. Borges-Duarte nos apresenta o Outro Pensar como “pensar propício” (*Ereignis-Denken*): “aquele que não é calculador nem metafísico, que é «outro» relativamente ao já sido, filosoficamente desenrolado, e que, em última instância, é um gostar (*mögen*) de ser (do ser), que torna possível (*möglich*) e grato (*dankend*) o novo, que só assim pode propiciar-se” (Borges-Duarte, 2019: 34). No texto “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger” (2019), ela vincula o pensar propício com o amor. Ela afirma, no desfecho do texto: “O pensar, enquanto gratidão em plenitude de sentido, vem assim desdobrar aquilo que se inicia como amor, enquanto docilidade à verdade, permitindo, afinal, o enraizamento na terra e o começo de uma história” (Borges-Duarte, 2019: 52). Em outro texto, a saber, “Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da *Heiterkeit*” (2021) Borges-Duarte enaltece o bom humor como uma tonalidade afetiva propícia para um novo caminhar existencial, que aconteceria em harmonia com o Ser. Vejamos como ela conclui o argumento:

Da mesma maneira que o tédio, nas Lições de 1929 (GA 29/39), aparece descrito como a *Grundbefindlichkeit* do quotidiano contemporâneo na civilização urbana – que nessa época, Heidegger ainda não designara como *Ge-Stell* – e que o *stress*, estudado com detalhe nos Seminários de Zollikon (GA 89), consiste numa sua forma extrema na época da globalização medializada; talvez a *boa disposição* seja, para o Heidegger do final da guerra e no longo pós-guerra, a *via privilegiada* do cuidado e da cura para, em plena idade cibernética, contornar o sistema e refazer a primitiva harmonia da relação homem-Ser, na plena autenticidade da sua origem. Cuidar de si e de aqueles com quem se convive na terra, que a todos acolhe, com a serena alegria de estar no nosso mundo, entre as coisas e pessoas de que gostamos e com as quais nos sentimos à vontade e com quem podemos sorrir e gracejar. Estar privado disto – a experiência profunda do que nos falta e só possuímos como privação – é, então, estar doente (Borges-Duarte, 2021: 222).

(3) Para aprofundamento nos matizes das tonalidades afetivas descritas por Heidegger nos *Beiträge*, ver Borges-Duarte, 2012: 60-61.

Aqui temos uma ótima oportunidade de chamar de volta Oswald de Andrade para nossa mesa. Anteriormente mencionamos a “constante lúdica” junto ao “sentimento órfico” como antídotos ao excesso de racionalidade da nossa sociedade ocidental “civilizada”. Chegou a hora de degustarmos pitadas dessa ludicidade, que, ao nosso ver, muito se aproximam do bom humor tal como descrito por Borges-Duarte. Para Oswald de Andrade, sem a ludicidade e a constatação da nossa finitude e da nossa vulnerabilidade fundamental não seria possível viver sem tornar-se coisa. Segundo ele: “O homem é o animal que vive entre dois grandes brinquedos – o Amor onde ganha, a Morte onde perde. Por isso, inventou as artes plásticas, a poesia, a dança, a música, o teatro, o circo e, enfim, o cinema” (Andrade, 1990: 144). A brincadeira é o trampolim para a poética. Saber-se vulnerável sem deixar de brincar vida afora parece propício para a refeição que gostaríamos de servir. A constante lúdica quebraria a hegemonia da razão, da lógica e da intelectualidade brincando com elas, “tirando sarro” delas. A passagem para o poético não poderia se dar sem o lúdico – o raciocínio jamais conseguiria chegar lá sozinho. Temos aqui uma das pistas do que poderia nos salvar da supremacia cerebral, e quem sabe, abrir espaço para o Outro Pensar. Para brincar, precisamos de abertura, energia e apetite.

Devorando as reflexões de Borges-Duarte e já transformando-as digestivamente, queremos servir na bandeja acepipes que abram nosso apetite, e que nos deixem com ainda mais fome do que quando começamos a comer. Encontramos uma alusão gastronômica no próprio texto de Borges-Duarte, que se usa a imagem de “riqueza proteica” para se referir à dádiva do Ser:

Embora atravessando um longo período da produção heideggeriana e da sua experiência vital e pensante, a questão da «apropriação» que se dá como acontecimento originário ou *Ereignis* afigura-se como densa de afetividade, na pobreza que aguarda e acolhe o puro dom de ser, na sua riqueza proteica. Esse dar-se acontece *de fato*, no aí do mundo humano, que é *habitat*, mas também existência fática ou compreensão afetiva articulada em palavra e obra, traduzindo-se em sentido, que dá o que pensar. Heidegger dedicou ao pensar, em 1951/52, um dos seus ciclos mais investidos, onde defendeu que pensar começa no gostar e agradecer do que é percebido (Borges-Duarte, 2019: 35).

Se, com Heidegger, o Outro Pensar se inicia com gostar e se encaminha através do agradecer, e se ele se torna propício através do amor e da boa disposição, com a antropofagia de Oswald de Andrade o Outro Pensar começaria na fome, se encaminharia através da devoração e se tornaria propício quando aterrissasse no estômago. Podemos apimentar a receita propondo que o pensar propício é aquele que explode a primazia da cabeça ao passar – não só pelo

coração – mas também pelo estômago. A tonalidade afetiva propícia para o segundo início seria, assim, o apetite.

Como seria o Outro Pensar, se aprendêssemos a pensar com o estômago? Seria saboroso, seria um deleite, seria nutritivo, seria indigesto? Não sabemos dizer, pois ainda pensamos pela cabeça, pelo cérebro, pelos neurônios, pela mente – maldita herança! Se, ao pensar a partir do estômago, compreendermos o Ser como alimento – em sua riqueza proteica – perceberemos que ele faz parte da nossa carne, mas não se resume ao nosso corpo biológico. Se o ser que devoramos é o ser de tudo o que há, já não podemos nos alienar do corpo do mundo, do chão que pisamos, dos alimentos que cultivamos, dos agrotóxicos que ingerimos, da fumaça que aspiramos, do céu que nublamos, do mar que poluímos, das paisagens que compramos, do lixo que acumulamos, dos outros que subjugamos, dos deuses e deusas que expulsamos, da terra que destruímos. O primeiro início, domínio da metafísica que conhecemos muito bem, desconsiderou o estômago, o rebaixou a um mero órgão funcional. Pensar com o estômago certamente não esteve em alta na história do que vemos como hegemonia até aqui. Não há como saltar para o segundo início sem retomar o status visceral e escatológico da existência – enraizamento do *Dasein* na terra, sob o céu, finito e abismado pelo mistério de tudo que há. Antes de habitar poeticamente sobre a terra, precisamos retomar a possibilidade da devoração. A antropofagia nos lembra que comer algo nunca é um ato isolado, mas sim, faz parte de um rito de comunhão. Pensar com o estômago propiciaria devorar nossos inimigos e absorver deles tudo que nos interessa; prestando lealdade ao crânio que esfacelamos. Devorar como atitude fundamental nos incitaria a abocanhar o que é estranho de forma íntima, a nos apropriar do amálgama entre o dentro e o fora – da invasão da carne do mundo adentrando por nosso esburacado corpo, da gravidade ingerida pesando em nós. Como ápice de um processo catártico, a antropofagia exigiria que nos livrássemos dos excessos que nos intoxicam, defecando-os ludicamente. Se pensar começa mesmo no gostar, precisamos reivindicar o sabor que esse pensamento precisa ter. Se é gostoso, saboroso, nutritivo, nos alimenta. Famintos, agradecemos.

Maíra Mendes Clini é psicóloga graduada pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, mestre e doutora pela Universidade de São Paulo. Pós-doutoranda em filosofia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Atua como psicóloga clínica e supervisora, sob a perspectiva fenomenológica e hermenêutica.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, Oswald. A crise da filosofia messiânica. In: ANDRADE, Oswald. *A Utopia Antropofágica: Obras Completas*. São Paulo: Editora Globo, 1990. p. 101-147.
- ANDRADE, Oswald. A marcha das utopias. In: ANDRADE, Oswald. *A Utopia Antropofágica: Obras Completas*. São Paulo: Editora Globo, 1990b. p. 161-209.
- ANDRADE, Oswald. Contra os emboabas. In: ANDRADE, Oswald. *Os dentes do dragão: entrevistas*. São Paulo: Globo, 1990c.
- ANDRADE, Oswald. Meu testamento. In: ANDRADE, Oswald. *A Utopia Antropofágica: Obras Completas*. São Paulo: Editora Globo, 1990d. p. 53-59.
- ANDRADE, Oswald. O Manifesto Antropófago. In: ANDRADE, Oswald. *A Utopia Antropofágica: Obras Completas*. São Paulo: Editora Globo, 1990e. p. 47-52.
- BORGES-DUARTE, Irene. A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano. *Phainomenon*, [S.l.], n. 24, p. 43-62, apr. 2012. ISSN 2183-0142. Available at: <<http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/308>>. Date accessed: 13 feb. 2022.
- BORGES-DUARTE, Irene. A apropriação propícia: pensar e amar como acontecimento em Heidegger. *Natureza humana*, 21(1), 34-53. 2019. Recuperado em 13 de fevereiro de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302019000100004&lng=pt&tlng=pt.
- BORGES-DUARTE, Irene. Cuidado e bom humor em Heidegger: A via da Heiterkeit. *Studia Heideggeriana*, v. 10, 17 mar. 2021, p. 211-224.
- CARDIM, Fernão. *Do principio e origem dos indios do Brasil e de seus costumes, adoração e ceremonias*. Edição de Capistrano de Abreu. Rio de Janeiro: Typographia da Gazeta de Noticias, 1881.
- CASTRO, E. B. V e CUNHA, M. L. C. Vingança e temporalidade: os Tupinambás. *Anuário Antropológico*, 10 (1), 2018, p. 57-78. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6354>
- HEIDEGGER, Martin. *Contribuições à filosofia: do Acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Editora Unicamp, 2012.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 2007.
- NUNES, Benedito. A antropofagia ao alcance de todos. In: Andrade, Oswald. *A utopia antropofágica*. São Paulo: Globo, 1990, p. 5-39.
- STADEN, Hans. *Duas viagens ao Brasil*. Porto Alegre: L&PM, 2020.

Existência e pós-pandemia: pensando possibilidades do amanhã

Elza Dutra

Ao longo de dois anos de pandemia da Covid-19 muitas experiências foram e continuam sendo vividas de modo doloroso por todos os humanos do planeta terra. A crise que se instalou mundialmente atingiu a vida humana em todas as dimensões possíveis: da econômica até, principalmente, a saúde mental. Não são poucos os estudos que têm se debruçado sobre as implicações da crise sanitária no modo de estar no mundo de todos os existentes que vivem esse período histórico do século vinte e um. Estamos imersos em uma atmosfera de perdas, lutos e incertezas do amanhã. A morte, companheira constante do vírus, ronda a existência, lembrando a todo momento que somos finitos e não encontramos segurança em nada nessa vida; sobretudo, assegura que a existência é transitória e impermanente. A crise sanitária que assolou o mundo e que continua a envolver o planeta e os humanos em incertezas, traz consigo o mal-estar de um porvir que se acreditava, ilusoriamente, como certo e seguro e que agora desponta envolto em interrogações sobre se teremos mesmo um futuro ou qual futuro nos aguarda. Embora tenhamos consciência de que no presente não estamos completamente confiantes de que a crise nos deixou e quando isso irá acontecer, é preciso seguir adiante, construir projetos e gestar sonhos para que as possibilidades de um futuro possam ser anunciadas de maneira mais alentadora e esperançosa.

Este ensaio tem o propósito de refletir sobre modos possíveis de sairmos desses tempos sombrios com vida e capazes de mantermos a esperança desperta. Acredito que precisamos, ao mesmo tempo em que reconhecemos os

nossos mal-estares, tanto no caso brasileiro quanto mundialmente, ser saudável e vital que pensemos no nosso amanhã, embora conscientes de que este se projeta num passado e no que vivemos hoje e sempre corresponderá ao indeterminado e provisório.

As expressões de angústias e a indignação em busca de uma compreensão possível dos tempos estranhos que temos vivido não impedem que se possa pensar a crise como geradora de caos, mas, ao mesmo tempo, como favorecedora de saídas alternativas e pouco pensadas. Situações-limite como muitos da população brasileira têm vivido, como a fome, o desemprego, a extinção de povos e territórios dos povos originários, além da destruição do maior bioma do planeta, sem falar de outros exemplos que afetam diretamente o habitar e o sentido de pertencimento ao mundo e à humanidade, nos convocam a pensar sobre o que nos espera no amanhã. Quais as possibilidades que poderão surgir após esse período de incertezas, impotência e temores que a crise tem nos proporcionado?

A pandemia que o mundo vive ao longo de dois anos tornou-se o foco da atenção para o mundo, uma vez que trouxe à tona fraturas do *ethos* humano, obrigando-nos a olhar para o planeta e sua sobrevivência, que também significa a nossa. E revelou, no caso Brasil, facetas do nosso povo e governantes que têm nos surpreendido e assustado a cada dia, apontando para a ausência de humanidade em muitos da nossa gente. Nesse momento me ocorre lembrar de Ailton Krenak, no seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* (2020), ao questionar se de fato somos humanos, dada a estranheza que os acontecimentos políticos e sociais provocam, gerando suspeitas sobre o que seria efetivamente entendido como características próprias da humanidade.

Com o propósito de desenvolver um exercício de pensar que permita vislumbrar possíveis caminhos para se viver o amanhã e sobreviver aos tempos de hoje, e assim apaziguar os nossos mal-estares, sigamos pensando em algumas direções que pretendo anunciar aqui.

Diante dos estranhamentos e assombros que os dias atuais nos ofertam, tenho buscado abrigo em ideias que apontam possíveis saídas para o caos em que estamos mergulhados. Nessa empreitada, conforta e apazigua o meu coração pensar na natureza e refletir sobre a nossa relação com o planeta. Para isso recorro a pensadores que abraçam a ideia de que a saída para a sobrevivência da humanidade estaria numa relação de cuidado e respeito à Mãe-Terra. Além dessa visada sobre o planeta, alio a tal postura uma certa disposição de humor, como o faz Irene Borges-Duarte, a quem dedico este ensaio, ao retomar o tema da boa disposição, este que se percebe plenamente encarnado no modo de ser da homenageada desse *Liber Amicorum*. Irene Borges-Duarte é uma das autoras que se mostram preocupadas com o futuro da humanidade pós-pandemia e exemplo de ser humano que emana leveza e uma alegre disposição na sua

forma de estar no mundo, nos lembrando que o bom humor pode ser uma das saídas e/ou enfrentamento dos difíceis tempos que vivemos e, sobretudo, para o que nos espera no amanhã.

Leonardo Boff (2020) diz que devemos esperar coisa boa após o momento de crise, embora observe que na pandemia não se ouve falar na natureza. É como se na pandemia a mãe-terra tivesse se voltado contra a humanidade, com a Covid-19, já que nada que acontece na natureza é casual. Tal visão conduz então a uma interrogação: qual será o futuro, nosso e do planeta? A pandemia e as incertezas que ela representa nos levou a querer saber sobre o que nos aguarda. E por sermos seres de cuidado, o que estamos fazendo e poderemos fazer com o cuidado que nos constitui, nos tempos presentes e no porvir?

Na direção desse questionamento, Boff (2021) aponta a fraternidade, o cuidado com a mãe-terra e a empatia como as principais saídas para a salvação da humanidade e do planeta. Na mesma linha de pensamento encontra-se a Carta Encíclica *Fratelli Tutti*, do Papa Francisco (2020), o representante maior da Igreja Católica, sobre a fraternidade. Este que costuma pregar a compaixão e não reluta em manifestar preocupação com a desigualdade e a injustiça social no mundo, tem manifestado, em relação à pandemia e às desigualdades sociais, preocupações próprias de uma orientação cristã, esta que no contexto atual, podemos dizer, tem sido exercida muitas vezes de modo equivocado por muitos, inclusive governantes. O Papa Francisco dedica essa encíclica à fraternidade e à amizade social. Sobre a pandemia, ele diz que ela “deixou a descoberto as nossas falsas seguranças” (Fratelli Tutti, 2020: 3), afirmando ainda que “ninguém pode enfrentar a vida isoladamente”, o que significa um chamado à fraternidade. Afirma que qualquer saída para as nossas mazelas sociais se encontra no coletivo e não em soluções individuais. Afinal, como a fenomenologia nos faz entender, somos seres-com-outros, sendo imprescindível pensar o homem em sua relação com o mundo.

Os tempos atuais, regidos pela era da técnica, como bem o diz o filósofo Martin Heidegger, e orientados por uma sociedade que prima pelo sucesso e desempenho dos indivíduos, tal como pensam Byung Chul-Han e Zygmunt Bauman, entre outros, tem produzido sofrimentos psíquicos que se manifestam nas doenças do corpo e da alma. Na história moderna da humanidade nunca se viu tantas pessoas serem diagnosticadas com transtornos mentais, entre eles a depressão, que é reconhecida pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como o “mal do século”, sem falar nas taxas de suicídio que aumentam a cada ano, principalmente no período da pandemia, como têm mostrado inúmeros estudos científicos. O que significa esse mal-estar mundial senão a perda de sentido? Num mundo que valoriza os bens materiais e as políticas neoliberais, que favorece os fundamentalismos religiosos e ideológicos, além de desigualdades sociais extremas, como se sentir pertencendo e habitando tal mundo? Ao

contrário, o contexto social que supervaloriza as tecnologias de comunicação, que promove uma gestão do nosso tempo padecedora, o desempenho e a busca do sucesso e da felicidade parece que só têm favorecido o desenraizamento do homem contemporâneo, gerando, assim, a perda de sentido e a sensação de não pertencer e habitar o mundo. Nesse cenário, a depressão, como um fenômeno epocal, como bem reconhece (Mattar, 2020) e interpretada como “perda da ilusão de ser”, como propõe Alice Holzhey-Kunz (2018), é um fenômeno que precisa ser interrogado *à luz* do contexto histórico no qual estamos inseridos. Como diz Krenak (2000: 13), “nosso tempo é especialista em produzir ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida”. E a ideia presente no pensamento desses autores, principalmente daqueles que advogam por uma saída pela natureza, é a de que a alternativa para a humanidade se daria pela salvação do planeta, uma vez que o homem não está descolado da terra em que vive. Como lembra Boff (2021a), ao contrário da ideia do homem como dono e senhor da natureza, ele prega o paradigma da fraternidade entre todos os seres da natureza e os seres humanos. Um mundo onde a vida, e não o lucro, está no centro de tudo. Como afirma ele, isso representaria “O doloroso parto da mãe-terra. Uma sociedade de fraternidade, sem fronteiras e de amizade social” (Boff, 2021:112). Acredita ainda que os apelos para que façamos “uma radical conversão ecológica” encontram-se em três documentos: *Carta da Terra* (2000), *Encíclica Laudato Si’* (2015) e *Fratelli Tutti* (2020). Os documentos conteriam a ideia principal que diz “ninguém se salva sozinho, só é possível salvar-nos juntos” (Fratelli Tutti, 2020:9).

Assim, não são raras as reflexões daqueles que se preocupam com as afetações existenciais provocadas pelo momento da crise e reveladoras de angústias, sentimentos de estranheza e indignação, em razão do momento que vivemos em escala mundial e, principalmente, no caso brasileiro, obrigando-nos a interrogar para onde essa crise humanitária irá nos conduzir. *É sabido* que a crise pode trazer o caos, o que considero esteja ocorrendo conosco, em várias dimensões. A crise brasileira, como podemos chamar, e como qualquer crise, ao mesmo tempo em que desconstrói sedimentações identitárias, valores e provoca fraturas éticas (Safra, 2004), igualmente favorece uma chance de, ao mergulharmos no caos, podermos vislumbrar saídas criativas para um melhor estado de coisas ou até a liberdade, como acredita Leonardo Boff (2021), uma vez que para ele a libertação sempre virá após a destruição pelo caos.

Portanto, uma possibilidade de saída do caos, como se pode interpretar pelas ideias postas até aqui, é poder contar com os outros. Esta é uma das ideias para adiar o fim do mundo, como lembra Krenak (2020) e o Papa Francisco, na Encíclica *Fratelli Tutti*. É também o que sugere a fenomenologia, de certo modo, ao propor que homem e mundo fazem parte de uma unidade de cuidado e ser-com-outros. O fato de estarmos refletindo sobre a existência

num período histórico extremamente atípico como o atual, num esforço para pensar o nosso tempo, significa, em certo sentido, alimentar a vida no que ela representa de melhor: exercer a liberdade de ser, do modo como somos, como seres-no-mundo.

Krenak (2020), escritor e representante dos povos indígenas no Brasil, reflete sobre os recursos e modos de ser que contribuíram para que os povos originários conseguissem sobreviver aos 500 anos de desvalorização dos seus territórios, cultura e vida. Para ele, o caminho percorrido pelos nossos povos originários orientou-se pela criatividade e pela poesia. Assim como eles, a humanidade, como um todo, segue caindo ao longo da história, em suas facetas humanas. A criatividade, tal como vista por esse autor, é apresentada por meio de uma metáfora que traduz a poesia da qual fala e que se mostra extremamente oportuna nesses dias, podemos dizer, de quedas, que temos vivido. E então ele interroga:

Por que nos causa desconforto a sensação de estar caindo? A gente não fez outra coisa nos últimos tempos senão despencar. Cair, cair, cair. Então por que estamos grilados agora com a queda? Vamos aproveitar toda a nossa capacidade crítica e criativa para construir paraquedas coloridos. Vamos pensar no espaço não como um lugar confinado, mas como o cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos. (Krenak, 2020: 14-15).

E segue mostrando que a criatividade e a poesia estão presentes no modo de ser dos povos originários. Ilustra essa saída dizendo que,

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades — as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que formos capazes de inventar, não botar ela no mercado. (Krenak, 2020:15).

Sendo assim, vamos suspender o céu!

Ao mesmo tempo, se pensarmos sobre possibilidades de afinações e modos de existências tanto no momento presente quanto no porvir, o humor se mostra como uma disposição afetiva de sobrevivência extremamente importante. E é justamente pelo caminho da “boa disposição” que Irene Borges-Duarte nos conduz, ao refletir sobre o bom humor. Nesse momento em que pensamos possibilidades de existências num futuro pós-pandêmico, me debruço sobre suas ideias e pensamentos, confiando que a via da boa disposição e a capacidade de um humor alegre pode nos amparar nessa travessia que significa existir.

A autora refere-se à boa disposição, *Heiterkeit*, cujo sentido se aproxima ao de serenidade e alegria. Iniciando a sua reflexão, ela diz que o bom e o mau humor, assim como a preocupação e a despreocupação, convivem em nosso cotidiano (Borges-Duarte, 2021). Ressalta o papel fundamental dos afetos, lembrando que embora Heidegger seja um filósofo mais reconhecido pelas tonalidades afetivas da angústia e do tédio, é possível abordar o bom humor como um afeto que convive com as inúmeras outras tonalidades. Importante pensar nessa direção, visando ao enfrentamento das crises pelo caminho do humor, uma vez que a fase pela qual o mundo está passando, ao atravessar uma crise sanitária, tem sido agravada por acontecimentos de naturezas diversas, mas que provocam sofrimento, estranhamento e desamparo. Não custa lembrar as mais de 600 mil mortes no Brasil, o que tem gerado uma atmosfera de medo, indignação e impotência, agravada pela crise política que se abateu sobre o nosso país e que nos atinge individual e coletivamente, a cada dia em que acontecimentos dessa esfera são noticiados. Sem falar de problemas específicos brasileiros, como aqueles que atingem os povos originários, os quais têm perdido os seus territórios e habitações, inclusive no sentido de pertencimento, pelos quais esses povos vêm lutando há mais de 500 anos. Nesse momento evoco o Marco Temporal, uma lei que oficializa a perda de territórios, interpretada como uma fratura do *ethos* para essa população originária. Sem esquecer, sobretudo, a fome que se instalou no país, o desemprego, a destruição da ciência, o descaso com a saúde e a educação, ou seja, estamos convivendo com uma política de morte, e não de vida. Diante desse cenário, como falar de bom humor? Seria o bom humor uma alternativa à atmosfera de luto, desesperança e desamparo tão presente no cenário histórico na atualidade e que influencia, ou melhor, indica e conduz ao amanhã? Seria o bom humor, ou a boa disposição, uma maneira plausível para se pensar um modo de sobrevivermos à tormenta que esses dias nos impõem?

Na analítica da existência o bom-humor é tratado como estando próximo à serenidade e pertencente ao cuidado, como bem diz Borges-Duarte (2021: 217):

O bom humor não é, pois, a alegria pura, à maneira da *laetitia* spinoziana, resultado da percepção intelectual. O ânimo alegre denota uma disposição ante a vida, que reconhece a dor e o peso da realidade, como experiência, mas assumindo uma atitude positiva. Não se trata de um mero optimismo superficial, que amiúde traduz a levandade de quem não se importa com nada. Antes se trata, na verdade, de enfrentar o que preocupa, o que é grave, mas começando na sua tradução irônica e desconstrutiva, que permite, suavemente, criar condições para um projecto construtivo. Menos riso, que sorriso. Mais uma graça, que denota afecto por quem escuta, que um agulhão que procura, consciente ou inconscientemente, magoar. Um misto de aceitação e crítica, sem buscar protagonismo. Toda uma filosofia de vida!

Importante reconhecer que nem sempre os afetos positivos, como amor e alegria, têm sido alvo da atenção de alguns autores, como bem lembra Borges-Duarte (2021: 212). Ao contrário, geralmente as tonalidades afetivas de cunho negativo são aquelas que despertam maior interesse dos estudiosos, o que leva a autora a interrogar se a boa disposição ou bom humor “pode também ser cuidado (no sentido ontológico) o bom humor, o à vontade, despreocupado e alegre?”. A partir desse ponto a autora constrói o percurso do filósofo, desde *Ser e Tempo*, quando no pós-guerra ele insistia nas tonalidades afetivas de inquietude e desassossego diante da finitude, até ao Heidegger tardio dos anos 40 e 50, quando manifestava o seu reconhecimento da importância dos “afetos positivos e gratos, como o amor e a serenidade, que respondem mais à dádiva do Ser que ao próprio *Dasein*” (Borges-Duarte, 2021: 212).

Porém, é no “Caminho do Campo” que a autora se apoia para construir o seu entendimento, cujo excerto do texto do filósofo transcrevo aqui para que nada seja perdido dessa bela passagem que resume o sentido do que venho tentando expressar nessas reflexões.

Diz Heidegger:

O apelo do caminho do campo só fala enquanto houver humanos, que nascidos na sua atmosfera, possam ouvi-lo. Ouvindo, são pertença dessa proveniência, sem serem servos de maquinações. É em vão que o homem tenta pôr ordem no globo terrestre segundo os seus planos, se não se subordina ao apelo do caminho do campo. Ameaça-nos o perigo que a gente de hoje seja dura de ouvido e não ouça essa linguagem. Só lhes chega ao ouvido o ruído dos aparelhos, que para eles é como se fosse a voz de Deus. Dessa maneira, o humano dispersa-se e perde o caminho. [...] O simples desvanece-se. A sua força tranquila seca. (Heidegger, 1983, citado por Borges-Duarte, 2021: 215).

Que citação maravilhosa! Vai ao encontro de Leonardo Boff e do Papa Francisco, na direção do questionamento acerca do poder de controle do homem sobre a terra. Como diz o filósofo, o homem tem ouvido os ruídos do mundo, da tecnologia e dos fundamentalismos, de todas as ordens, como se fossem a linguagem do sagrado. Tomando a fala do filósofo, o homem dessa época perdeu-se do seu caminho. O caminho do encontro com a sua história na mãe-terra, como belamente diz Irene Borges-Duarte (2021: 214) ao comentar as ideias de Heidegger em sua obra *O caminho do campo*: “É o «caminho do campo» como região de encontro – com os quatro da Quadrindade: mortais e divino, terra e céu – que se põe a descoberto na verdade do pensar e do dizer”.

Penso que é possível interpretar essas ideias como uma indicação de prováveis caminhos de abertura que podemos trilhar juntos, sempre coletivamente, no sentido do que significa habitar. Para encerrar esse exercício de pensamento sobre possibilidades do amanhã na convivência com outros seres-

-no-mundo e neste planeta, recorro a um trecho precioso de Martin Heidegger que diz:

Habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. O traço fundamental do habitar é esse resguardo. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra.

“Sobre essa terra” já diz, no entanto, “sob o céu”. Ambos supõem conjuntamente “permanecer diante dos deuses” e isso “em pertencendo à comunidade dos homens”. Os quatro: terra e céu, os divinos e os mortais, pertencem um ao outro numa unidade originária.

A terra é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna. Dizendo terra, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro.

(...) Chamamos de quadratura essa simplicidade. Em habitando, os mortais são na quadratura. O traço fundamental do habitar é, porém, resguardar. Os mortais habitam resguardando a quadratura em sua essência. De maneira correspondente, o resguardo inerente ao habitar tem quatro faces.

Os mortais habitam à medida que salvam a terra, tomando-se a palavra salvar em seu antigo sentido, ainda usado por Lessing. Salvar não diz apenas erradicar um perigo. Significa, na verdade: deixar alguma coisa livre em seu próprio vigor. Salvar a terra é mais do que explorá-la ou esgotá-la. Salvar a terra não é assenhorar-se da terra e nem tampouco submeter-se à terra, o que constitui um passo quase imediato para a exploração ilimitada.

Os mortais habitam à medida que acolhem o céu como céu. Habitam quando permitem ao sol e à lua a sua peregrinação, às estrelas a sua via, às estações dos anos as suas bênçãos e seu rigor, sem fazer da noite dia e nem do dia uma agitação açulada.

Os mortais habitam à medida que conduzem seu próprio vigor, sendo capazes da morte como morte, fazendo uso dessa capacidade com vistas a uma boa morte. Conduzir os mortais ao vigor essencial da morte não significa, de modo algum, ter por meta a morte, entendida como o nada vazio; também não significa ofuscar o habitar através de um olhar rígido e cegamente obcecado pelo fim.

Salvando a terra, acolhendo o céu, aguardando os deuses, conduzindo os mortais, é assim que acontece propriamente um habitar. Acontece enquanto um resguardo de quatro faces da quadratura. Abrigar diz: abrigar a quadratura em seu vigor de essência. O que se toma para abrigar deve ser velado. (Heidegger, 2001: 130).

Assim, junto ao pensamento que fala de um habitar como resguardo, lembramos a presença do homem na terra em sua condição de cuidar, o que se revela oportuno nesses momentos de sofrimentos. São mal-estares favorecidos pela época e desvelados por uma crise sanitária que desencobre no ser humano as suas fragilidades e desamparos. Cabe, então, ao vivente, refletir sobre o mundo que estamos construindo e destruindo, ao mesmo tempo.

Como derradeiras palavras, retomo a ideia da homenageada desse *Liber Amicorum* ao mostrar que a boa disposição também teria o seu caráter ontológico, o que nos desperta para a importância de se reconhecer e valorizar essa tonalidade afetiva, passando a considerá-la com mais zelo e atenção, pois quiçá um humor alegre, um “sorriso mais do que um riso” possa significar um “paraquedas colorido”, nos ajudando a pousar na terra e no porvir de forma suave, alegre e poética. Quem sabe assim a alegria e o bom humor sejam reconhecidos e experienciados como uma alternativa possível para viver as possibilidades de um amanhã.

Elza Dutra é psicóloga, professora Titular de Psicologia Clínica Fenomenológica no PPGPsi-UFRN. Coordenadora do GT- Psicologia & Fenomenologia-ANPEPP, Líder do Grupo de Pesquisa Subjetividade e Desenvolvimento Humano-UFRN/CNPq e Coordenadora do Núcleo de Psicologia Fenomenológica-POIESIS.

Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. *Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da Heiterkeit*. In: *Studia Heideggeriana*, Vol. X, 2021, p. 211-224.
- BOFF, L. *Sobrevivendo ao caos: o que esperar do pós-pandemia*. Aula ministrada no Instituto Conhecimento Liberta, em 23 de julho de 2021. Acessível em: <https://www.facebook.com/institutoconhecimentoliberta/videos/549351246515209/>
- BOFF, L. (2021a). *O doloroso parto da mãe terra. Uma sociedade de fraternidade sem fronteiras e de amizade social*. Rio de Janeiro: Vozes, 2021. E-book Kindle. Disponível em: www.amazon.com.br
- Carta da Terra*. Programa das Nações Unidas Para o Desenvolvimento-UNDP, 2000
- HEIDEGGER, Martin. (1983). GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*. Ed. H. Heidegger. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. 2.^a Ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- FRANCISCO, Papa. *Fratelli Tutti – Carta Encíclica do Santo Padre Francisco Sobre a Fraternidade e a Amizade Social*. A Santa Sé, 2020.
- FRANCISCO, Papa. *Carta Encíclica Laudato Si'*. A Santa Sé, 2015.
- HOLZHEY-KUNZ, A. *Daseinsanálise: O olhar filosófico-existencial sobre o sofrimento psíquico e sua terapia*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- MATTAR, C. *Depressão: doença ou fenômeno epocal?* Rio de Janeiro: Viaverita, 2021
- SAFRA, G. *A po-ética na clínica contemporânea*. São Paulo: Ideias&Letras, 2004.

Ser-o-aí como Nostridade: contributo de Binswanger à Daseinsanalyse

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo e Myriam Moreira Protasio

Irene Borges-Duarte (2019) refere-se ao equívoco produtivo de Ludwig Binswanger (1881-1966) ao apropriar-se da ontologia fundamental de Martin Heidegger (1889-1976), desenvolvida em *Ser e Tempo* (1927/2003). Binswanger (1942/1964), em *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Formas fundamentais e conhecimento da existência humana*), posiciona o ser-aí como nostridade e, segundo Borges-Duarte, esse é o grande contributo do psiquiatra à daseinsanálise que, mesmo com suas limitações, “não deixa de ser uma hipótese fecunda para compreender uma via de acesso a si mesmo do *Dasein*” (Borges-Duarte, 2019: 46).

Sabemos que esse modo de pensar o *Dasein* acendeu uma acirrada polémica entre o filósofo e o psiquiatra no que diz respeito ao existencial cuidado (*Sorge*), à noção de impessoal e ao modo de compreender a disposição da angústia. Binswanger considera que Heidegger, ao tratar do existencial cuidado, não alcançou o mais originário das relações humanas, que, para o psiquiatra, é o amor (*Liebe*) (cf. Binswanger, 1964). Heidegger, por sua vez, acusou o psiquiatra de não ter compreendido a proposta ontológica de sua analítica do *Dasein* (cf. Heidegger, 1987/2001: 205-206). Por fim, Binswanger, no prefácio de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Dasein*, assume que se equivocou, qualificando, no entanto, esse equívoco como produtivo (cf. Binswanger, 1964: 11-17).

Segundo Borges-Duarte, o equívoco fundamental não diz respeito à alternativa apontada por Binswanger à analítica do *Dasein* proposta pelo filósofo, bem como não se refere ao modo como Binswanger opera uma restrição do existencial cuidado (cf. Borges-Duarte, 2019: 15), que em Heidegger diz respeito a uma ontologia fundamental e, portanto, mais originária (cf. Heidegger, 2003). Para Borges-Duarte, o psiquiatra reduz a “consideração universal” (2019: 44), tal como posicionada por Heidegger, ao particular que, em Binswanger, diz respeito ao amor humano enquanto descoberta do nós. Borges-Duarte (2019) afirma ainda que nem mesmo o equívoco se deve ao fato de Binswanger ter perdido de vista a paridade ôntico-ontológica inerente ao ser-aí, desviando a análise do aí do ser para o “ser-aí do homem no mundo do seu projeto (logrado ou malgrado)” (2019: 44), restringindo-o em sua abertura ao todo do ser –

aquilo que nos anos tardios Heidegger vai se referir como a Quadrindade: “o entrecruzar-se das quatro regiões de encontro ontológico” (2019: 44). Segundo essa estudiosa, portanto, o equívoco fundamental está no fato de Binswanger não se desprender “completamente do paradigma cognitivista moderno”, embora procure uma via do conhecimento do tipo afetivo “e não intelectual” (Borges-Duarte, 2019: 44).

Binswanger (1964), ao desenvolver sua fenomenologia do amor, compreende e interpreta o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*) heideggeriano, ligando-o à noção de ser-para-além-do-mundo (*Über-die-Welt-hinaus-sein*). Ele se propõe a revisar o caráter finito do existencial ser-para-a-morte de Heidegger e, com isso, o psiquiatra traz a dimensão do infinito para sua análise existencial: o “ser-para-além-do-mundo” (Binswanger, 1964: 229-230). Segundo Borges-Duarte, o “Ser o aí como ‘nostridade’ – ou o ser o aí-do-ser do próprio *Dasein* – constitui o contributo conceitual de Binswanger para a Ontologia” (2019: 46).

Loparic, na mesma direção de Borges-Duarte, chama a atenção de que, com a publicação de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen*, Binswanger aponta para a insuficiência do existencial *Sorge* (cuidado) e propõe sua substituição pelo existencial amor, tendo em vista o ambiente da clínica psiquiátrica e psicoterapêutica (cf. Loparic, 2002). Ou seja, é neste contexto clínico que o psiquiatra inclui no existencial cuidado a relação do amor que, antes de devolver o outro à sua negatividade originária, irá propiciar a recomposição da familiaridade em uma relação afetiva amorosa. Dessa forma, em suas análises clínicas, Binswanger posiciona o amor como fundamento de toda relação e, portanto, como a disposição que, uma vez despertada, promove a cura.

É justamente deste ponto que queremos partir, seguindo a direção apontada por Borges-Duarte (2019) ao dizer que, paradoxalmente, é nessa incompreensão de Heidegger que surge o que ela considera ser “o autêntico contributo de Binswanger: o desenho de uma *forma de ser-o-aí* do ser do próprio *Dasein*”, no qual “o mundo que se abre não é o do cotidiano, mas o de um *nós dual*, que sem perder raízes naquele, se eleva sobre ele e institui um espaço-tempo próprio da intimidade” (2019: 44).

Binswanger e seu equívoco produtivo

Frente às críticas dirigidas por Heidegger, Binswanger (1964) reconhece seu equívoco. No entanto, ele não deixa de pôr em relevo as suas contribuições para os estudos em psiquiatria. Ele diz:

Foi Heidegger que, primeiramente, *abriu caminho*, com o horizonte do *Dasein* traçado na questão do ser e no projeto do ser, para a possibilidade de uma *interpretação fenomenológica abrangente* do amor (assim com toda lida e do trânsito [humano])

e de sua compreensão de ser. Na concretização dessa possibilidade reside, apesar de todos os mal-entendidos e todo “negativo”, o ganho *positivo* de meu trabalho com “Ser e Tempo” e sua fenomenologia (Binswanger, 1964: 13, tradução nossa).

Não há dúvidas de que a inspiração encontrada pelo psiquiatra suíço nas ideias do filósofo da daseinsanálise proporcionou grandes e inéditos estudos em psiquiatria e psicoterapia. Para nós, é no ambiente das análises clínicas de Binswanger que melhor se compreende o alcance de suas interpretações sobre o amor, tanto na perspectiva de uma experiência universal – no sentido de aberta a todos como *nostridade*, ou seja, como vida em comum – quanto na dimensão da relação clínica dual – a qual consistia, originalmente, o ambiente a partir do qual Binswanger tecia suas considerações.

É esse ambiente que trilhamos para nos aproximarmos do projeto de Binswanger no desenvolvimento de sua metodologia de análise existencial em seus elementos fundamentais: o recurso ao histórico de vida na tentativa de compreender o mundo circundante; a compreensão da dissonância entre o que se quer e o que se pode, que aparece nos relatos dos pacientes e à qual o próprio Binswanger, em diálogo com Kierkegaard, denomina desespero (cf. Binswanger, 1958/1977a: 351-358; Kierkegaard, 1849/2008); as considerações sobre a infinitude, que diz respeito ao modo de ser-no-mundo-para-além-do-mundo, ou seja, à experiência existencial como nostridade. Com essas reflexões, apontamos a importância da relação mediada pelo amor tanto no modo de relação do paciente consigo mesmo e com o outro, quanto ancorada na confiança mútua na relação terapêutica. Veremos que Binswanger, a partir desses três eixos, sustenta o amor como fundamental para a cura, assim como a sua ausência se mostra preponderante quando a cura não se faz possível.

Binswanger, que sempre dialogou com a filosofia, acabou por considerar que a fenomenologia e a ontologia hermenêutica lhe ofereciam as bases para suas elaborações teóricas não só em psiquiatria, como também para sua atividade clínica, como podemos constatar na apresentação de acompanhamentos psicoterápicos tais como o caso Ilse (1958/1977b) e o clássico Ellen West (Binswanger, 1977a). Veremos que, na investigação destas situações clínicas, o psiquiatra alia a investigação do histórico de vida às reflexões e interpretações construídas em diálogo com o pensamento da filosofia existencial de Heidegger. Mas, calcado também em sua própria experiência clínica, ele tece interpretações sobre o modo de relação das pacientes com o outro, ou *communion*, pela perspectiva de suas possibilidades de amar o outro, seja este outro da família ou o outro em geral, e pela relação empática com o terapeuta.

O Caso Ilse

Não sabemos precisamente em que época Binswanger tratou de Ilse, mas sabemos que o *Caso Ilse* foi publicado pela primeira vez em 1945, com o título *Wahnsinn als lebensgeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit*⁽¹⁾. O caso foi, posteriormente, traduzido para o inglês em 1958 como *Insanity as Life-Historical Phenomenon and as Mental Disease: The Case of Ilse*⁽²⁾, publicada por May, Engel e Ellenberger, do qual temos a versão em espanhol datada de 1977.

Binswanger (1977b) descreve Ilse como uma mulher de 39 anos, inteligente, casada, mas não totalmente satisfeita em seu casamento, protestante, piedosa, mãe de três filhos, filha de um pai extremamente egoísta, duro e tirânico e de uma mãe angelical, cordial e amável, propensa a passar despercebida e que se deixou submeter pelo marido quase como uma escrava, só vivendo para ele. O psiquiatra relata que desde a infância Ilse sofre muito por não poder mudar os fatos na relação entre os pais. Durante os tempos de colégio ela desenvolve uma veneração apaixonada pelo pai, nutrindo a esperança de que poderia consertar a situação, salvando o pai de sua própria tirania e a mãe de uma vida submissa. Ao assistir à peça Hamlet, ela começa a alimentar o pensamento de fazer algo decisivo e, numa ocasião em que a mãe a solicita para ajudá-la contra o pai, ela diz ao pai que fará algo que irá salvá-lo. Ela, então, coloca seu braço direito num forno quente e depois o apresenta ao pai para que ele veja o que ela é capaz de fazer por amor.

O marido relata que nos meses que se seguiram ao ato Ilse mostrou-se mais bem disposta, compreensiva, maleável e ativa que antes, dizendo não ter mais nenhuma obrigação com relação aos pais e que estava disponível para dedicar-se inteiramente ao marido e aos filhos. Mesmo a morte de seu quarto filho ela supera corajosamente, embora interprete essa perda como uma punição “pelo amor que sente pelo médico encarregado dos cuidados da criança” (Binswanger, 1977b: 263).

Com o passar dos meses, seu humor vai se tornando instável e ela pergunta ao médico da família se poderia vir a ter algum problema mental. Ilse se interna voluntariamente numa clínica de repouso, dizendo que esta é sua última cartada, pois está atormentada por pensamentos que beiram a loucura. Meses depois, ela é transferida para a clínica Bellavue sob a responsabilidade de Binswanger, apresentando delírios de referência (tudo e todos falam dela ou para ela) e amorosos (deve amar todos os homens). Com estes elementos, Binswanger diagnostica Ilse com psicose aguda.

(1) *Monatschrift für Psychiatrie und Neurologie* (1945), 110, 129-160.

(2) In R. May, E. Angel & H. F. Ellenberger (Eds.). (1958). *Existence – A New Dimension in Psychiatry and Psychology* (p. 214-236). Basic Books/Hachette Book Group.

Para Binswanger, com o ato de queimar seu braço no forno, Ilse intencionava transpor um limite que não conseguiria de outra forma, uma vez que a “natureza mais íntima” (Binswanger, 1977b: 269) de Ilse não incluía a resignação. No entanto, o ato é malsucedido no sentido de que dele não advém nenhuma aliança ou redenção duradoura, nem com o pai, e menos ainda consigo mesma. O desespero em Ilse, ou seja, o descompasso entre o querer e o poder, se configura pela recusa do outro e de si mesma em sua realidade e por uma luta infinita em forçar a situação a se transformar de acordo com sua expectativa. Binswanger diz que o que caracteriza sua loucura é este “ter de amar e atrair a atenção” (1977b: 266), um imperativo que passa a ser a tônica de sua existência. A cura, diz o psiquiatra, consistiria em desfazer este ter-que e reestabelecer “o império do eu” (1977b: 266).

Ilse esteve 13 meses internada na clínica de Binswanger, tendo passado por “estados de excitação com tendências suicidas” (Binswanger, 1977b: 265), confusão de pessoas e muitas ideias referenciais, sem incorrer em alucinação real. Ao final de seu tratamento na clínica, ela regressou à “sua casa completamente curada de sua aguda psicose” (Binswanger, 1977b: 265). A cura de Ilse se deu pelo encaminhamento da paciente ao seu tema de salvação – o amor e a purificação pela disponibilidade para o outro, que, segundo Binswanger, tomou rumos saudáveis em trabalhos sociais que ela exerceu com bastante sucesso. Foi na experiência amorosa como nostridade que Ilse encontrou o caminho de volta à realidade, o que se deu pela sua dedicação a trabalhos na comunidade nos quais ela tinha em vista os outros. Assessorada e supervisionada por profissionais da área, Ilse dedicou-se a atividades de aconselhamento psicológico e, em alguma ocasião, dirigiu uma comunidade de trabalho na área da psicologia. Binswanger aponta que o restabelecimento de Ilse foi duradouro, configurando-se como cura uma vez que Ilse permaneceu saudável até seu falecimento, aos 73 anos de idade.

O caso Ellen West

No capítulo IX do livro intitulado *Existencia: nueva dimensión en Psiquiatria y Psicología* (1977) organizado por Rollo May, Ernest Angel e Henry Ellenberger, Binswanger (1977a) apresenta, sob o título *El caso de Ellen West: Estudio antropológico – clínico*, uma situação clínica que foi publicada pela primeira vez entre 1944 e 1945. Em 1957, a situação de Ellen é publicada em um livro de Binswanger intitulado *Schizophrenie*⁽³⁾. Ellen West (1888-1921) foi o nome fictício destinado por Binswanger para referir-se a essa paciente que permaneceu no Sanatório de Bellevue por alguns meses.

(3) Binswanger, L. (1957). *Schizophrenie*. Pfullingen: Neske.

O psiquiatra nos conta que Ellen, aos nove meses de vida, negou-se terminantemente a alimentar-se com leite e por toda sua vida repudiava esse alimento, bem como não gostava de certas verduras. Sua alimentação favorita era carne e era aficionada por doces. Tanto Ellen como seus pais relatam que ela era uma menina muito inteligente esperta, vivaz e sensível, porém teimosa, desafiadora e, muitas vezes, violenta. Ela se lembrava de que muitas vezes experimentava um sentimento de vazio e uma opressão incompreensíveis (cf. Binswanger, 1977a).

Até os 16 anos gostava de brincar e usar roupas masculinas. Aos 17 anos, ela expressa em suas poesias que ainda alimentava um grande desejo de ser menino pelos seguintes motivos: para ser soldado, não temer o inimigo e morrer utilizando uma espada. A partir dos 18 anos aparecem poemas com a valorização do trabalho, afirmando que este seria o ópio para resolver a loucura, o sofrimento e a dor. Aos 20 anos, Ellen começa a travar uma luta contra o seu peso e, pouco a pouco, fica aterrorizada pelo risco de engordar. Aos 30 anos, ela se torna vegetariana. Aos 31 anos, após três anos de casamento, fica com anorexia. Passa a abster-se das relações sexuais pelo período de dois anos. Por não suportar a dor e o desespero, decide compartilhar seu sofrimento com o marido. Nesse período, ela tenta pôr fim à sua vida por oito vezes. Ela se descrevia como que aprisionada a si mesma e só pedia a morte. A finitude era a esperança da eternidade, dizia ela. “Em uma manhã, em um momento de agitação e ainda meio adormecida fala dos mortos que gozam de eterno repouso, enquanto ela continua atormentada; fala de seu enterro” (Binswanger, 1977a: 318).

Ellen, tomada pelo desespero que se apresentava pela luta entre aquilo que ela queria com todas as suas forças e o que se apresentava como limite de possibilidades, vai em busca de médicos, psiquiatras e psicanalistas. O primeiro psicanalista de Ellen foi Von Gebattel (1883-1976). Esses encontros aconteceram entre fevereiro e agosto de 1920. O segundo foi Hans Von Hattingberg (1879-1944) em janeiro de 1921. Por fim, procura o Sanatório de Bellevue e tem contato com a elite psiquiátrica da época: Eugen Bleuler, Emil Kraepelin e Ludwig Binswanger. Emil Kraepelin (1856-1926), arquiteto da nosologia psiquiátrica atual, diagnostica uma melancolia junto a uma psicastenia. Eugen Bleuler (1857-1939) disse tratar-se de uma psicose esquizofrênica progressiva. Os psiquiatras não chegam a um acordo com o diagnóstico de Ellen. Ela experimenta um temor generalizado e, ligado ao ganho de peso, exibe uma obsessão pela magreza, referindo-se a um vazio e a uma ansiedade existencial. De acordo com Binswanger, Ellen vive uma dicotomia entre o mundo etéreo e o mundo da tumba, o espiritual e o físico traduzido/experimentado por Ellen como o ideal da alma (pura e vazia).

Binswanger (1977a) relata que Ellen carregava com ela questões que faziam referência à hereditariedade, à biografia e ao percurso da enfermidade, em que reiteradamente apareciam as tentativas de suicídio. Ellen queria evitar o fluxo da vida e tudo que dizia respeito ao caráter finito, transitório e pre-

cário de sua existência. Ellen, na tentativa de controlar a sua temporalidade, utilizava-se de toda forma de controle, inclusive da alimentação. Ela não queria envelhecer, engordar, enfim, não queria se entregar ao curso da vida. Até que, provavelmente vendo seu projeto fracassar, passa a querer morrer. Ellen diz: “A cada dia que passa, vou ficando mais gorda, mais velha e mais feia; se minha grande amiga, a morte, me fizer esperar muito mais, então sairei em sua busca” (1977a: 294). Ellen era, muitas vezes, tomada pela angústia e dizia; “Este é o aspecto terrível de minha vida: está saturada de angústia de terror. Terror de comer, terror da fome, terror do terror. Somente a morte pode libertar-me dessa angústia” (1977a: 308). Ellen relata que “desde muito pequena teve dias em que tudo lhe parecia vazio, e sofria uma opressão que ela mesma não compreendia” (1977a: 290).

Ellen, por quase toda a sua vida, fora tomada por uma grande dor. Ela retorna do sanatório parecendo aos familiares que estava totalmente curada, pois ao chegar à sua casa mostra-se em uma alegria contagiante, prepara um farto jantar para seus familiares, come bastante e todos ficam tranquilos. Após três dias com sua família, Ellen parece transformada: ela toma café da manhã e depois, ao meio-dia, come bem pela primeira vez em treze anos. Os familiares estavam certos de que Ellen havia, definitivamente, se curado. À tarde, ela vai passear com o marido, lê poemas e escreve cartas. No dia seguinte, ao amanhecer, ela se demora para juntar-se aos seus para o café da manhã: Ellen, finalmente, concretizara seu projeto e dera fim à sua vida. Naquela mesma noite ela tomara veneno e, aos 33 anos de idade, quando a família foi procurá-la, a encontraram em seu leito de morte.

Considerações finais

Binswanger considera que Heidegger, ao tratar do existencial cuidado, não alcançou o mais originário das relações humanas, ou seja, o amor (*Liebe*). Heidegger por sua vez acusa o psiquiatra de incompreensão de sua ontologia fundamental no que diz respeito ao existencial *Sorge*. Binswanger (1964), no prefácio de *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Dasein*, responde as críticas de Heidegger (2001) assumindo que se equivocou com relação à noção de *Sorge* desenvolvida pelo filósofo. No entanto, o psiquiatra ressalta que se tratou de um equívoco produtivo. Borges-Duarte (2019) concorda que Binswanger trouxe um contributo significativo à psiquiatria e, para elaborar sua defesa, aponta para a diferença da perspectiva do psiquiatra e do filósofo. O primeiro destaca o amor em uma perspectiva ôntica, e o segundo aponta o cuidado ontologicamente posicionado. Em sua daseinsanálise, Binswanger pensa o amor humano como o espaço de abertura para o ser-á como nostridade, ou seja, onde o nós se constitui. Ele ainda posiciona o amor como fundamento de toda

relação e, portanto, como a disposição que, uma vez despertada, promove a cura. Ele afirma que o amor remove obstáculos e torna possível a transparência do ser-aí em sua relação com o mundo, o que permite “reverter a sentença de Kierkegaard e dizer: *quem não é capaz de amar não é capaz de se revelar. Amor e autorrevelação são uma coisa só*” (Binswanger, 1964: 129).

Na psicoterapia de Binswanger, o amor, compreendido como o ser-junto-ao-outro (a nostridade), será o elemento de legitimidade do encontro terapêutico, um encontro original e criativo que mantém aberta a possibilidade de mudança de direção ou de sentido para o paciente. Para Binswanger, a maneira do ser-no-mundo-para-além-do-mundo, ou seja, de ser enquanto comunidade, depende de como o terapeuta comunga com os pacientes nas respectivas etapas de vida, da maneira como “simpatizamos ou podemos nos comunicar com eles, da harmonia possível entre nosso mundo e o mundo deles” (1977b: 275), a que ele denomina empatia. Mas – adverte o psiquiatra – é preciso estar atento, pois “sempre que o assunto gira em torno do sentir ou dos sentimentos, estamos tateando em neblina... pelo fato de que as fronteiras das possibilidades de intuir pela empatia são ‘puramente subjetivas’, oscilando de acordo com a capacidade de intuir pela empatia e a ‘fantasia’ de quem examina” (Binswanger, 1977b: 275-276).

Binswanger busca romper com a visão tradicional da relação clínica, ancorada numa relação opositora entre médico e paciente, propondo que o paciente veja nele – o médico – um companheiro de viagem que o acompanha em seu adoecimento. É nessa tarefa que se insere o recurso de Binswanger à historicidade como forma de retomar com o próprio paciente seu percurso de vida, experimentando essa retomada e aprendendo com ela. O psiquiatra refere-se ao histórico de vida como um tipo analítico existencial de exploração no qual o terapeuta, a partir da relação de amor estabelecida, se torna um guia para seu paciente. Este sente-se compreendido pelo terapeuta e pode ver nesse ser-junto as conexões entre passado, presente e futuro de forma criativa e inovadora.

O psiquiatra assinala que, pela nostridade como ser-no-mundo-para-além-do-mundo, situações de esquizofrenia com ideação suicida podem abrir espaço para que se consiga sair do desespero em que o desesperado, na tensão com a vida, diz: “Ou é o meu jeito ou então acabo com a minha vida”. Quando Ilse consegue amar para além de si mesma e ama o diferente – nostridade – é que ela se liberta – ou como diz ele: cura-se. Em contrapartida, Ellen West desistiu da vida. Isso pode querer dizer que a nostridade não brotou como possibilidade para ela?

Apesar dos esforços de muitos grandes pensadores do século XX – de Kraepelin, Bleuler e Binswanger a Selvini Palazzoli, Laing e Minuchin na psiquiatria e Foucault na filosofia – “Ellen West” permanece um enigma para os estudiosos atuais. Carl Rogers tece alguns comentários sobre o caso Ellen West, acusando o psiquiatra de não ter assumido as três atitudes fundamentais para

uma relação psicoterapêutica eficaz: aceitação incondicional, congruência e empatia (cf. Rogers, 1977). David Lester, centrado na atuação do psiquiatra, acusa Binswanger de cometer um homicídio psíquico (cf. Lester, 1971). Akavia, preocupado com a relação do marido e de Binswanger com Ellen, diz que ambos foram os culpados pelo seu suicídio (cf. Akavia, 2008).

Em nossa interpretação, os pensadores acima referidos colocam o desfecho da situação clínica de Ellen como dependendo unicamente do posicionamento assumido pelo psicoterapeuta, esquecendo-se do caráter de indeterminação e, conseqüentemente, de liberdade, no qual cabe a cada um o destino que dará à sua vida. O fato de o caso Ilse não ter sido muito discutido para além do diagnóstico psiquiátrico provavelmente se dá porque o resultado da análise foi consoante com a ciência em sua máxima presente na equação de que o tratamento leva, necessariamente, à cura. O caso Ellen West, ao contrário, com seu desfecho que contradiz essa máxima, se torna motivo de polêmica e recebe a atenção de muitos estudiosos.

Se na análise de alguns críticos em filosofia, como Loparic (2002), a proposta de Binswanger foi um equívoco improdutivo, não podemos afirmar que ocorreu o mesmo no que diz respeito à psicoterapia. Com a análise que trouxemos das situações clínicas (o caso Ilse e o caso Ellen West), fomos ao encontro da afirmação de Borges-Duarte (2019) de que o ser-aí como nostridade é um importante contributo de Binswanger à Daseinsanálise ao sustentar a possibilidade de que o outro desperte para o ser-no-mundo-para-além-do-mundo, ou seja, para o ser-o-aí como nostridade.

De acordo com a questão ressaltada por Borges-Duarte, de que mesmo com todo o desenvolvimento de uma daseinsanálise Binswanger não conseguiu se desprender completamente do “paradigma cognitivista moderno” (2019: 44), completamos que esse psiquiatra mantém ainda um modo antropológico de pensar as mazelas humanas (cf. Feijoo, Acetta, Protasio, Costa e Silva, 2020). Por outro lado, ainda estamos de acordo com Borges-Duarte (2019) quando esta refere-se à nostridade como via de acesso ao si mesmo do *Dasein* e que, como afirmam Protasio, Feijoo, Silva, Costa e Acetta (2021), pelo amor, outras possibilidades de relação para além do eu mesmo aparecem. Concluímos que não podemos negar que a Daseinsanálise de Binswanger foi, para a psicoterapia, um equívoco produtivo.

Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo é Doutora em Psicologia. Professora associada no Programa de Pós-Graduação em Psicologia Social da UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Sócia fundadora benemérita, professora e supervisora do IFEN – Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro.

Myriam Moreira Protasio Psicóloga. Doutora em Filosofia. Sócia fundadora, professora e supervisora do IFEN – Instituto de Psicologia Fenomenológico-Existencial do Rio de Janeiro.

Referências

- AKAVIA, N. (2008). Writing “The Case of Ellen West”: Clinical Knowledge and Historical Representation. *Science in Context*, 21(1), 2008, p. 119-144. Recuperado de <https://doi.org/10.1017/S0269889707001585>
- BINSWANGER, L. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (4.^a ed.). Munchen/Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1964. (Original publicado em 1942)
- BINSWANGER, L. (1977a). El caso Ellen West: Estudio antropológico-clínico. In: May, R., Angel, E., & Ellenberger, H. (1977). *Existencia: nueva dimensión en Psiquiatria y Psicología*. Madrid: Gredos, 1977a, p. 288-434. (Original publicado em 1958)
- BINSWANGER, L. La locura como fenómeno biográfico y como enfermedad mental: El caso de Ilse. In: May, R., Angel, E., & Ellenberger, H. (1977). *Existencia: nueva dimensión en Psiquiatria y Psicología*. Madrid: Gredos, 1977b, p. 262- 287. (Original publicado em 1958)
- BORGES-DUARTE, I. A nostridade como “ai” do ser – O Dasein para Binswanger. In: A. M. L. C. Feijoo & M. B. M. F. Lessa (Orgs.) *Daseinsandlise hoje*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2019, p. 15-48.

- FEIJOO, A. M. L. C., ACETTA, M. F., PROTASIO, M. M., COSTA, P. V. R. & SILVA, V. P.. Uma análise crítica sobre o amor e Cuidado em Binswanger e Heidegger. In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, 20(4), 2020, p. 1170-1190. doi: 10.12957/epp.2020.56656
- HEIDEGGER, M. *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, 2001. (Original publicado em 1987)
- HEIDEGGER, M. *Ser y tiempo*. Madrid: Gredos, 2003. (Original publicado em 1927)
- KIERKEGAARD, S. *La enfermedad mortal*. Madrid: Editorial Trotta, 2008. (Original publicado em 1849)
- LOPARIC, Z. Binswanger, leitor de Heidegger: Um equívoco produtivo? In: *Natureza humana*, 4 (2), 2002, p. 383-413.
- LESTER, D. Ellen West's Suicide as a Case of Psychic Homicide. In: *Psychoanalytic Review*, 58(2), 1971, p. 251-263.
- MAY, R., ANGEL, E., & ELLENBERGER, H. *Existencia: nueva dimensión en Psiquiatria y Psicologia*. (S. Pacheco, Trad.). Madrid: Gredos, 1977. (Original publicado em 1958)
- PROTASIO, M. M., FEIJOO, A. M. L. C., SILVA, V. P., COSTA, P. V. R & ACETTA, M. F. A importância do amor na prática clínica de Binswanger. In: *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, 67(3), 2021, p. 201-215.
- ROGERS, C. (1977). Ellen West e a Solidão. In: C. Rogers. *A Pessoa Como Centro*. Editora da Universidade de São Paulo, 1977, n.p.

As condições sociais e culturais como extensão do *setting* analítico:

uma hipótese considerada à luz da psicanálise winnicotiana e da recente pandemia⁽¹⁾

Moisés Ferreira

1. Introdução: Da pandemia ao pensamento sobre a cultura

Partindo de uma interrogação da actual crise pandémica, pretende-se, com este texto, destacar a especificidade da abordagem de Donald W. Winnicott (1896-1971) à questão da cultura e explorar algumas das possibilidades aparentemente contidas nessa abordagem para repensar a ligação entre a intervenção psicoterapêutica e o contexto mais amplo relativo às condições sociais e culturais.

As circunstâncias determinadas pela pandemia desmascararam e acentuaram problemas sociais pré-existentes. Se antes da crise pandémica a persistência desses problemas legitimava já o diagnóstico de uma crise das

(1) Uma versão em língua inglesa do presente texto, intitulada “Social and cultural conditions as an extension of the analytical setting: an hypothesis considered in the light of winnicottian psychoanalysis and the recent pandemic”, foi apresentada, a 7 de Novembro de 2021, no IV International Winnicott Association Congress – “Winnicott’s Settings and Therapeutic Procedures”, organizado a partir da China (Pequim) e realizado (à distância, via *Zoom*) entre os dias 3 e 7 de Novembro de 2021.

Trabalho elaborado no âmbito do projecto de pós-doutoramento em Filosofia intitulado “Relacionalidade e Criação em Cassirer e Winnicott. Antropologia Filosófica e o Novo Paradigma em Psicanálise”, apoiado por bolsa de pós-doutoramento (SFRH/BPD/117006/2016) concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), financiada por fundos do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal e pelo Fundo Social Europeu através do POCH – Programa Operacional Capital Humano.

sociedades, a emergência da pandemia, conduzindo a um agravamento de tais condições, parece ter vindo comprovar o acerto desse diagnóstico.

Será talvez legítimo afirmar que a crise em causa, na diversidade de manifestações que assume e na gravidade que apresenta, não pode deixar de ser reflexo de um abalo dos fundamentos das próprias sociedades. Adequar-se-á, então, interpretá-la como indício de uma patologia da cultura, i. e., de uma perturbação do próprio sistema dos valores e actividades humanas que dão estrutura à vida social, fornecendo as bases e linhas de orientação para as relações entre indivíduos, grupos, comunidades, instituições ou países.

Neste panorama de crise, a influência que as dimensões social e cultural exercem sobre a organização da mente⁽²⁾, o desenvolvimento psicológico e a qualidade das relações interpessoais, constitui um problema central, que coloca um desafio à psicanálise e aos psicanalistas. Como pensar essa influência a partir de uma perspectiva psicanalítica?

Esta questão é particularmente pertinente no quadro do pensamento de Winnicott, que reúne algumas características que o tornam especialmente sensível e adequado ao tratamento dessa matéria. Com efeito, Winnicott, em (1) primeiro lugar, chamou a atenção para a importância crucial do ambiente relacional nos primórdios da vida do indivíduo, enquanto factor promotor da organização psicológica e do desenvolvimento emocional. Em (2) segundo lugar, propôs uma possibilidade de conceber a relação entre as condições sociopolíticas e a constituição de meios familiares favoráveis a um amadurecimento harmonioso. Finalmente, em (3) terceiro lugar, sustentou um entendimento singular da cultura, associando-a à sua teoria do amadurecimento psíquico e, ao mesmo tempo, entendendo-a como área distintivamente humana da experiência, na qual se decide a possibilidade de dar e revitalizar permanentemente um sentido para a existência. Estas características tornam patente o carácter ecológico do pensamento de Winnicott e da sua abordagem ao desenvolvimento psíquico, i. e., evidenciam a sua atenção à importância da interacção entre o indivíduo e o contexto em que se encontra inserido, destacando a forma como diversos factores ambientais contribuem para a estruturação da mente e do comportamento.

Para mostrar de que modo o pensamento psicanalítico winnicottiano pode ser aplicado com vista a uma leitura da crise das sociedades e da patologia da cultura, importa delimitar os principais contornos desse problema. Um (1) primeiro aspecto a destacar consiste na maneira pela qual o indivíduo, quer pela experiência que faz de estar exposto a um panorama marcado por

(2) Entende-se aqui o conceito de mente, num sentido lato, enquanto dimensão psíquica do ser humano, compreendendo as vertentes cognitiva, emocional, volitiva, etc., bem como a interacção entre as mesmas.

um espectro de incerteza constante em múltiplos domínios da sua existência, quer pela sua percepção e enfrentamento quotidiano de várias fontes possíveis de ameaça à sua forma de vida habitual, é afectado pelos sinais que percebe de instabilidade e perturbação social e cultural. Uma (2) segunda faceta relevante diz respeito ao posicionamento que o psicanalista winnicottiano pode assumir diante desse cenário de desestabilização da sociedade e da cultura.

Identificadas as vertentes mais significativas do problema, procurar-se-á de seguida explorar como podem elas ser conceptualizadas com e a partir da psicanálise de Winnicott.

2. Consequências da experiência subjectiva da crise das sociedades e da patologia da cultura

Para compreender, à luz do pensamento de Winnicott, as consequências da experiência subjectiva da instabilidade social e cultural, importa começar por fixar a atenção nalguns aspectos da teoria do amadurecimento psíquico e da teoria da cultura do autor.

No esquema das fases do amadurecimento que Winnicott propõe, sistematizado por Elsa Dias na obra *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott* (2012), assume particular relevância, para atender ao problema dos efeitos da experiência subjectiva da crise das sociedades e da patologia da cultura, o estádio da transicionalidade. Neste, com a emergência dos fenómenos e objectos transicionais, começa organizar-se a capacidade de a criança se inscrever numa “área intermediária” (Winnicott, 1953c[1951]/1975a: 15; 29), ou “terceira área” (Winnicott, 1967b/1975c: 142), da experiência, qualitativamente diferente do interior e do exterior, i. e., respectivamente, da “realidade psíquica interna, ou pessoal” (Winnicott, 1967b/1975c: 142), por um lado, e dos ‘factos’ do mundo ‘objectivo’, “o mundo real em que o indivíduo vive” (Winnicott, 1967b/1975c: 142), por outro. A esse terceiro campo experiencial, Winnicott atribui, precisamente, a designação de “espaço potencial” (Winnicott, 1967b/1975c: 139; 142; 1971q/1975d: 149), também chamado “espaço transicional” (Abram, 2007: 348).

Os fenómenos e objectos transicionais possuem um valor de símbolo (cf. Winnicott, 1953c[1951]/1975a: 19; 42; 1968i/1975b: 65; 1967b/1975c: 134-135; 136; 140; 141), na medida em que, na circunstância de a mãe não se encontrar imediatamente acessível, permitem à criança conservar um sentimento de ligação a ela e uma expectativa viva do seu retorno. Com o decorrer do desenvolvimento, a inscrição na transicionalidade passará a assumir novas formas, distintas dos fenómenos e objectos transicionais, com o aparecimento do brincar, e, mais tarde, com o envolvimento com a cultura e a criação cultural. Deste modo, pode dizer-se que a transicionalidade, para além de ser uma etapa do processo de amadurecimento, constitui uma conquista desenvolvimental fun-

damental. Efectivamente, da capacidade de inscrição no espaço transicional dependerá a possibilidade de o indivíduo, ao longo de todo o seu ciclo de vida, dar um sentido profundo às suas experiências e à sua existência.

Dias, no seu já referido estudo, reconhece claramente a importância deste domínio da transicionalidade e o papel crucial que desempenha. A este respeito, afirma a autora: “A ‘terceira área’ da experiência deverá, portanto, ser preservada em qualquer etapa do amadurecimento e em qualquer setor da vida – para que a realidade externa, nua e crua, tenha significado pessoal” (Dias, 2012: 223). Dito de outro modo, parece ser determinante que o indivíduo vá mantendo a sua ligação a essa dimensão da experiência, de modo a não ser como que ‘invadido’ e ‘assoberbado’ pelos factos brutos e imediatos, mas antes apropriando-se deles através de algum tipo de mediação significativa. Talvez seja lícito considerar que, no quadro do pensamento de Winnicott, nesta mediação significativa propiciada pela inscrição no espaço transicional está até, de certo modo, em causa a possibilidade de prolongar, reactivar, fortalecer ou mesmo reparar as memórias implícitas das experiências de cuidado suficientemente bom providenciado pela figura materna no início da vida.

A capacidade individual de inscrição no espaço potencial e a manutenção do seu dinamismo e vitalidade parecem, efectivamente, ser parte central do processo de constituição da capacidade para a experiência. Admitindo essa possibilidade, será também legítimo afirmar que, tal como acontece com essa mesma capacidade para a experiência (cf. Dias, 2012: 120), o envolvimento com a transicionalidade decorre da conjugação de dois factores fundamentais: a criatividade originária e o ambiente facilitador.

De acordo com Dias (2012: 282), a criatividade originária está ligada à “[...] capacidade de deixar-se atingir pelos acontecimentos e de continuar a se surpreender”. Podendo ser vista como a origem da espontaneidade, e situando-se na “raiz do si-mesmo verdadeiro” (Dias, 2012: 120), a criatividade originária requer, para poder vir a permear todo o amadurecimento, que nos primórdios da vida seja assegurada a preservação da “continuidade de ser” do bebé (Dias, 2012: 190), i. e., que se salvguarde a possibilidade de ele, durante um período de tempo suficiente, permanecer imerso na sua realidade subjectiva, segundo a sua “ilusão de onnipotência”, e sem a ‘intrusão’ da realidade externa (Dias, 2012: 190).

É precisamente esse papel de salvaguarda que o ambiente facilitador desempenha, sob a forma de cuidados suficientemente bons prestados à criança na fase inicial da existência por parte da mãe. A qualidade destes cuidados, assente na sua sintonia relativamente aos ritmos e às características únicas do bebé, no afecto com que são dispensados e na regularidade e previsibilidade que os caracteriza, configuram um ambiente fundamentalmente marcado pela confiabilidade (cf. Dias, 2012: 193). Contando com um ambiente com essas características, o bebé pode ir conservando a ilusão de que é ele mesmo

a criar aquilo que, afinal, e do ponto de vista do observador externo, é a mãe que lhe providencia para satisfazer as suas necessidades. Assim, e sem grandes perturbações, o bebé tem a possibilidade de se ir mantendo no seu mundo subjectivo, na sua área de ilusão de onnipotência, até amadurecer o suficiente para poder começar a sofrer um processo de desilusão, sem que isso seja por ele experimentado como algo catastrófico.

Tem-se, então, de um lado, a preservação da integridade da criatividade originária, por intermédio da manutenção do bebé no seu mundo subjectivo, com a conservação da sua ilusão de onnipotência durante um período de tempo adequado; do outro, os cuidados maternos suficientemente bons, traduzidos em confiabilidade ambiental. Ora, a base providenciada por estes dinamismos, na conjugação que entre eles se estabelece, será a condição de possibilidade da transicionalidade. Dito de outro modo, eles fornecem os elementos que tornam viável a existência de fenómenos e objectos transicionais, caracterizados pelo seu carácter simbólico. Tendo interiorizado um sentido de autoria da realidade e um sentido de confiabilidade ambiental, a criança pode, pois, com a emergência da transicionalidade, inscrever-se numa dimensão que lhe permite rearticular essas duas marcas primordiais da sua experiência, sob a forma de fenómenos e objectos transicionais. Por meio destes, que, como acima se observou, se tornam símbolo da mãe e dos cuidados maternos, a criança é capaz de transformar uma ausência temporária da mãe noutra coisa, que envolve, de algum modo, um sentido de segurança quanto à sua chegada iminente.

Com o decorrer do desenvolvimento, como também se sublinhou já, a transicionalidade irá estender-se ao âmbito da cultura e da criação cultural (cf. Winnicott, 1953c[1951]/1975a: 15; 29; 30; 1967b/1975c: 137-138), nas suas múltiplas vertentes, e continuará a ser para o indivíduo, ao longo de toda a vida, fonte de constituição de possibilidades de sentido para a experiência.

Contudo, para que a nível individual seja possível continuar a manter esse enraizamento na transicionalidade, parece necessário que o domínio da cultura, em si mesmo, enquanto sistema partilhado de constituição e exercício de valores e de organização e expressão de múltiplos modos de experimentar e de dar sentido à realidade, permaneça como lugar possível de exercício da criatividade originária e se mantenha sensível a toda a variedade e riqueza da experiência humana. Se perde essa capacidade, tornando-se, e. g., demasiado caótica, ameaçadora ou homogeneizada, parece lícito considerar que a cultura corre o risco de deixar de ser veículo do espaço potencial, para passar a ser o seu inverso, i. e., um obstáculo à experiência da transicionalidade. Um tal quadro reflecte a irrupção de uma patologia da cultura, em que a cultura, perdendo a sua vitalidade e equilíbrio, entra em declínio.

O retrato aqui esboçado é esquemático e a realidade é, evidentemente, mais complexa. Porém, mantém-se a tese de que quando a cultura sofre uma

perturbação nos moldes aqui assinalados, dificilmente pode continuar a ser órgão de inscrição no espaço potencial.

A actual crise das sociedades parece ser exactamente o sintoma de uma patologia da cultura. Nesta situação, pelo menos em algumas das suas vertentes, a cultura corre o risco de passar a ser para o indivíduo, de uma maneira mais ou menos inadvertida, um factor de indução de uma percepção de caos iminente, de exposição permanente a diversos tipos de ameaças, ou ainda de contínua repetição e replicação das mesmas formas. Tende, assim, a deixar de ser um lugar capaz de proporcionar quer um meio de possível “amortecimento”, ou “defesa”, face ao constante risco de manifestação da dimensão mais imprevisível e incontrolável da natureza, quer a manutenção de uma experiência mediada de abertura à totalidade da realidade, quer ainda a constituição de possibilidades de exercício do potencial criativo individual. Deixa, então, de evocar e ter as qualidades de um ambiente facilitador, para se converter em algo com contornos semelhantes a um ambiente intrusivo ou persecutório.

Nessa condição de declínio, ou patologia, e atendendo aos termos da teoria winnicottiana do amadurecimento, talvez também se possa dizer que a cultura não suporta, ou, no limite, inibe, as tarefas do amadurecimento, associadas a distintos períodos e etapas, inclusivamente as tarefas dos estádios primitivos – integração no tempo (temporalização), integração no espaço (especialização), alojamento da psique no corpo (personalização) e constituição do si-mesmo primário (cf. Dias, 2008: 34) –, que, como Dias salienta, nunca são, ao longo de todo o ciclo vital, conquistas asseguradas e irrevogáveis (cf. Dias, 2008: 34; Dias, 2012: 98; Winnicott, 1988/1990: 103 *apud* Dias, 2012: 99).

E o que acaba de ser dito é tanto mais verosímil, no quadro da psicanálise de Winnicott, quanto o processo de amadurecimento, tal como o autor o caracteriza, é marcado pela não linearidade, como Dias realça:

Primeiro, porque, na vida, os vários estágios, com suas respectivas tarefas, se superpõem [*sic*] parcialmente; segundo, porque, na concepção winnicottiana, amadurecimento não é sinónimo de progresso: amadurecer inclui a possibilidade de regredir a cada vez que a vida exige descanso, em momentos de sobrecarga e tensão, ou para retomar pontos perdidos. Isto se deve ao fato de que nenhuma conquista fornece título de garantia: tendo sido alcançada, pode ser perdida, outra vez alcançada e perdida de novo. Por isso, em uma pessoa de qualquer idade, pode-se encontrar todos os tipos de necessidades, das mais primitivas às mais tardias. (Dias, 2012: 98)

Segundo a leitura aqui proposta, uma cultura marcada assim pela patologia acabará por ser, ela mesma, indutora de patologia nos indivíduos, podendo, no extremo, conduzir à perda da espontaneidade, da capacidade de descansar e da esperança, que são, como Dias (cf. 2008: 38) observa, condições associadas

ao surgimento da psicose no bebé, mas que podem ser desencadeadas em qualquer ponto do ciclo vital.

Admitindo a plausibilidade desta leitura, ficam mais reduzidas ou debilitadas as possibilidades de o indivíduo se inscrever no espaço potencial por via do envolvimento com a cultura, e, conseqüentemente, de, através dessa dimensão, ir revitalizando e mantendo o dinamismo do sentido que dá à sua experiência da realidade. Nestas circunstâncias, ele vê-se, ao invés, cada vez mais exposto, por acção da cultura (no seu estado de patologia, ou declínio), à “realidade externa”, ao imediatismo do “dado”, aos factos em bruto. Assim, a sua experiência de si, dos outros e do mundo tenderá a desqualificar-se e a desorganizar-se.

O que está aqui em causa é, enfim, a proposta de que, no quadro do pensamento winnicottiano, se justifica supor que a patologia da cultura é também uma fonte possível de desencadeamento ou reforço da perturbação psicológica. Quando a cultura vai deixando de apresentar (pelo menos algumas das) características de um ambiente facilitador e tem dificuldade em manter a sua condição como lugar de exercício e expansão da criatividade originária, a qualidade e riqueza da experiência da realidade por parte dos indivíduos tende a diminuir, ao ponto de se poder dizer que também ela começa a correr o risco de ser tornar, de algum modo, “perturbada”.

3. O psicanalista diante da crise das sociedades e da patologia da cultura

Confrontado com a situação de crise das sociedades e patologia da cultura, como pode o psicanalista winnicottiano tomar posição? Em (1) primeiro lugar, salientando como as condições objectivas da vida em sociedade, nas suas diversas vertentes, se relacionam com o amadurecimento e a saúde mental individual. Nesta questão, o pensamento de Winnicott pode, e. g., ajudar a legitimar e reforçar a ideia de que nem só às famílias deve ser atribuída a responsabilidade de proporcionar um ambiente facilitador do processo maturacional, mas também, em certa medida, à sociedade, à cultura e às instituições (e não somente instituições especializadas, como escolas, colégios, lares de acolhimento, etc., mas todas as outras, na medida em que são sempre, de maneiras diversificadas, lugares potenciais de cultivo, florescimento, exercício e dinamização da criatividade originária).

Desde logo, sociedade, cultura e instituições têm, de forma indirecta, um papel a desempenhar na criação de um ambiente facilitador do processo maturacional porque influem, a montante, na capacidade de as famílias providenciarem essas condições e disporem dos recursos materiais e imateriais indispensáveis para tal. Depois, devem também, de uma maneira directa, assumir tal papel, não só pela razão de que as famílias, por um conjunto diver-

sificado de causas, podem ver-se impedidas ou não ter de todo a possibilidade de assumir efectivamente essa responsabilidade, necessitando, nesse caso, que a sua actuação seja de algum modo complementada ou substituída por vias distintas, mas também pelo facto de o amadurecimento pleno do indivíduo requerer a interacção continuada com os âmbitos social e cultural mais alargados, os quais, para conseguirem, a seu modo, catalisar e impulsionar o processo de amadurecimento, provavelmente necessitam de incorporar algum tipo de preocupação explícita com essa matéria e de organizar-se no sentido de acomodá-la da melhor maneira possível.

Em (2) segundo lugar, o psicanalista winnicottiano, ao contribuir para o reconhecimento da importância de a sociedade, a cultura e as instituições se ocuparem do favorecimento do processo maturacional e da saúde mental do indivíduo, está também, necessariamente, a assumir, de modo implícito, o facto de as mesmas, ao chamarem a si essa tarefa, poderem beneficiar, ainda que de modo indirecto, o próprio trabalho analítico e o desenvolvimento, integração e mudança psicológicos que ele visa catalisar. A existência de condições macro-sistémicas favoráveis ao processo maturacional, permitindo aos indivíduos não ficarem radicalmente expostos às vicissitudes da existência e ao carácter potencialmente imprevisível e incontrolável da realidade, é, com efeito, passível de ser encarada como uma espécie de dimensão complementar, de carácter mais abrangente, do ambiente facilitador que em contexto terapêutico é providenciado com vista ao desbloqueamento do amadurecimento.

Estas considerações sublinham a ligação dos âmbitos social e cultural às questões do amadurecimento e da saúde mental dos indivíduos, e, na sequência disso, também apontam para a necessidade de envolver activamente a sociedade, a cultura e as instituições nessas matérias. Este ponto de vista pode ser reforçado se, a nível teórico, for dado algum suporte adicional à hipótese de a sociedade e a cultura serem, nalguma medida, concebidas como uma extensão do *setting* analítico. De facto, tal como o *setting* analítico, a sociedade e a cultura podem, à luz do que foi dito, cumprir, ainda que por outras vias, uma função de incrementação da percepção de confiabilidade ambiental, em todas as etapas do ciclo vital.

4. Conclusão: Reposicionar a questão da saúde mental no centro da construção e do desenvolvimento das sociedades

A plena legitimação da hipótese de a sociedade e a cultura poderem ser, de uma maneira mais sistemática, interpretadas, a partir do pensamento winnicottiano, como uma extensão do *setting* analítico, teria, aparentemente, algumas vantagens associadas, de ordem teórica e prática.

De um ponto de vista teórico, esse passo constituiria um avanço significativo para o entendimento de cultura sustentado por Winnicott, enquanto dimensão peculiar na qual se vão constituindo e ampliando possibilidades de doação de um sentido pessoalmente significativo à experiência de si, dos outros e do mundo. De um ponto de vista prático, isso ofereceria um argumento cientificamente fundamentado em favor da responsabilização das instituições políticas, económicas, sociais, etc., relativamente às questões do amadurecimento e da saúde mental, contribuindo assim para mantê-las no centro da sua acção, como matérias prioritárias, sem deixarem de reconhecer toda a complexidade que assumem e o facto de resultarem da interacção entre múltiplas dimensões da realidade.

Moisés Ferreira é Licenciado em Psicologia (2005), mestre em Criações Literárias Contemporâneas (2008) e doutor em Filosofia (2014) pela Universidade de Évora; membro do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura (Universidade da Beira Interior; Universidade de Évora); bolsheiro de pós-doutoramento em Filosofia da Fundação para a Ciência e a Tecnologia; ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-5611-3547>; E-mail: mdsgferreira@gmail.com.

Referências bibliográficas

- ABRAM, Jan. Transitional Phenomena. In: ABRAM, Jan. *The Language of Winnicott. A Dictionary of Winnicott's Use of Words* (2nd ed.). London: Karnac, 2007, p. 337-354.
- DIAS, Elsa. A teoria winnicottiana do amadurecimento como guia da prática clínica. *Natureza Humana*, São Paulo, v. 10, n. 1, 2008, p. 29-46. [Disponível online: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/nh/v10n1/v10n1a02.pdf>]
- DIAS, Elsa. *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott* (2.^a ed.). S. Paulo: DWW Editorial, 2012.
- WINNICOTT, Donald W. Objectos Transicionais e Fenómenos Transicionais. In: WINNICOTT, Donald W. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975a, p. 13-44. (Bibliografia Hjulmand: 1953c[1951])
- WINNICOTT, Donald W. O Brincar: Uma Exposição Teórica. In: WINNICOTT, Donald W. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975b, p. 59-77. (Bibliografia Hjulmand: 1968i)
- WINNICOTT, Donald W. A Localização da Experiência Cultural. In: WINNICOTT, Donald W. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975c, p. 133-143. (Bibliografia Hjulmand: 1967b)
- WINNICOTT, Donald W., O Lugar em que Vivemos. In: WINNICOTT, Donald W. *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1975d, p. 145-152 (Bibliografia Hjulmand: 1971q)

Sobre o “pôr-se-em-obra” na clínica Daseinsanalítica

Danielle Pisani de Freitas

Venho por meio deste texto aproximar uma questão antiga, mas que ainda me inquieta e inspira: de quais modos o fazer artístico, compreendido fenomenologicamente, aproxima-se do fazer da Daseinsanalyse clínica? Escolho este recorte para o propósito desta homenagem, pois o meu encontro com esta pergunta se enriqueceu muito a partir do que pude aprender com Irene Borges-Duarte através do acesso formal aos conteúdos de seu pensamento filosófico – aulas, palestras e leitura de seus textos – e das conversas informais que tivemos ao longo dos últimos anos. Na prática, tanto o processo de criação artística quanto o terapêutico envolvem um movimento de procura pela verdade daquilo que pede voz e que, ao ser dito, revela e constitui – contínua e respectivamente – a história e o enredo de um existir singular, o mundo do artista e o mundo do paciente, a obra de arte e a terapia. Segundo Heidegger, no texto “A origem da obra de arte”, a “[...] arte é o pôr-se-em-obra da verdade [...]. Quando a verdade se põe em obra na obra, aparece” (Heidegger, 2012b: 88). A arte deixa a verdade brotar e aparecer compartilhada. Penso que no encontro terapêutico também se cultiva um terreno fértil para o brotar da verdade. É a verdade do existir histórico do paciente que, na parceria com o terapeuta, põe-se em obra, procurando um meio propício para revelar-se. Segundo João Augusto Pompéia, o fazer da Daseinsanalyse se caracteriza como “[...] procura, via poiesis, pela verdade que liberta” o paciente “[...] para a dedicação ao sentido” do seu existir histórico (Pompéia, 2004: 169).

Aproximar, numa postura fenomenológica-hermenêutica, o movimento de contemplação e criação artística pode nos trazer *insights* acerca da clínica

Daseinsanalítica? As obras de arte, sejam elas plásticas, musicais, cênicas ou literárias, têm o poder de falar conosco quando as contemplamos. Falam de um lugar que nos é muito familiar, muito íntimo, muito pessoal e, ao mesmo tempo, alcançam muita gente, falam a todos aqueles que, em sua presença, são cúmplices de uma verdade propriamente humana. A arte não estabelece uma correspondência direta com a realidade de fato, mas como criação humana é pura linguagem, abala nossa morada e efetivamente nos toca e nos transforma. Podemos ser intensamente mobilizados afetivamente no encontro com uma obra sem necessariamente conseguirmos traduzir seu dito em palavras. A arte pode nos falar antes mesmo de entendermos o que ela diz. Para serem compreendidas naquilo que elas mesmas mostram, as obras de arte exigem uma parceria com o espectador: uma abertura silenciosa que se dispõe a escutar, um debruçar-se que se demora atento e sereno, aguardando o dito se revelar e nos surpreender. Mesmo quando se revela, a arte não esgota suas possibilidades de dizer; traz consigo um âmbito de velado, um espaço de mistério.

A criação artística parece brotar de uma inquietação que reconhece o caráter misterioso daquilo que se faz necessário dizer, mas que, de início, não se mostra. Tal dizer só se revela quando, no movimento mesmo de criação, deixamos que ele de fato apareça, confirmado na intimidade de quem vê verdade naquilo que é criado. É através do próprio movimento de pôr-se-em-obra da verdade que ela pode aparecer na obra. “O pôr-se-em-obra da verdade – essência da arte – é, então, um deixar que o descobrir-se do ser se fixe na obra, seu lugar de acolhimento e repouso, lugar que ela própria no seu ser criada já traz consigo” (Borges-Duarte, 2014: 178).

Aquele que cria deve, então, encontrar uma disponibilidade de escuta que não se oriente por compreensões prévias, mas que esteja aberta e silente para que soe o apelo do novo e se deixe aparecer na obra aquilo que nela havia para ser descoberto. O artista só desvenda o que havia de ser dito *a posteriori*, no gesto mesmo da criação, seja ela pintura, escultura, música, dança, dramaturgia ou palavra. Quando o gesto criador acontece, o artista, como num salto, inaugura e configura na linguagem aquilo que antes não existia, mas que já pedia voz.

Reconhecer o modo como o pôr-se-em-obra da verdade acontece na arte poderia nos inspirar para o pôr-se em obra da verdade que acontece no encontro terapêutico? Na clínica Daseinsanalítica, tudo aquilo que ao paciente pede voz vale ser dito. O modo de dizer depende tanto do conteúdo do que pede voz quanto do que ao paciente se mostra como a linguagem mais propícia para alcançar aquele dizer necessário. O dito na clínica, assim como na arte, pode se realizar tanto por meio de palavras quanto por gestos ou obras. Toda linguagem que tiver a possibilidade de libertar verdades significativas ao existir do paciente cabe na conversa que se versa no encontro terapêutico. O modo como

compreendemos aquilo que é dito pelo paciente também em muito se assemelha ao modo como compreendemos o que é dito na arte. É exigida ao terapeuta uma postura serena e aberta, que se debruça e aguarda que apareça o sentido próprio daquilo que se mostra, enquanto o paciente nos conta de seu mundo. Ao narrar a sua história em terapia, o paciente tem a possibilidade de contemplá-la, junto a seu terapeuta, numa distância que permite que ela se revele, numa proximidade similar àquela que experimentamos quando nos surpreendemos com o dito por uma obra. Ainda assim, não há interpretação que esgote as possibilidades de cada uma dessas histórias fazerem sentido –, dependem do modo como soam e são acolhidas, dependem do momento e do contexto em que são contempladas. Também guardam um espaço de mistério as falas, os gestos e as obras que brotam durante o encontro terapêutico.

Tanto aquilo que falamos ou criamos quanto os fatos que participam da nossa história fazem sentido no contraste com aquilo que se mostra como possível, a cada vez, no curso do nosso existir histórico. Como *Dasein*, segundo Heidegger, somos seres-aí, abertura compreensiva, afinada e articulada como discurso, que acolhe, de certo modo, tudo aquilo que vem ao seu encontro. Realizamos-nos sendo-aí-no-mundo-com-os-outros, num movimento ao mesmo tempo livre e obrigatório de fazer mundo junto aos nossos pares, constituindo-nos como história em curso, única e incompleta até o fim. Então, como seria o modo propício de compreender os enredos singulares dos nossos pacientes, de acompanhar e colaborar para clarear o movimento de alguém fazendo mundo, vindo-a-ser si mesmo ao contar a sua própria história em curso? O método fenomenológico, segundo Martin Heidegger no parágrafo 7 de *Ser e tempo*, é um modo de investigação cujo caminho é ditado pelas necessidades daquilo a ser investigado. É a “coisa” que dita o modo de acesso a ela, o seu modo propício de ser posta em claro, de aparecer e de mostrar-se a cada vez em si mesma. Fenômeno é “[...] o-que-se-mostra-em-si-mesmo, o manifesto... Ora, o ente pode se mostrar, a partir de si mesmo, de diversos modos, cada vez segundo o modo-de-acesso a ele” (Heidegger, 2012c: 103). Como psicóloga clínica, é o sentido da história em construção de cada paciente que está no horizonte da investigação que se realiza em parceria a cada encontro terapêutico. São estas histórias singulares que estão em questão e que determinam os seus modos próprios de aparecerem fazendo sentido, sendo compreendidas e articuladas a cada vez, numa linguagem compartilhada entre paciente e terapeuta.

Como, entretanto, podemos escutar o modo próprio de cada história se revelar em movimento? Como compreender de modo fiel e interpretar com rigor fenomenológico o movimento de alguém que, sendo *Dasein*, existe sempre em aberto, buscando, enquanto existe, constituir-se vindo-a-ser si mesmo? Compreender e interpretar são exercícios que, no processo terapêutico, aconte-

cem no encontro, na conversa que se versa entre terapeuta e paciente. A disponibilidade para dizer e escutar o que pede voz não se abre enquanto nos amarramos a teorias ou nos orientamos por técnicas comprometidas com demandas de eficiência. Não podemos ter acesso ao modo próprio de a história de cada paciente se mostrar senão assumindo nossa total prévia ignorância a respeito e, sinceramente, perguntando. “A pergunta, enquanto pensamento suspenso de um eco buscado – ‘piedade do pensar’ [...] – é a única possibilidade de dar voz ao silêncio de um pensar que atende e escuta, que aguarda, abstando-se de construir soberbos edifícios especulativos” (Borges-Duarte, 2014: 155).

Toda e qualquer interpretação na clínica que não parta da pergunta que *dá voz ao silêncio de um pensar que atende e escuta e aguarda* corre o risco de ser equivocada e violar o sentido próprio que sustenta o dito, a história e o mundo do paciente. A Daseinsanalyse clínica, assim como um dizer poético ou artístico, inicia-se no gesto mesmo da pergunta por aquilo que pede voz e que, ao ser escutado, revela o seu modo próprio de ser dito e interpretado por aquele que fala.

Mas como nos tornamos disponíveis, abertos e sensíveis para escutar e interpretar aquilo que nos pede voz a cada vez? “É indispensável perdermos o hábito de só ouvir o que já compreendemos” (Heidegger, 2012a: 122). Como silenciar os barulhos cotidianos que nos ensurdecem para aquilo que nos vem ao encontro de modo único e nos toca pessoalmente – não de modo genérico, como “todo mundo” escuta em senso comum? Poetas, artistas e pensadores parecem ter ouvidos apurados para escutarem a afinação que abraça os contextos da vida, o olhar mais atento às nuances dos acontecimentos e das cenas expressivas que deles brota. Seriam estes ofícios vocação de pessoas sensíveis ao apelo do mundo, mais vulneráveis aos seus abalos, menos protegidas por escudos teóricos ou ilusões de ordem e estabilidade? Talvez poetas, artistas e pensadores tenham encontrado o vigor do seu ofício justamente na assumpção inevitável da sua fragilidade, da pobreza, da ignorância e incompletude do seu existir propriamente humano. Podemos considerar a fenomenologia hermenêutica um ofício exigente de uma disponibilidade afetiva e compreensiva análoga àquela que articula com maestria os dizeres no pensar, no poetar e no fazer artístico? Mas como isso seria possível – uma vez que pacientes e terapeutas não necessariamente são poetas, artistas ou pensadores? Podemos considerar o exercício da clínica como uma arte, um pôr-se-em-obra da verdade que se realiza na relação entre humildes humanos, terapeuta e paciente?

Maíra Clini (2018), em *Contemplações fenomenológicas entre arte e clínica*, traz preciosas reflexões sobre a relevância das contribuições de Heidegger acerca da arte para inspirar a presença fenomenológico-hermenêutica na relação terapeuta-paciente. Em suas reflexões sobre a clínica, ela aborda

a importância da analítica do *Dasein* em *Ser e tempo*, mas também procura e encontra inspiração no pensamento heideggeriano pós-*viragem*, na compreensão fenomenológica de um *outro pensar*, silente, sereno e poético. A partir de uma leitura do texto de Heidegger “A origem da obra de arte”, a autora reconhece que, assim como a obra de arte, a relação terapêutica “[...] sustentada pela presença do terapeuta e pela disponibilidade do paciente, pode abrir um espaço, também privilegiado, para que a verdade se ponha em obra, ou melhor, em curso” (Clini, 2018: 205). Assentindo com a autora, pergunto-me se poderíamos considerar o encontro clínico uma arte de execução interpretada no diálogo, como um improvisado que se realiza em parceria. Uma obra de arte onde, quando a verdade do existir do paciente se põe-em-obra na conversa que versa com seu terapeuta, ela (verdade) teria a possibilidade de aparecer compartilhada na linguagem, libertando, via *poiesis*, o sentido que revela e sustenta seu existir.

“Poeticamente o homem habita” – diz Heidegger (2002: 165) citando Hölderlin. *Poiesis*, em grego, significa fazer. Os homens habitam fazendo, construindo poeticamente sua própria morada. Dizer que construímos poeticamente nossa morada explicita a tarefa de *Dasein* de realizar-se como enredo em construção. O mundo que somos e onde habitamos se configura numa *Gestalt* a partir do modo como, a cada vez, compreendemos afetivamente o que vem ao nosso encontro, fecundando o presente e se integrando à nossa história, num movimento constante de articulação hermenêutica que nos constitui até o fim. “*Ge-stell* é um modo de *ἀλήθεια*: uma maneira do pôr-se-em-obra que é o deixar-ser poético” (Borges-Duarte, 2014: 178, grifo do autor). A arte do encontro terapêutico pode ser compreendida como um pôr-se-em-obra que se realiza em parceria, num “deixar-ser poético” que procura pela verdade como *ἀλήθεια*, que liberta o paciente para escutar a atual composição hermenêutica do seu próprio enredo em movimento e orientar-se por ela. A procura que se faz neste “deixar-ser poético” é avessa ao uso de métodos previamente determinados e não se sustenta amparada a teorias explicativas. Acontece numa disposição despreziosa para a conversa, que acolhe aquilo que, livremente, vem à tona ao paciente e se dá a pensar na parceria do encontro terapêutico.

É nesse exercício fático da fala que pode dar-se a descoberta do que há de ser dito, do que há de pensar-se. A conversa que nós somos – como diz Hölderlin, lido e explicitado exhaustivamente – vem à tona no passeio, pelos caminhos do campo do pensamento [...]. (Borges-Duarte, 2021: 19).

Quando acontece de a verdade ser posta-em-obra poeticamente na conversa que se versa na terapia, verdades inaugurais e libertadoras para o paciente podem brotar de forma simples e imediata, numa *Gestalt* que surpreende no instante mesmo em que aparecem. Mas como pensar fenomenologi-

camente esta arte se não adentrarmos no campo mesmo onde o encontro de paciente e terapeuta se dá?

Tornam-se pacientes aqueles que de algum modo sofrem ao trilhar os caminhos que se impõem à própria história, padecem pessoalmente com as restrições imbricadas na própria existência, com o modo como aquilo que vem ao encontro os encontra, os toca e os abala. Sofrem a necessidade de serem-si-mesmos – desta vez e a cada vez. Será que o sofrer propriamente humano, ao abalar a estabilidade cotidiana do sofredor, também aguça sua sensibilidade para escutar aquilo que lhe pede voz? Estariam, aqueles que sofrem, assim como os poetas, artistas e pensadores, mais disponíveis para se apropriarem da sua vulnerável condição humana e empunharem suas histórias singulares e incompletas? Hannah Arendt (1991: 182) diz:

[...] a fonte da obra de arte é o pensar [...] que transforma a dor muda e inarticulada em coisas do mundo humano [...] a obra de arte inverte o curso da natureza: das cinzas irrompe a chama [...]. O pensamento torna-se presença tangível das coisas.

Mesmo tendo a possibilidade de pensar, nem sempre somos capazes de, pensando, escutar e dar voz à dor que se impõe, acolhendo-a como parte da própria história, transformando-a em palavras gestos ou obras – “coisas do mundo humano”. O mesmo sofrimento capaz de motivar alguém a transformar a dor muda e inarticulada em obras de arte pode, no entanto, restringir a liberdade daquele cujo existir se estreita e define enquanto sofre. Recebemos em nossos consultórios pessoas que sofrem e com frequência se sentem reféns deste sofrimento. Dizem estar abaladas, cansadas de sofrer, desnorteadas na procura pelo sentido de um próximo passo em meio ao mundo inóspito em que se encontram. Sofrendo assim, é perfeitamente compreensível que se sintam desesperadas, na procura aflita por um modo rápido e eficiente de aliviar a própria dor. Em meio à violência e ameaça de um incêndio involuntário, não se valoriza o poder de transformação do fogo, não se estima o valor possível de suas cinzas.

Quando me deparo com pessoas sofrendo assim, de modo desesperado, surdo e estéril, sempre que possível valho-me da lembrança de que, como humanos, existimos em contínuo movimento de vir-a-ser um enredo em construção, incompleto até a morte. Nas palavras de Mia Couto (2013: 29), a “[...] história de um homem é sempre mal contada. Porque a pessoa é, em todo tempo, ainda nascente [...]”. Existimos como nascentes, até mesmo em momentos de desespero, quando não parece haver saída capaz de ultrapassar o sofrimento vivido. Ultrapassar o sofrimento parece-me ser diferente de eliminá-lo. Ultrapassamos o sofrimento escutando o que ele nos diz? Como terapeuta, ancorome na possibilidade de o sofrer humano poder se transformar num terreno fértil onde certezas impessoais do horizonte cotidiano são abaladas e nos aba-

lam, mas podem, através de suas rachaduras, dar lugar àquilo que nos é pessoal e próprio. O sofrer é de quem sofre, não é de mais ninguém. Fala àquele que o sente de maneira íntima e única. Quando o sofrimento fala e o sofredor escuta, o sofrer pode continuar presente, mas já não o submete da mesma forma. A fala do sofrimento parece guardar um vigor poético capaz de integrá-lo harmonicamente na história de onde brotou, inclusive oferecendo àquele que sofre abrigo numa morada propriamente humana.

Para chegar ainda mais perto do fenômeno que estou tentando descrever, trago aqui alguns trechos de sessões de um caso que apresentei num congresso em Natal, ocasião que propiciou uma das primeiras conversas que tive o prazer de ter com Irene Borges-Duarte.

Certa vez, recebi, em meu consultório, o pai de uma menina de 5 anos de idade que sofria angustiado com o fato de a esposa, mãe da sua única filha, estar “entre a vida e a morte”. Médico de formação, compreendia tecnicamente que aquele quadro agudo de disfunção hepática anunciava a enorme probabilidade de falecimento da sua esposa nos próximos dias, caso não fosse encontrado um fígado compatível para transplante. Aquele homem me disse com convicção que, muito provavelmente, perderia sua esposa nos próximos dias. Tinha marcado aquela conversa comigo pois gostaria de ter orientações sobre como preparar a pequena filha para a morte da sua mãe.

A clareza e a lucidez com que descrevia objetivamente seu propósito e o quadro crítico de saúde da esposa ofuscava a dor e o drama da tragédia que vivia e que estava por vir. Tecnicamente, não me foram poupados detalhes sobre o modo como o corpo da sua amada estava abruptamente entrando em falência. Afetivamente, neste primeiro contato, manteve-se assustadoramente firme e estruturado. Não demonstrava desespero, apenas um rastro de preocupação permeava sua fala enquanto perguntava sobre como proceder com a filha. O que dizer para ela? Como contar sobre o quadro da mãe? Como prepará-la para a morte que estava por vir? Levaria a filha ao velório e ao enterro? Deixaria a filha tocar no corpo gelado? Como uma criança de 5 anos compreende a morte? E depois? Como criar uma criança sem a presença da mãe?

Fiquei, inevitavelmente, tocada com toda aquela história: um homem prestes a perder a companhia da pessoa com quem construiu sua vida amorosa desde os tempos de adolescência; uma criança tão pequena prestes a perder definitivamente a mãe. A morte se anunciando como uma realidade precocemente imposta na história daquela menina. Lembrei-me do poema “Para sempre”, de Drummond, no qual ele diz que, se fosse rei do mundo, baixaria uma lei proibindo mães de morrer. A dramaticidade inerente àquele enredo me provocou imediata compaixão; supor a dor e o sofrimento agudo de pai e filha foi minha primeira reação, involuntária e anterior a qualquer reflexão. Ao mesmo tempo, tinha claro que não era esta resposta que aquele pai vinha buscar quando deci-

diu me procurar como terapeuta. Tal sentimento de pesar solidário e alguma compreensão *a priori* da aguda dor inevitável de uma situação como esta eram, provavelmente, unânimes para todas as pessoas que ficavam sabendo do que estava acontecendo. Não procurava consolo nem falsa esperança. Talvez esperasse encontrar nas minhas palavras apenas a convicção e a justificativa teórica do modo correto de conversar com sua filha – a melhor linguagem para falar sobre morte para uma criança de 5 anos. Tinha me procurado como especialista capaz de orientá-lo sobre a melhor maneira de agir perante o que estava por vir, como um bom pai que ama sua filha e não quer errar.

Difícil não sucumbir à tentação de assumir tais demandas procurando provê-lo com respostas ponderadas, assertivas e bem justificadas teoricamente. Lembrei-me de algumas referências de psicologia do desenvolvimento, de psicologia do luto na infância, de livros infantis que abordam o tema da morte numa linguagem palatável e compreensível pelos pequenos. Aventurei algumas possíveis respostas, mas nenhum destes conhecimentos me pareciam caber como intervenção naquele momento. Qual seria a fala mais terapêutica num momento como este? Ao pensar nesta pergunta me vi em situação parecida com a dele. Ele queria descobrir o que era correto dizer para a filha, e eu, o que era correto dizer para ele. Percebi, em tempo, a armadilha que me colocava mais comprometida com a eficiência da minha intervenção e menos disponível para compreender as nuances afetivas daquela história singular, tal como estava sendo descrita para mim. Procurei desfocar minha atenção da demanda por eficiência, procurando alguma distância que me permitisse enxergar a amplitude e o movimento do cenário singular que se anunciava a partir do que ele dizia, o sentido que norteava e sustentava aquele enredo.

Posso dizer que a distância procurada neste momento se assemelha àquela que experimento quando contemplo uma obra de arte, uma poesia ou uma obra de literatura: uma distância que não garante o entendimento, mas que, com sorte, deixa aparecer aquilo que se esconde nas entrelinhas do dito e nos aproxima afetivamente do sentido dos fenômenos que na obra falam e nos surpreendem. É a linguagem poética – e não a explicativa – que nos dá acesso aos fenômenos propriamente humanos. Segundo Manoel de Barros (2010: 256), “Ao poeta faz bem desexplicar, tanto quanto escurecer acende os vaga-lumes”. Também ao terapeuta faz bem “desexplicar”, uma vez que somente a partir do vazio silencioso e escuro – livre de pressupostos – pode brotar, via *poiesis* e com vigor de verdade, num instante súbito, a voz afinada e singular de cada paciente dando à luz o seu dizer.

Enquanto deixava de procurar uma explicação para o que devia ser dito numa situação como esta e me dispunha a prestar atenção ao modo como aquele homem singular estava compondo o cenário de seu mundo, dei-me conta, quase como num susto, de que a possibilidade da morte da esposa apa-

recia na sua fala perdendo a natureza de possibilidade e ganhando textura de certeza. Todo o discurso procurava respostas para o futuro, e todo futuro carregava a morte da esposa como fato consumado. Mas a esposa ainda estava viva! Lembrei-me de uma de suas primeiras falas na sessão: “minha esposa está entre a vida e a morte”. O prognóstico médico a colocava *entre* a vida e a morte! Mas valia lembrar que ela ainda guardava este *entre* como condição compartilhada conosco, mortais. Conteí a ele isso que eu havia acabado de ver. Verdade quase óbvia, mas que liberou naquele homem a possibilidade de se emocionar. De repente, a intensidade e a relevância daquele enredo dramático inacabado apareceram eloquentes em seu rosto rubro e em seus olhos mareados. Como se a natureza efêmera de sua esposa escancarasse agora, sem dó, seu belo e angustiante movimento transitório rumo à possibilidade do fim.

Dali em diante, o drama que aparecia apenas em sua fatalidade e restrição genéricas ganhou a condição de enredo singular, ainda indeterminado em sua possibilidade de desfecho. A conversa fluiu. Contou-me sobre a longa história de relacionamento com a esposa, sobre o seu temperamento forte e encantador. Lembrou-se das conversas com ela durante a internação, de conversas anteriores à aguda doença nas quais ela descrevia como imaginava seu enterro, que queria ser cremada e ter suas cinzas espalhadas na terra. Contou sobre o temperamento da filha, sobre o quanto era ligada à mãe, sobre as rotinas de cuidados com a pequena anteriores à doença, sobre as repercussões das turbulências dos últimos dias de hospital na vida da menina, sobre os altos e baixos do humor de pai e filha, sobre as vontades e as resistências da filha em ir visitar a mãe no hospital, sobre o cansaço e a coragem de encarar os desafios de cada instante de mudança de prognóstico, sobre as idas e vindas da esperança. Lembrou-se do que já havia dito para a filha sobre o estado de saúde de sua mãe, relembrou os detalhes das conversas, das perguntas que ela fazia, das respostas pelas quais ela se interessava e aquelas que parecia ignorar, mudando de assunto. Conforme lembrava, aparecia com mais clareza, para ele e para mim, o modo como sua pequena estava sentindo e lidando com toda aquela instabilidade que se impunha.

Apareceu ali com nitidez um pai atento, disponível para perceber as necessidades da filha, sensível para procurar com cuidado o seu modo mais sincero, amoroso e apropriado de conversar com ela sobre o que precisasse ser dito. Achei oportuno compartilhar com ele tal impressão e encorajá-lo nesta difícil tarefa de, a cada vez, procurar seu melhor jeito de ser pai: escutando cada situação, cuidando do que pede cuidado, orientando, acolhendo sua filha e dizendo o que precisava ser dito. Ensaiei algumas possibilidades de fala sobre a morte, mas não senti mais a necessidade de já eleger ou decorar um texto específico antecipadamente.

Agora estava claro para ele que, ao menos por enquanto, o tempo de convívio com a esposa ainda estava disponível – tanto para se encontrar quanto para se despedir. Tinha muito a dizer! Pensou que seria bom conversar com a filha sobre a presença tão querida da mãe e sobre a possibilidade da despedida. Como poderia ser? Um carinho? Um desenho? Uma canção? Uma oração? Não tinha ainda uma resposta, mas estava certamente mais confiante de que saberia procurar.

Ao final da sessão, agradeceu dizendo que agora estava vendo “uma fres-tinha no muro por onde dava para olhar um mundo inteiro ainda vivo”. Disse que agora que tinha visto esta fresta, estava claro que ainda tinha muito a fazer antes de ela morrer! Queria aproveitar todo o instante da presença da esposa, lembrou-se de que, realmente, não sabia quanto tempo ela iria durar. Tinha pressa! Despedimo-nos sem nada combinado para o futuro. Ele disse que, quando achasse que seria o momento, voltaria a me procurar. Coloquei-me à disposição.

Saí desta sessão com a impressão de que a conversa tinha cumprido o seu curso necessário. A história era triste, mas tinha havido espaço para explicitar-se com vigor. Quando a dor encontra no dizer seu vigor, parece libertar-se de uma espécie de prisão solitária e devastadora para nascer como beleza trágica, ainda sofrida, mas agora eloquente e preta de significado. Como se apenas por meio da linguagem a dor encontrasse o seu lugar propriamente humano.

Depois de uma semana, recebi um telefonema daquele pai dizendo que o falecimento de sua esposa tinha realmente acontecido, e que gostaria que eu conhecesse a sua pequena filha, queria que ela tivesse um lugar para digerir a morte da mãe à sua maneira. Então, passei a receber semanalmente essa garota em meu consultório e, a cada sessão, renovava-se a certeza de ser único e singular o modo como ela sentia e lidava com as restrições que se impuseram em sua vida.

No início das sessões, o assunto “morte da mãe”, realidade crua precocemente imposta à sua pequena existência, nem era mencionado por ela. O que aparecia anunciando alguma forma de ausência materna era só uma brincadeira de esconde-esconde onde a “mãe” da família de bonecos em miniatura era sempre a eleita para se esconder. Todos os outros ficavam procurando “a mãe”, até que alguém a achava e a brincadeira começava de novo. Numa das vezes, “o pai” (boneco) não entrou na brincadeira: foi colocado por ela na sacada da casa, sentado no chão, olhando para fora. Depois de algum tempo, perguntei a ela o que estava acontecendo com aquele pai. Ela parou o que estava fazendo, olhou bem para o pai na sacada, guardou uns momentos de silêncio e disse: “Ele não vai querer brincar hoje... Ele está aí... está aí... olhando a distância do mundo...”. O pai ficou lá sentadinho até o fim do nosso tempo de sessão.

A pequena parecia compreender amorosamente aquela necessidade. Enquanto ele olhava a distância do mundo, as crianças foram colocadas por ela no tanque de areia e pareciam envolvidas brincando com um balde, uma pá e escorregando num escorregador.

Certa vez, pegou o xilofone e improvisou uma melodia. Olhou para mim com expressão de surpresa e disse: “Eu inventei uma música triste...”. Desde então, com frequência ela pedia para eu tocar com ela aquela música triste. Ela fazia a melodia e eu a acompanhava no violão. Ficávamos por um tempo envolvidas na tristeza e, depois, ela propunha outras brincadeiras. Montava no faz de conta parques de diversão, piqueniques com os amigos, jantares especiais feitos pelo pai, castelos de pingo no tanque de areia, viagens de barco com os avós pelo oceano. Parecia também envolvida com os momentos leves e alegres de seu cotidiano.

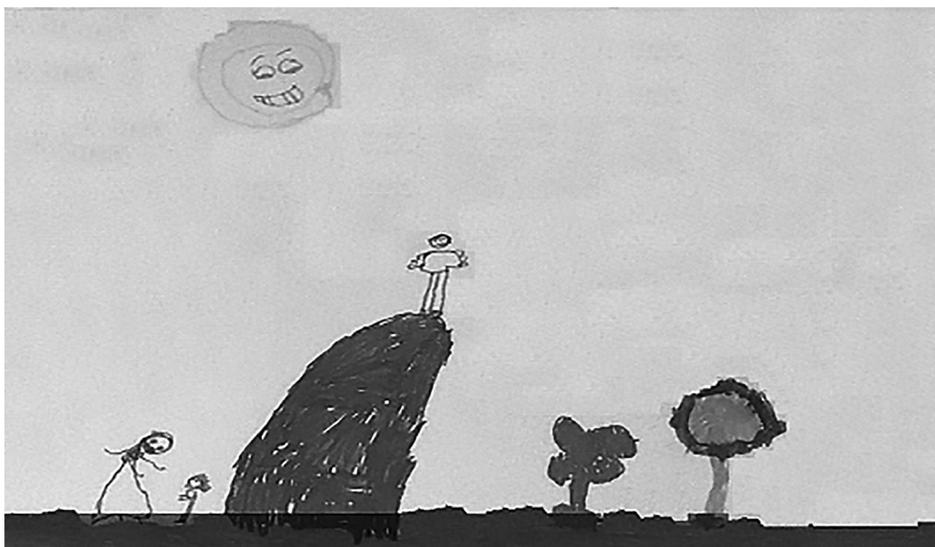
Noutro dia, estávamos nós duas tocando aquela “música triste” e olhando pela janela. O tempo parecia estar invernando e um vento forte balançava as folhas da copa de uma árvore lá na rua. Do nada, ela diminuiu o volume da música e me mostrou sussurrando: “Olha! O vento e a árvore estão dançando com a nossa música. A mamãe que está no céu também deve estar escutando... ela gostava de dançar comigo...”. Essa conversa aconteceu mais de seis meses após a morte de sua mãe. De um modo inesperado, a lembrança viva de sua mãe surgiu neste momento da sessão, pedindo voz e pela primeira vez podendo ser dita na minha presença. Demorou. O espaço da terapia se dispõe como abertura livre para que o paciente, frente a uma inquietação ainda obscura, deixe a verdade pôr-se-em-obra na obra, aguardando, sem pressa, sua aparição compartilhada. Não se pode controlar ou determinar o momento nem o modo como a verdade se revela na terapia. Como terapeutas, mantemo-nos atentos à possibilidade do pôr-se-em-obra da verdade, em algum momento inesperado e inusitado, deixar que ela (verdade) se revele.

Certo dia, a pequena resolveu brincar de equilibrar vários copos de plástico coloridos fazendo uma grande torre de base larga que ia afunilando até o topo, com um só copo. Chegava num ponto, tudo caía e a construção recomeçava. Numa das vezes, quando a torre estava alta e parecia bem equilibrada, resolveu trazer uns personagens em miniatura para morarem lá naquela construção. Assim, foi colocando, cuidadosamente, cada personagem num dos patamares, descrevendo-os da seguinte maneira: “Eu sou esta que está construindo a torre aqui embaixo... a minha amiga está comigo... o papai está lá no meio sentado olhando a gente... a vovó está subindo... a namorada do papai também está fazendo a torre... e a mamãe... [colocou a mãe no topo da torre e disse]... a mamãe está no andar mais alto... para cima do limite do que dá para construir...”. Nessa hora me pediu para tirar uma foto da torre com todos lá e quis fazer um desenho *“para nunca se esquecer dos perigos de construir torres”*.

Os últimos três andares eram perigosos. Nomeou-os como “o primeiro aviso, o segundo aviso e o terceiro aviso”. No topo, colocou um grande risco preto com um aviso enorme escrito NÃO. Dali “não podia passar porque a pessoa morria e ficava para sempre longe de todo mundo, só podia ficar perto da lua”.



Num outro dia, era uma manhã fria e nossas sessões aconteciam às 7h30m da manhã. Chegou dizendo que estava com sono e frio... que queria pegar o “fofinho”, nome que deu ao cobertor felpudo que eu tenho disponível no consultório. Deitou-se no pufe e ficou encolhida, todinha coberta, até a cabeça. Pediu para que eu adivinhasse onde estavam suas costas, seu braço, sua mão, sua cabeça, seus pés. Fui, então, tateando por cima da coberta e adivinhando como quem também esquentava e aconchega. Depois, disse que queria dormir um pouco. Eu disse que ela podia dormir e até sonhar e, se quisesse, podia ir me contando o que estava sonhando. Foi assim que começou nossa brincadeira naquele dia. Foram vários movimentos de entrar embaixo da coberta, fechar os olhos, “dormir”, “sonhar” – demorando um tempo em silêncio lá – e depois “acordar” para desenhar o “sonho” no papel. Lentamente, foi se configurando este desenho:



O primeiro sono trouxe o chão. Sem pressa, deslizando com capricho a caneta, deixou a terra bem firme. Voltou a fechar os olhos, “dormir” e “sonhar”. Do segundo sono nasceu uma árvore e uma flor. Encolheu-se embaixo da coberta e, quando voltou do terceiro sono, pacientemente, desenhou uma figura densa, alta e arredondada no cume, que chamou de pedra. Desta vez, demorou um pouco mais recolhida em seu sono. Ao acordar, desenhou o seu pai lá no alto da pedra, e ela própria, de braços estendidos conversando com a sua mãe que se curvava afetuosamente sobre ela e sorria de braços também estendidos para um abraço. Quando acabou, até suspirou aliviada dizendo que, finalmente, tinha conseguido desenhar direitinho o rosto de sua mãe! Disse que estava com saudades todo esse tempo, mas que “antes não conseguia lembrar”! Desenhando, resgatou do escuro e do silêncio a lembrança afetiva de sua mãe num gesto de cuidado, afeto e acolhimento para com ela. Quando a sessão acabou, pediu para levar o desenho para casa, dizendo: “Agora eu não vou mais esquecer! Vou sempre poder lembrar como é minha mãe *na verdade!*”

Encerro este texto deixando como inspiração para a clínica Daseinsanalítica a seguinte fala de Irene Borges-Duarte:

A linguagem, porque é a casa do ser, é também o Perigo. E, porque é o Perigo, nela brota a salvação: *o dizer que resgata do silêncio e do esquecimento o que há de ser dito*. Em todo o fazer humano, em todo o dar voz e palavra ao ser, está dada a máxima inquietude e aberta a via não andada da salvação: *recuperar recordando, e, assim, repetindo a origem, dar origem a outras possibilidades de ser*. (Borges-Duarte, 2014: 134, grifo nosso).

Danielle Pisani de Freitas Psicóloga pela Faculdade de Ciências Humanas e da Saúde da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Mestre em filosofia pela Missouri University – Columbia. Terapeuta e supervisora clínica. Membro efetivo da Associação Brasileira de Daseinsanalyse (ABD).

Referências Bibliográficas

- ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. 5. ed. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1991.
- BARROS, Manoel de. *Manoel de Barros – poesia completa*. São Paulo: Leya, 2010.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa: Ed. Documenta, 2014.
- BORGES-DUARTE, Irene. O caminho e a conversa: Heidegger auto-interpretativo. In: *Phainomenon*, 31, ISSN-e: 2183-0142 (online) DOI: 10.2478/phainomenon-2021-0001, p. 17-40, 2021.
- CLINI, Maíra Mendes. *Contemplações fenomenológicas entre arte e clínica: por uma presença fenomenológico-hermenêutica*. Rio de Janeiro: Ed. Via Verita, 2018.
- COUTO, Mia. Apocalipse privado do tio Gegue. In: *Cada homem é uma raça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Ensaio e conferências*. 2. ed. Petrópolis, RJ: Ed. Vozes, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. A essência da linguagem. In: *A caminho da linguagem*. Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Ed Vozes, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: *Caminhos da floresta*. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2012b.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução: Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012c.
- POMPÉIA, João Augusto. Uma caracterização da psicoterapia. In: *Na presença do sentido*. São Paulo: Educ: ABD: Paulus, 2004.

Tonalidades afetivas, sofrimento e clínica psicoterápica

Cristine Monteiro Mattar

1. Afetividade e tonalidade afetiva

No parágrafo 29 de *Ser e Tempo*, Heidegger define Dasein como *Befindlichkeit* afetividade. Isto indica que a abertura ser-no-mundo é sempre disposta afetivamente e sua apreensão do que lhe vem ao encontro é sempre imediatamente afetiva-compreensiva-discursiva; é sempre hermenêutica e interpretativa.

Befindlich quer dizer localizado, situado; não como um posicionamento no espaço físico ou geográfico, mas enquanto um indicativo existencial de *como se está*, de *como se encontra*. O usual perguntar a alguém como está, em alemão seria mais um ‘como você se encontra?’. Somente ao homem dirige-se a pergunta ‘como você se encontra?’. No encontrar-se o prefixo *Be* indica o que é radical, logo, o ser disposto radical e afetivamente como *aí* que caracteriza o Dasein *afinado* desde sempre em meio ao ente na totalidade. A afetividade abre a *zona de contato* imediata, exposta e originária que é o ser-aí junto ao mundo e aos entes intramundanos. Estes já se dão, por conseguinte, de antemão em uma atmosfera.

Esta situação não é desconhecida, mas se habituou a tratá-la com base em suas indicações ônticas, chamadas comumente de humor, estados de alma, sentimentos, emoções. Não se dedica muita atenção a estes fenômenos, inclusive considerando-os suspeitos de afetarem a capacidade de juízo objetivo. Categorizam-nos em terceiro plano, subordinados à compreensão, que se atri-

bui à cognição, e à volição que se supõe como base propriamente dita dos atos em geral.

A originalidade de Heidegger está em trazer a afetividade ao primeiro plano, ao mostrar que, se o Dasein é *jogado* desde o início na situação de ser-no-mundo, sendo radicalmente relação com o que o encontra, ele só pode ser fundamentalmente o *aí* afetivo-compreensivo.

O fato de passar despercebida atesta que sempre se está na afetividade, e que, como o estar afinado foi sempre o *estado* em que se *está*, dele não se dá conta. Além disso, uma relação mais apropriada com essa característica fundamental é também dificultada pelo caráter de esquiva do ser-aí do seu próprio ser que é desvelado pela afetividade. O tratamento ôntico-psicológico faz parte dessa esquiva, ao categorizar tonalidades afetivas à conta de sentimentos e humores, ora vistos como constatáveis pela observação, ora como inconsistentes e voláteis, portanto, relegados à desconsideração.

Acontece que mesmo na esquiva, que pode se dar como impassibilidade e indiferença, sempre se está afinado ou afetivamente aí.

Heidegger (1927/1953) fornece alguns exemplos: uma deterioração (desgaste) e transformação nos modos de sentir; a falta de humor que torna o Dasein desinteressante para si mesmo; o chamado mau-humor, no qual, segundo o filósofo, o ser-aí se mostra como o peso do ter de ser; a condição eufórica ou maníaca, que procura aliviar esse peso, desse modo, revelando-o. Todas são formas de afinação, do *como* alguém está e se torna: “o estado de ânimo põe o Dasein ante o ‘que [é]’ de seu Aí, que com *inexorável enigmaticidade*, fixa nele seu olhar.” (Heidegger, 1927/1953: 140. Grifo nosso) Enigma em alemão tem como sinônimos fenômeno, mistério, quebra-cabeça; segredo é o mesmo que misterioso, enigmático. Inexorável é inflexível, intransigente, obstinado, resistente. No latim, provém da junção do prefixo *in*, negativo, com *ex-orare*, falar para fora, pedir ou orar com insistência para obter algo ou para mudar a opinião de alguém. O Dasein depara-se com o seu próprio ser como enigma para si mesmo; como um *problema* insolúvel, para o qual não há resolução, decifração ou explicação possíveis, portanto, do qual não se pode escapar, por mais que se esquive e se deixe absorver pelas respostas e determinações do impessoal.

O conhecimento da própria situação não poderá, desse modo, ser fornecido por uma teoria ou certeza apodítica, isto é, por uma demonstração incontestável. Mas é possível uma apropriação na forma de um despertar que é deixar ser a tonalidade afetiva sem desfigurá-la com as tentativas de conhecê-la (Heidegger, 2003). Envolvido sempre por uma atmosfera ou afinação da qual, em geral, se mantém alheio, distanciado ou desinteressado, o homem guarda, não obstante, a possibilidade de com ela sintonizar, sintonizando-se a si próprio.

Portanto, enfatiza Heidegger, o Dasein se abre afetivamente para si mesmo “antes de todo conhecer e querer, e além do alcance de sua capacidade de abertura.” (Heidegger, 1927/1953: 140. Grifos do autor).

De acordo com o filósofo, até se pode assenhorear-se pelo conhecimento e pela vontade, desta abertura situada do Dasein, em certas possibilidades da existência. Pode-se voltar a atenção para as tonalidades afetivas experienciadas, para descrevê-las e analisá-las. De fato, tal interesse sempre mobilizou algumas áreas como a filosofia, a psicologia, a psiquiatria e a psicopatologia. Acontece que a maior parte dessas interpretações toma o afeto como fenômeno isolado, em uma ótica compartimentada do homem, e, assim, perde de vista que a existência humana é toda ela afetividade, co-respondência, *porosidade*. (Borges-Duarte, 2012) Perde-se de vista o próprio ente humano. Os chamados transtornos afetivos, tais como a depressão, a distímia e a mania, estão referenciados à exaltação ou queda do humor, em geral associados à alteração de determinadas áreas cerebrais, quando, de fato, toda a existência se encontra *afetada* por essas transformações, incluindo o que se chama cerebral, hormonal, hereditário, genético ou ambiental. É por isso que o deprimido está em toda parte envolvido na atmosfera do desinteresse e da desistência, *clima* no qual o mundo vem ao encontro como arrependimento e lamentação do passado, sem sentido, cinzento e nivelado no presente – nada faz diferença – e desesperançado do futuro. Do mesmo modo, o sono, a afetividade, o apetite, o desejo sexual, a memória e a concentração estão afetados simultaneamente porque não são naturalidades fisiológicas. As definições nosológicas segmentam esses fatores analisando a perturbação de cada um deles. Esta divisão encobre o modo de ser como abertura afetiva.

A apropriação da tonalidade afetiva não se pode fazer estando fora dela, uma vez que jamais é possível *estar fora*. Mas, por já sempre se estar nela, o caminho, ou método, será trilhado através de uma atmosfera contrária a que se quer conhecer. Assim, inicia-se a investigação pela situação do aí ser em fuga das tonalidades afetivas fundamentais, situação esta marcada pela submersão nas ocupações agitadas, variadas, apressadas e distraídas.

Nas palavras do pensador alemão, na tonalidade afetiva “*subsiste existencialmente um liame de abertura com o mundo, a partir do qual algo que toca pode vir ao encontro.*” (Heidegger, 2003: 192) O que Borges-Duarte (2012) definirá como *porosidade afetiva*; e que se pode chamar de *superfície de contato* do ser-aí ontologicamente afinado e exposto, superfície aqui não como exterioridade, porque, ontologicamente, se sai do registro de interior, exterior, dentro, fora. Se existir é sempre ser para fora, fora de si, só se pode falar em superfícies como fundamento. Contatar é tatear, tocar ou agarrar *com*. O modo de ser do ente humano é ser radicalmente esse *com*, *conectado* e *tocado*. Os demais entes se desvelam já em uma dada atmosfera e não como dados neutros à observação. Assim é

que ser-no-mundo é sempre desencoberto neste ou naquele tom, acolhedor ou inóspito, hostil ou caloroso, alegre ou triste, aberto ou fechado, interessante ou repelente. Isto significa que nunca se está fora de uma ambiência. Imagine-se, como exemplo, a situação em que se recebe uma notícia triste, quando se está no próprio quarto. Ao receber-se a notícia, a atmosfera se modifica imediatamente. Mas a casa e o quarto são os mesmos de sempre do ponto de vista da percepção; entretanto, tudo se alterou afetivamente. Nas palavras de Heidegger (2003): “Tudo está como antes, e, porém, tudo está diverso.” (Heidegger, 2003: 79)

Esta mudança no modo como se está não é a suposta exteriorização de sentimentos internos e subjetivos. É um ser transpassado, querendo ou não, pela afinação, antes de qualquer dar-se conta. Na maior parte das vezes, nem é preciso falar, pois o *tom* no qual se está já *revela* imediatamente que há algo errado ou que, ao contrário, tudo corre bem. Não por acaso, a tradução de *Stimmung* por tonalidade afetiva leva em conta que *Stimme* é voz e *stimmen*, o verbo alemão utilizado em linguagem musical “para descrever o processo de afinação de um instrumento”. (Casanova, 2003: 6) Logo, *Stimmung* designa uma tonalidade afetiva, ânimo ou atmosfera específica, “o estar afinado de um certo modo, mas também o astral ou animação de um ambiente” que “não podem ser associados com um estado da alma, mas determinam, sim, a totalidade do acontecimento.” (Casanova, 2003: 80) Tudo o que se faz, tudo o que acontece, dá-se sempre em uma ambiência.

Heidegger (1927/1953) encerra o parágrafo 29 de *Ser e Tempo* fazendo a passagem para o seguinte, no qual falará sobre o fenômeno do temor. Anuncia que o mesmo será demonstrado de modo concreto numa relação com uma tonalidade afetiva fundamental do ser-aí humano, a angústia. Portanto, o temor como tonalidade afetiva superficial aparece a partir da esquivia do ser-aí em relação a si mesmo, no voltar-se para o mundo das ocupações, localizando neste e nos entes intramundanos a ameaça. O deparar-se consigo – enigma indecifrável do qual está em fuga o ser-aí, – é a angústia.

2. A Angústia Como Tonalidade Afetiva Fundamental

Heidegger (1927/1953) dedicou o parágrafo 40 de *Ser e Tempo* ao afeto fundamental da angústia. Em lugar de uma compreensão psicológica ou psicopatológica do fenômeno, o filósofo o apresenta como abertura privilegiada do ser-aí a si mesmo em seu caráter de *desterro*, indeterminação e nada de ser. (Casanova, 2017)

É próprio do Dasein a possibilidade de descortinar o horizonte ôntico e explicar a si mesmo como ente. Esse descortinar acontece na abertura que constitui o Dasein, a qual se baseia na afetividade e compreensão, articulando-se em linguagem. Neste sentido, a angústia é uma disposição privilegiada, ou seja, difere daquelas superficiais, porque é ela que possibilita o desvelar-se

do Dasein para si mesmo. É por deparar-se consigo mesmo que o Dasein foge e decai imerso no impessoal junto ao mundo das ocupações. Ao fugir, justamente se revela, pois é do seu modo de ser mais próprio que se desvia.

Este fechamento não impede a compreensão do modo de ser próprio do Dasein, embora a propriedade esteja obstruída e fechada na decadência. Mas esse fechamento é “só a *privação* de uma abertura que se manifesta fenomenicamente no fato de que a fuga do Dasein é uma fuga *ante* si mesmo. No ante-o-que da fuga, o Dasein vem precisamente ‘atrás’ de si.” (Heidegger, 1927/1953: 186) Só pode fugir de si mesmo o ente que já se colocou diante de si, através de sua abertura constitutiva. Tanto no desviar quanto no compor da decadência, não se pode apreender aquilo de que se foge ou fazer sua experiência. No entanto, é nesse desvio que se descortina o *da* do Dasein, o *aí* do ser-aí como seu caráter de abertura. No fenômeno da decadência se abre, portanto, como possível, uma experiência ontológica do Dasein. As inúmeras tentativas de *saber de si* da cotidianidade mediana, com suas orientações, saberes especializados e prescrições, revelam justamente a incompreensibilidade radical desse *si mesmo* como ser-aí.

O Dasein tem, portanto, inerente a si, a fuga decadente de si mesmo. Afirma Heidegger: “O ante-o-que da angústia é inteiramente indeterminado.” (Heidegger, 1927/1953: 187) O mundo (o simplesmente dado e o à mão) é na angústia insignificante. Não há encontro que possa estabelecer uma conjuntura ameaçadora e não há ameaça localizada. Quando essa localização acontece, a angústia foi aplacada. No entanto, o que caracteriza a angústia é que a ameaça não se encontra em lugar algum. A angústia “não sabe o que é aquilo ante o que se angustia.” (Heidegger, 1927/1953: 187) Ser transpassado por essa atmosfera é justamente ser arrancado do saber referencial tranquilizador. O ameaçador não tem direção determinada; por isso está sempre presente, mas em lugar algum: “está tão próximo que oprime e corta a respiração, e, no entanto, em parte alguma.” (Heidegger, 1927/1953: 187) Sobre a angústia, quando ela passa, diz-se: “na realidade, não era nada”. (Heidegger, 1927/1953: 188)

O nada é o mundo como tal que pertence essencialmente ao ser-no-mundo. É, portanto, com o próprio ser-no-mundo que o Dasein se angustia e o angustiar-se “abre inicialmente o *mundo enquanto mundo*.” (Heidegger, 1927/1953: 188. Grifos do autor) A angústia não resulta de uma abstração do ente intramundano, para, então, pensar o mundo; é ela que abre o mundo como mundo pela primeira vez, deixando que o ente intramundano em geral se retraia.

O ‘mundo’ já não pode oferecer nada, nem tampouco a coexistência dos outros. Desse modo, a angústia tira ao Dasein a possibilidade de compreender-se a si mesmo em forma decadente a partir do ‘mundo’ e a partir do estado interpretativo público. (Heidegger, 1927/1953: 188)

A angústia “isola” o Dasein em seu mais próprio estar-no-mundo que, “enquanto compreensivo, se projeta essencialmente em possibilidades.” (Heidegger, 1927/1953: 188) É a angústia que abre o Dasein como ser possível e como o que somente a partir de si mesmo pode “isolar-se no isolamento” (Heidegger, 1927/1953: 189), isto é, singularizar-se. Todas as justificativas e orientações familiares e tranquilizadoras são aqui suprimidas.

Se a afetividade revela como se está, na angústia se está “estranho” (Heidegger, 1927/1953: 252), sem lugar, indeterminação característica do Dasein como nada e em lugar algum, como não se sentir em casa a não ser que repouse em si próprio. É o que se quer dizer ao falar de ‘inquietação’ [*Unheimlichkeit*].” (Heidegger, 1927/1953: 189-190) O que pode fazer com que o Dasein procure rapidamente fugir e mergulhar no impessoal, retornar ao conforto do ser-em familiar. Quando essa estratégia não funciona como esperado, abre-se a possibilidade de reflexão, filosófica ou clínica, do tornar-se tema para si mesmo e de singularização, em geral vista como doença ou sofrimento.

A estranheza ou inquietação não é experienciada como tal, mas ela se revela justamente no modo cotidiano do desvio para a decadência, que encobre o não sentir-se em casa. “O tranquilo e familiar estar-no-mundo é um modo de inquietação do Dasein, e não o contrário. *O não-estar-em-casa deve ser concebido ontológico-existencialmente como o fenômeno mais originário.*” (Heidegger, 1927/1953: 190. Grifos do autor)

Heidegger lembra que essa disposição ou afetividade da estranheza permanece incompreendida do ponto de vista ôntico. A publicidade e a decadência fazem com que a angústia propriamente dita seja rara. Ela aparece condicionada “fisiologicamente” (Heidegger, 1927/1953: 190). Mas, quando ocorre, o “desencadeamento fisiológico” da angústia só é possível porque o Dasein se angustia no fundo de seu ser. (Heidegger, 1927/1953: 190)

Se toda afetividade abre, a cada vez, todo o ser-no-mundo, segundo os seus momentos constitutivos – mundo, ser-em, ser-próprio –, somente a angústia singulariza, como abertura privilegiada. Angustiar-se significa ser tocado por si mesmo. “Essa separação recupera o Dasein, retirando-o de sua queda, e lhe revela a propriedade e impropriedade como possibilidades de seu ser.” (Heidegger, 1927/1953: 191)

Na angústia, as possibilidades fundamentais do Dasein se mostram “tais como são em si mesmas, não desfiguradas pelo ente intramundano a que o Dasein imediata e regularmente se aferra.” (Heidegger, 1927/1953: 191)

Chama a atenção o fato de que nesta perspectiva a angústia não é patologia, mas tonalidade afetiva que fundamenta o existir. Se a angústia não é sofrimento, poderá ser experienciada como tal se a aderência a modos de sentir já previamente determinados estiver fortemente estabelecida. O que se quer dizer é que, se o desvio do ser mais próprio é inevitável no modo de ser

do Dasein, através do tomar a si mesmo por categorias familiares que podem tranquilizar, essas categorias do impessoal também podem ser produtoras de sofrimento, quando aprisionam de maneira rígida e identitária os modos de ser, tornando-se uma normatização ou disciplina dos modos de sentir e sentir-se. É na fuga e esquecimento do ser próprio como abertura que se instaura o sofrimento, seja porque a familiaridade não dá conta, seja porque ela dá conta demais, preenche completamente, define e determina em excesso, oprimindo e dominando.

A angústia, assim como o tédio, encontra-se *não desperta* no tempo presente de investimento e superação de si mesmo, onde, se tudo parece possível, impõe-se experimentar e usufruir de todas as possibilidades, enquanto às existências consideradas menos válidas e descartáveis, são reservadas contenções, violações de direitos e morte. (Heidegger, 2003) Qualquer abertura para o *não sentir-se em casa* é rapidamente transmutada em problema a ser solucionado, seja através de uma viagem, da ida às compras, das festas, das compulsões, seja através do *coaching*, *mindfulness*, ou medicamentos. A par dessas *soluções*, o despontar dos fanatismos religiosos e fascismos políticos, que ganham força hoje, retoma com violência as identificações *sólidas*, procurando recolocar *cada coisa no seu lugar*, definindo *verdades* sobre família, sexualidade, gênero, raça, ecologia, direitos humanos etc., que ganham terreno no afã de abafar qualquer experiência de indeterminação, precisamente o que define a essência existencial humana. As tonalidades ônticas predominantes são as da indiferença, felicidade privada, consumo, distração; ou da discriminação, violência e ódio ao que não é espelho.

3. Submersão em tonalidades afetivas superficiais fáticas

O mergulho e absorção nas atmosferas disponíveis e desfiguradas do impessoal, pelas quais o existente passa a interpretar a si mesmo e que definem o como se está na forma de um como se *deve estar*, embora por elas o Dasein se deixe tomar à procura de alívio e conforto, são geradoras de sofrimento, na forma das comparações, insatisfações, experiências de fracasso e falha.

Existir é *dar passagem*, antes de qualquer decisão subjetiva ou psicológica. Borges-Duarte chamou de “adormecimento ôntico” o que aqui chamamos de submersão no mundo em atmosfera de tonalidades afetivas superficiais fáticas, ou seja, do nosso tempo (Borges-Duarte, 2012: 53). Em lugar de dar passagem, o viver em retenções que determinam como se deve sentir em cada situação, o que é aceitável, normal e saudável, e o que é desviante, inadequado e patológico. É assim que se identificam no cotidiano ocasiões em que parece óbvio e esperado sentir tristeza e pesar, como diante da morte de alguém; mas se houver muito choro e gritos de desespero, será preciso medicar

para conter e acalmar a pessoa. Há uma métrica de quanto sofrimento pode ser expresso e tolerado para evitar o escândalo. Apaixonar-se tornou-se coisa de gente carente e intensa demais, o que é chato e exagerado. Em uma festa ou comemoração deve-se sentir alegria, entrar no clima, se divertir, não ficar sério nem quieto ou afastado em um canto; aproveitar cada momento de uma viagem, divulgando nas fotos o quanto se está feliz e realizado. Se um relacionamento acabou, nem pense em demonstrar tristeza: você não se abalou, nem sofreu e já tem até um novo *affair*. Uma criança só pode ser alegre e inocente. Uma pessoa idosa deve se acomodar ou pular de parapente, ser arrojada, aventureira. Há muita culpa relacionada à violência e abusos sofridos, que sustenta a mordada silenciadora sobretudo em meninas e mulheres. É comum condenar-se e acusar-se quando não se consegue dar conta de inúmeras, múltiplas e intermináveis tarefas e desempenhos, ou por estar fatigado e sobrecarregado por solicitações, exploração, dívidas e perdas. Sentir-se fracassado, impotente, incompetente porque envelheceu, adoeceu, porque está só, não tem dinheiro, magreza, fama, seguidores e *likes*. (Ehrenberg, 1998; Han, 2010)

Todo esse preenchimento ininterrupto que coordena os modos do sentir familiariza e faz sentir-se em casa, pois já se sabe como se comportar em cada situação, impedindo o despertar das tonalidades afetivas fundamentais que são o próprio modo de ser do Dasein. Ao mesmo tempo oprimem e tornam todas as relações uma vigilância contínua, ou mesmo na solidão, do como se está e de que como se deve sentir. O mundo fático contemporâneo é uma composição técnica em escala global, indiferenciado, imparável, em fuga do tédio profundo, que mergulha o aí ser em atividade e indiferença, distração e amortecimento, para evitar a crise. (Heidegger, 1994) Quando, no entanto, despertam as tonalidades afetivas fundamentais, como a angústia, mais rara, e o tédio profundo, atmosfera da época, o aí-ser é arrancado pelas raízes da absorção normativa cotidiana e jogado diante de seu caráter essencial de indeterminação. Os papéis o abandonaram e o deixaram na mão. (Heidegger, 2003)

A crise é tomada usualmente como sofrimento a ser evitado, ou como doença. Entretanto, a crise é o *entre*, o trânsito constitutivo apropriado, a escuta aguçada ao ser, que propicia o filosofar, a singularização e a metamorfose existencial no sentido de reconexão com o fundamento. A crise interrompe a cadência sedimentada dos modos de sentir e sentir-se considerados normais e adequados, desfaz o tecido da cotidianidade familiar, remove rótulos, e deixa ser o que sempre foi, ainda que velado. A crise pode advir do fato de que as tonalidades afetivas superficiais fáticas não mais dão conta, e não poderiam dar, das experiências, porque não logram eliminar e suprimir o caráter ontológico do ente humano: as certezas, seguranças e garantias foram abaladas; podem emergir do colocar em questão estes modos de sentir e sentir-se sedimentados, como acontece com a obediência em Michel Foucault, como acon-

tece nos movimentos antirracistas, LGBTQIA+ e decoloniais; podem surgir com os fenômenos chamados psíquicos e patológicos, mas que são sofrimentos existenciais, com o próprio ser, fenômenos que colocam em xeque os modos encapsulados de vida. Os considerados doentes, falhos, inadequados, ansiosos, fóbicos, hiperativos, depressivos, maníacos, enlutados, intensos, apaixonados, deslocados, são de fato contemporâneos, existências dissonantes no tempo que é o nosso, que vislumbram as sombras da época onde se veem corriqueiramente luzes e progressos, ao mesmo tempo em que introduzem nela a crise, a crítica, o incômodo, a resistência.

4. Crise, metamorfose e clínica psicoterápica

Na novela *A metamorfose* de Franz Kafka (1997), Gregor Samsa acorda de seus sonhos intranquilos metamorfoseado em um inseto monstruoso. O despertar não se dá apenas em relação à noite de pesadelos. Acontece também como interrupção da vida dormente e cadenciada pelos horários do trem e do trabalho como cacheiro viajante, que Samsa detestava. Instaurada a crise, sem poder se levantar, a vida opressiva e sem sentido próprio se descortina para o personagem, assim como o seu papel sedimentado numa família que o explora e o descarta quando já não pode mais ser útil. Na mutação da corporeidade revela-se a existência-crítica do homem-inseto e tem lugar a estranheza.

Em 1847 Kierkegaard (1847/2014) redige o ensaio de admiração e reflexão sobre as atividades teatrais da atriz Johanne Luise Heiberg, que havia sido sensação nos palcos dinamarqueses desde a juventude. Contando agora 31 anos, Johanne continuava atuando, mas não com o encanto e a beleza juvenis que a garantiam como atração constante aclamada pela crítica e pelo público. O problema colocado pelo texto é: uma atriz vale por sua beleza e juventude ou por sua atuação? O estético pode elevar-se e apreciar a metamorfose da artista com o passar dos anos? Quando isto ocorre, o admirador adquiriu um grau mais elevado de formação estética para acompanhar a transformação silenciosa da atriz; se a atriz é avaliada apenas por ter dezessete anos e ser bela, tão logo substituída quando essas características se alterem, a sensibilidade estética seria a mesma de um açougueiro ao selecionar as carnes.

Kierkegaard destaca a metamorfose que não é a da forma exterior. Enquanto esta se deteriora, uma forma mais interessante poderá advir, através de uma outra transformação, existencial.

O ensaio foi intitulado *A crise e uma crise na vida de uma atriz* (Kierkegaard, 1847/2014) e assinado pelo pseudônimo *Inter et Inter*. Kierkegaard sempre atentou para o conceito filosófico de interesse, um ser-entre. O pseudônimo, *Entre e Entre*, aparece em um momento em que o autor dinamarquês não se encontrava nem de um lado nem de outro, nem no estético nem no religioso.

Mas também pode refletir a situação da atriz, na crise entre a juventude festejada e a maturidade atual quando, embora no auge de seu ofício e talento mais elevado, é menos aclamada por ter envelhecido. A aparência jovem e bela tem mais importância aos olhos da imprensa e da multidão do que o talento cultivado. Aqui há uma alusão ao Don Juan de Mozart, o sedutor imediato e não reflexivo, cuja paixão predominante é a jovem debutante.

Na contramão do interesse meramente relacionado à aparência, a Kierkegaard interessa esta Johanne que já não tem mais dezessete anos, todavia, é uma atriz no sentido mais próprio. A crise na vida de uma atriz que envelheceu é a metamorfose que a torna mais interessante. Justo quando metamorfoseou-se irrompe a crise em sua carreira: crise por já não ser mais tão mais aclamada pelo público, sendo elogiada por condescendência; crise transformadora porque, sem a preocupação com o sucesso frente à opinião volátil dos jornais, pode de fato atuar apenas pela atuação. A borboleta do início se transforma em lagarta, numa metamorfose ao contrário, e é então que emerge uma atriz plena para quem possuir formação verdadeiramente estética, souber aguardar e acompanhar a mutação. Sem nada mais que atraia os olhares a não ser o talento e a atuação, transformou-se a jovem em atriz, está em seu elemento próprio, repousa em si mesma.

*É preciso ser capaz de estimar a metamorfose que não se dá sem a crise. Ora, crise é quebra de sedimentação, o ser-entre um estado e outro, trânsito e transição que constituem fundamentalmente o existir, como aponta Casanova em seu *Existência e transitoriedade* (2021). Não tem a ver com a desregulamentação da vida operada pela técnica, onde não há transitoriedade, mas volatilidade, que procura justamente impedir que a crise se dê. A crise é sempre afinada por uma ou mais atmosferas que despertaram e com isto varreram aquelas que pareciam naturais e a-históricas. Mobiliza emocionalmente a existência no sentido etimológico de emoção, *e-movere*, o que move para fora. Emoção ou afetividade não se constituem como sentimentos íntimos de um sujeito, mas como o próprio modo de ser do aí-ser, sua porosidade fundamental. Não temos emoções, e sim somos transpassados por atmosferas em um *e-movere* compreensivo-afetivo. A atmosfera da crise precisa ter abertura correspondente que com ela sintonize e não que a queira exterminar e apagar rapidamente, como se fosse algo aversivo.*

Ao buscarem-se essas referências para uma proposta em cuidado clínico, intenta-se que esse cuidado não fique preso ao mero serviço e ocupação, mas que ajude a reconhecer as retenções nas quais, em geral, se movimenta.

A análise das tonalidades afetivas concretas nos coloca ante a detecção do ontológico no ôntico. Esta análise poderá ser empreendida pela psicologia clínica, aqui compreendida como análise existencial. Ao colocar-se em relação com o analisando e em contato com o seu relato, busca-se, de maneira atenta,

detectar a partir de sua situação ôntica as características fundamentais da existência que ajudarão a elucidar, agora de outro ponto de vista, diferente daquele da tradição, essa mesma situação. Como exemplo, recebemos certa vez um casal em crise. Viviam um longo casamento, há muitos anos em quartos separados. Em uma noite a casa em que viviam é assaltada. O assaltante armado os rende e leva dinheiro e jóias. Após o acontecimento, a mulher procura terapia. Percebe que poderia ter morrido enquanto vivia um casamento de fachada, que não desejava mais há muitos anos. Uma longa narrativa de insatisfações, culpas e violências, incluindo uma agressão na lua de mel, se descortinaria a partir da crise. A terapia de casal é interrompida pelo marido: ele não desejava a separação, mas também nada fazia para evitar. Esta havia sido a tônica da vida a dois: ela dava a direção e estava cansada de conduzi-lo. A mulher segue em terapia. Não se separa. Crise e transformação não significam necessariamente mudança da situação e produção de resultados, pois pode-se permanecer no mesmo terreno com outro olhar, outro modo de correspondência. (Kierkegaard, 1843/ 2013)

A partir do que foi visto até aqui, o (a) analista de inspiração fenomenológico-hermenêutica vai se dispor a sintonizar com aquele (a) que chega na atmosfera em que se encontra; e, assim, permitir-se transpassar ou ser acometido (a) pela tonalidade afetiva que *situa* o (a) analisando (a). A convivência estará, como diz Heidegger (2003), *transpassada* por uma nova tonalidade afetiva, como no exemplo em que alguém se mostra triste e sua tristeza *afeta* o modo como se está, mesmo que não se esteja entristecido.

Esta tristeza é que perfaz este como: o modo como estamos juntos. Ele (o triste) nos traz para o interior do modo, no qual se encontra, sem que nós mesmos precisemos necessariamente já estar entristecidos. A convivência, nosso ser-aí, é diversa, está transpassada por uma nova tonalidade afetiva. (Heidegger, 2003: 80)

Na sequência, diz ainda que:

[...] a tonalidade afetiva está tão pouco no interior de algo como a alma do outro quanto ela está aí ao lado, na nossa alma. [...] esta tonalidade afetiva se coloca sobre todas as coisas: [...] ela *não* está de maneira nenhuma *dentro* de uma interioridade, manifestando-se, assim, somente em vista do olhar. Mas por isto ela também não está *tampouco* 'do lado de fora'. [...] A tonalidade afetiva não é um ente, que advém na alma como uma vivência, mas o como de nosso ser-aí-comum. (Heidegger, 2003: 80. Grifos do autor)

No ser transpassado já se está sintonizado O grego *syntonía* significa estirado junto a ou na mesma frequência de. Deixa-se envolver pela atmosfera da narrativa, que nunca é a mera enunciação de fatos ou eventos, nem somente o relato de sentimentos e emoções, mas é toda existência do analisando e o *clima*

no qual ela se desenrola que aparecem sem mediação. Ao atender alguém, não se trata somente de conhecê-lo através daquilo que é dito, mas de atentar para o *como* é dito, de se deixar tocar e ser afetado pelo tom no qual o analisando apresenta suas questões, suas dores, problemas, situações.

Tornou-se evidente que as tonalidades afetivas não são algo que está apenas presente como um dado, mas que elas mesmas são justamente um modo e um jeito fundamental do ser – em verdade, um jeito e um modo fundamental do ser-aí, e, com isto, do ser-fora. Uma tonalidade afetiva é um jeito, não apenas uma forma ou um padrão modal, mas um jeito no sentido de uma melodia, que não paira sobre a assim chamada presença subsistente própria do homem, mas que fornece para este ser o tom, ou seja, que afina e determina o modo e o como de seu ser. (Heidegger, 2003: 81)

O escutar terapêuticamente não será, por conseguinte, somente ouvir o relato, mas colocar-se em sintonia com o tom afetivo, a *voz* existencial (Mattar, 2019). O sentido original de clínica como debruçar-se sobre ou colocar-se à cabeceira indica uma disposição para entrar em relação com a situação existencial como um todo que vem ao encontro no enquadre clínico. São as tonalidades afetivas que determinam desde sempre a convivência, estando aí como “uma atmosfera na qual sempre e a cada vez imergimos e desde a qual, então, seríamos transpassados por uma afinação.” (Heidegger, 2003: 80) Despertar não é acordar algo adormecido, nem uma decisão da vontade, mas sim deixar ser o que já nos envolve como névoa.

Esse despertar é descrito por Heidegger como

[...] um modo de apreender o ser-aí em relação ao respectivo ‘jeito’ no qual ele a cada vez é; um modo de acolher o ser-aí enquanto ser-aí; melhor ainda, um modo de deixar o ser-aí ser como ele é ou como ele, enquanto ser-aí, pode ser. (Heidegger, 2003: 82)

O filósofo acrescenta que esse despertar “talvez” seja “uma ação estranha, difícil e pouco transparente.” (p. 82) No atual horizonte epocal, tem-se a certeza de que sim.

Cristine Monteiro Mattar é Professora do Departamento de Psicologia da UFF e do Programa de Pós-Graduação em Psicologia e Estudos da Subjetividade.

Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, I. O tédio como experiência ontológica. In: *Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana*. 2006. Disponível em: <http://www.martin-heidegger.net/membros/IBD/> Visitado em 15/02/2022.
- BORGES-DUARTE, I. A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano. In: *Phainomenon*, (24), 2012, p. 43-62. Disponível em: <http://phainomenonjournal.pt/index.php/phainomenon/article/view/308> Visitado em 15/02/2022.
- CASANOVA, M. A. *Existência e Transitoriedade: gênese, compreensão e terapia dos transtornos existenciais*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2021.
- CASANOVA, M. A. *A falta que Marx nos faz*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2017.
- CASANOVA, M. A. Notas do tradutor. In: Martin Heidegger. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- EHRENBERG, A. *La fatigue d'être soi. Dépression et société*. Paris: Odile Jacob, 1998.
- HAN, B-C. *A sociedade do cansaço*. Lisboa: Relógio D'Água, 2010.
- HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Santiago. Editorial Universitária, 1953. (Originalmente publicado em 1927).
- HEIDEGGER, M. La pregunta por la técnica. In Martin Heidegger. *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, n.p.
- HEIDEGGER, M. (2003) *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- KAFKA, F. *A metamorfose*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- KIERKEGAARD, S. A. (2013) *Ou-Ou: um fragmento de vida*. Primeira parte. Lisboa: Relógio D'Água, 2013. (Originalmente publicado em 1843)
- KIERKEGAARD, S. A. A crise e uma crise na vida de uma atriz. In: *Cadernos de Literatura em Tradução*, n. 22, 2014, p. 251-289. (Originalmente publicado em 1847)
- MATTAR, C. M. A escuta clínica: entre a psicologização e a análise fenomenológico-existencial. In: *Arquivos do IPUB*, (1), 2019, p. 72-87. <https://www.ipub.ufrj.br/arquivos-online-ipub-vol-01-no-01/>

Gadamer na pesquisa em psicologia?

Entre experiência e filosofia prática

Henriette T. P. Morato

1. A título de introdução

A presente apresentação pauta-se em dois capítulos já publicados em livros⁽¹⁾, que abordam questões da pesquisa em Psicologia, acerca da questão-bússola para investigar. A palavra *bússola* vem do Grego *pyx*, “buxo”, que era uma madeira muito apreciada para se fazerem trabalhos delicados como um instrumento para orientação. Em Latim, *oriri* significa “nascer, sair, levantar-se, surgir, começar”. Por sua vez, *Sole oriente* era “sol nascente”. Assim *oriente* passou a designar uma orientação. Se uma pessoa sabe onde fica o oriente, sabe facilmente onde ficam os outros pontos cardeais; portanto, ela consegue se *orientar*. Uma *orientação* não significa apenas uma localização espacial. Pode ser um ensinamento sobre como agir na vida. De *oriri* naturalmente veio *origem*, que é o ponto do espaço ou tempo onde algo começou. *Original* é um

(1) Cabral, B. E. B.; Morato, H. T. P. Redimensionando o valor da questão-bússola no horizonte da produção de conhecimento: para onde uma pesquisa pode apontar? In: Cabral, B. E. B.; Szymanski, L.; Moreira, M. I. B.; Schmidt, M. L. S. (orgs.) *Práticas em pesquisa e pesquisa como prática: experimentações em psicologia*. Curitiba: CRV, 2019, p. 85-104.
Cabral, B. E. B.; Morato, H. T. P. A questão de pesquisa como bússola: notas sobre o processo de produção de conhecimento em uma perspectiva fenomenológica existencial. In: Barreto, C. L. B. T.; Morato, H. T. P.; Caldas, M. T. *Prática psicológica na perspectiva fenomenológica*. Curitiba: Juruá, 2013, p. 159-181.

derivado, e tem a conotação de “diferente, novo”, ao mesmo tempo que a de “referente ao primeiro, sem paralelos anteriores”.

2. O despertar da questão

Em 31 de maio de 2019, a Prof.^a Irene Borges Duarte, em uma visita ao LEFE⁽²⁾, proferiu um colóquio que propiciou mudanças de rumos na compreensão de ação clínica e de pesquisa. Apresentando Heidegger para psicólogos, retoma o conceito de «situação hermenêutica», inicialmente definido em 1922, no *Natorp-Bericht*, por esse filósofo. Mostra como, “partindo de uma *situação hermenêutica* (sempre) concreta e culturalmente determinada, pode ser possível que esta se transforme, para cada um de nós, criando-se as condições de outra forma de vida, ou seja, de outro projecto de mundo” (Borges-Duarte, 2021: 1). E como compreender essa possibilidade em pesquisa, acompanhando Gadamer, surgiu como interrogação/bússola.

3. Pesquisar como prática

A produção de conhecimento diz de como um processo de construção de compreensões acerca dos fenômenos pesquisados, na interlocução entre quem pesquisa e quem é pesquisado, valoriza o encontro como dimensão fundamental. Pesquisar se fundamenta a partir da experiência entre humanos/as, em que ocorrem afetações – repercussões, mobilizações, desalojamentos, interrogações, provocações –, afetos, em meio aos quais, uma possível construção de sentido, como direção, encaminhamento, projeção pode surgir. Pesquisar lança algo adiante em termos de compreensão de um dado fenômeno, ou seja, impulsiona, ativa, abre caminhos outros, instaura outras questões. Tal compreensão de pesquisa se contorna como “um modo de conhecer pela rota de trânsito entre sentir-pensar, que implica correr riscos e perigo, via experiência” que se mostra por si mesma em gesto ou palavra como dizer de sentido com sentido (Cabral e Morato, 2013: 180).

Essa consideração decorre desse convite reflexivo em torno da pesquisa como prática, tomada como experiência, constituindo uma oportunidade de revisão e compartilhamento de algumas compreensões de pesquisa por caminhos vários percorridos. O solo da escrita é a prática de pesquisa, que tomou rumos próprios, após algumas orientações de mestrado e doutorado. Continuará a fazer sentido a perspectiva de questão-bússola? Contudo, após 15 anos, revisará-la apresenta-se como um instigante propósito.

(2) Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

Destarte, a questão que se definiu como bússola desta produção, revisita a trajetória docente: como apresentar aspectos que têm se tornado fundamentais na prática de pesquisa, tomando a perspectiva de questão-bússola como farol? Tratou-se, assim, de uma oportunidade de parar para cuidar de um modo de pesquisar, reconhecendo o que foi se constituindo como referências maiores e assumindo o desafio de entretecer essas referências nessa produção. Esse movimento de cuidar do modo de pesquisar, colocando-o em análise, pode ser compreendido como uma faceta da escolha tríplice que implica o cuidar de ser – de que cuidar, de como cuidar e de como se cuida do cuidar (Critelli, 2007).

Na presente apresentação/capítulo, busca-se aprofundar esse movimento de cuidado em torno da prática de pesquisa em Psicologia, apresentando algumas notas compreensivas, em interlocuções epistemológicas variadas, no intuito de contribuir com o debate em torno do método de pesquisar sob outra perspectiva. Parte-se de um ponto fundamental para guiar a prática de pesquisa: a reflexão acerca de *para que pesquisar algo*, em dimensão que se situe além de um mero requisito formal. Partindo disso, que pode ser tomado como ação para mostrar de onde brota a questão, vai se configurando o fenômeno que se pretende pesquisar, sendo sempre importante desvendar as origens de tal interesse e a relevância pública/social de que se investe o tal *tema* ou *objeto*.

4. Das afinidades que foram se constituindo pela não identificação com o caminho racionalista e dualista da tradição em pesquisa

Em diversos contextos em Psicologia, evidencia-se a pesquisa experimental – ou qualquer tipo de pesquisa a ela aliançada – revestida, ainda, de reconhecimento hegemônico. Sem dúvida, sua necessidade e legitimidade são reconhecidas, garantindo visibilidade às ciências naturais como inaugural na formalização do paradigma científico. Contudo, no cenário epistemológico contemporâneo quanto aos vários modos de produção de conhecimento existentes, debate-se que tal via não é a única pertinente e legítima. A partir de Foucault (2007), questiona-se a produção de diversos regimes de verdade em torno do conhecimento científico e as relações de poder que se estabelecem com sua legitimação.

É no centro deste debate epistemológico na academia que se situa a fenomenologia, tanto no projeto de Husserl quanto nas diversas vertentes que dele se desdobraram. Não obstante o projeto husserliano se afinar ao intuito de garantir um rigor científico, ainda na articulação com uma perspectiva metafísica na crença de que existe a verdade, as bases por ele lançadas, em que se valoriza o sujeito e sua consciência, é fundante do que pode caracterizar a(s) fenomenologia(s): “o sujeito é a fonte constitutiva não só de todo conhecimento como de todo objeto possível de experiência e reflexão” (Figueiredo, 1991:174).

Nessa direção, Critelli (2007) discute a fenomenologia se configurando como crítica à ciência, especialmente à atitude epistemológica, sustentada pela metafísica, e à técnica moderna, nascendo sobretudo como questionamento do método de conhecimento científico que discrimina tudo que não se alinhe à sua “estrita noção de verdade, de sujeito cognoscente e de objeto cognoscível” (*op. cit.*: 8). Nas trilhas fenomenológicas de produção de conhecimento, são permanentemente repositonadas as relações entre ser e verdade, pondo-se em questão a possibilidade de neutralidade e a busca de uma verdade absoluta.

Nesse percurso, a fenomenologia existencial foi se descortinando como uma perspectiva possível de pesquisa, exatamente por sua crítica à ciência e à técnica moderna, como discutido por Critelli (2007) na *Análítica do Sentido*, realçando a pertinência do pensamento de Hannah Arendt, pelo destaque que confere à discussão em torno do sentido da política e do agir humano. Para Arendt (2001), a ação é a dimensão constitutiva, por excelência, da condição humana, de que não se pode abdicar sem deixar de ser humano. Pela ação, que efetiva a condição humana da natalidade, e pelo discurso que efetiva a condição humana da pluralidade, o ser humano se revela. Pela ação e discurso, novos mundos ou novos arranjos no mundo apresentam-se como possibilidades inaugurais pelo enredamento na paradoxal pluralidade de o humano ser distinto e singular entre iguais, condição que possibilita colecionar memórias e histórias, ou seja, a política em Arendt. O caráter inaugural da ação, iniciante e disparadora de outras configurações nas relações humanas, e a possibilidade de situações por e entre humanos constituem uma via fundamental para análise da ação em contextos aos quais à Psicologia se inclina.

Retornando ao método fenomenológico proposto por Heidegger, Rebouças e Dutra (2018: 197, citando Stein, 1983 e Casanova, 2009) afirmam que o redimensionamento da questão do ser em sua proximidade com a práxis humana como existência e facticidade, ou seja, os entes se mostram no horizonte fático e histórico, e dotado de sentido. Esse horizonte possui, além disto, um caráter histórico sedimentado. Ele não se determina de maneira lógico-transcendental a partir das relações imanentes à consciência pura, mas se constrói historicamente a partir de decisões de pensamento que vão paulatinamente determinando o que se mostra ou não como dotado de sentido.

Assim considerando as possibilidades de método de pesquisa, retornamos à prática de campo. Pelas andanças em projetos de extensão em instituições de saúde, de justiça, policial, de educação e de reclusão juvenil, questões de pesquisa se configuraram da prática em um dado cenário de trabalho. Nelas já se revelavam alguns aspectos cruciais que seguiram atravessando/fundamentando as práticas de pesquisa desenvolvidas: *experiência, compreensão e sentido ético e político*.

A valorização da *experiência*, compreendida na perspectiva de conexão com a vida tal como vivida, o que se vive, parece central para a produção de pesquisas que possam ter algum efeito interessante para a realidade de redes de produção de cuidado. Desse modo, procede a preferência por pesquisas que realcem o vivido pelos homens nos cenários de imersão de pesquisadoras e pesquisadores, revisando-se a própria relação pesquisador(a)/pesquisado(a), com questões de pesquisa que brotam de algo vivido nessa relação. Em uma tentativa de síntese seria pesquisa em conexão com a vida – vivida na e pela experiência de estar em algum lugar – e com as afetações que disso decorrem. Parece cada vez mais pertinente valorizar o próprio ato de pesquisar como *uma experiência* e, nessa rota, poder-se-ia aprofundar continuamente a compreensão de experiência, bastante cara às matrizes fenomenológicas.

Para Larrosa Bondía (2002: 21), “A experiência é o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, não o que acontece, ou o que toca. A cada dia se passam muitas coisas, porém, ao mesmo tempo, quase nada nos acontece. Dir-se-ia que tudo o que se passa está organizado para que nada nos aconteça.” Porém, no mundo moderno, a informação, o trabalho e a opinião têm abduzido o sujeito da experiência, aquele para quem acontecimentos ocorrem,

como território de passagem, seja como lugar de chegada ou como espaço do acontecer, (...) por sua passividade, por sua receptividade, por sua disponibilidade, por sua abertura (...) A experiência é a passagem da existência, a passagem de um ser que não tem essência ou razão ou fundamento, mas que simplesmente “ex-iste” de uma forma sempre singular, finita, imanente, contingente. (Larrosa Bondía, 2002: 24-25).

Ao mesmo tempo, a experiência possibilita abrir outras ordens: uma epistemológica e uma ética, que pela ação expressa um saber e uma práxis, distintos do saber científico, técnico ou da informação e do trabalho. Sendo a experiência o que acontece ao humano ou entre humanos, ela diz da expressão de sentido, concreto e singular, da existência fática e finita. Desse modo, ainda que acontecimento comum, a experiência é própria e singular a cada humano e irrepitível e irreproduzível, encarnada naquele em que acontece: ela é existencial. Nessa medida, na experiência e em seu saber está implicada uma dialógica heterológica, bem como

tem sempre uma dimensão de incerteza que não pode ser reduzida. Além disso, posto que não se pode antecipar o resultado, a experiência não é o caminho até um objetivo previsto, até uma meta que se conhece de antemão, mas é uma abertura para o desconhecido, para o que não se pode antecipar nem “pré-ver” nem “pré-dizer” (Larrosa Bondía, 2002: 28).

E mais, “Com efeito, a experiência é risco de ilusão, ao mesmo tempo que é uma certa sabedoria prática indispensável e, enfim, ponto de partida e de chegada do discurso sobre a política.” (Chauí, 2003: 228 em Andrade, Morato e Schmidt, 2007: 200).

Considerando as possibilidades de pesquisar a partir da experiência, e pelas andanças em diferentes territórios de instituições demandantes por ações clínicas, começou a ser delineado um outro modo de pesquisar via experiência. Assim, iniciou-se uma cartografia clínica, a qual se mostra como uma criação co-participativa, pois “O conhecimento é construído a partir da ação com o outro” (Andrade, Morato & Schmidt, 2007: 198), destacando a implicação *ético-política* da ação de pesquisar. Desse modo, o psicólogo pesquisador está “inserido ele mesmo na situação que in-vestiga.” (196). A cartografia clínica, então, acontece a partir de um contato direto com o cenário social. Nesse contato, abre-se espaço para interrogar o sentido das experiências acontecidas nas paisagens que se constituem como contornos para expressão do viver compartilhado e testemunhado por outros, bem como para refletir sobre as tramas co-construídas no modo cotidiano de con-viver. Assim compreendido, a versatilidade/mutabilidade se faz imprescindível na cartografia clínica, pois o olhar do cartógrafo clínico repousa sobre o sentido das acontecências no cenário mundo.

5. Da cartografia como ação clínica em intervenção social

Pela *cartografia* como um método de pesquisa, por sua intenção de produção de compreensões com base na relação direta com o território que se quer melhor compreender, instauraram-se muitas direções possíveis. Era (in) seguramente por aí que, assim afinado, o pesquisador seguia, correndo todos os riscos e sustentando a tensão de um processo de pesquisa cujo rigor se revela na lida com o que acontece, sem intenção de controle ou domínio.

A cartografia foi se delineando pelos trabalhos do Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia/LEFE (Aun e Morato, 2009). Aliás, a trilha inicial experimentada nos trabalhos do LEFE se respalda no pensamento de Rolnik (1989), conectado aos estudos de Guatarri. Imerso nas paisagens psicossociais, aceitando e se entregando à vida, o cartógrafo abre-se a conhecer pela experiência, pelo contato, ativando sua sensibilidade em todas as frequências possíveis e inventando modos a partir do que encontra nesse transitar pelo território, em que sentidos vão sendo produzidos, como encaminhamentos possíveis partindo das questões que dispararam o interesse de pesquisa.⁽³⁾

(3) Pesquisar do latim *per-seguire* = para seguir.

Para Aun (2005), *social* poderia ser compreendido como o meio que se interpõe entre *psicologia* e *clínica*, constituindo um enredamento que possibilitaria uma prática real, contemplando a condição plural e singular de ser *humano*, já que implicaria *con-viver* entre homens. Atento, o *clínico* considera o *social* ao mesmo tempo plural, como o fundo de um quadro, e singular, na figura que se mostra. Desta forma, olhar o humano como *co-existente*, é poder também *con-figurá-lo*. Uma ação *social* e *clínica* revelar-se-ia como *clínica* pelo modo de convivência, atuando em situação, junto ao ator social e à instituição na qual se insere, pelo modo de se compreender ser a prática psicológica como uma ação em ação. Seu olhar dirige-se não apenas à compreensão de problemas demandados, mas também à sua compreensão pelos seus interlocutores. Desta forma, *junto e "no campo"*, o clínico constrói e comunica seus conhecimentos. Na singularidade do campo, as teorias são uma via de reflexão acerca da ação, na qual o fio condutor é a própria situação de intervenção (Aun e Morato, 2009)

Tal direção, perseguida por algumas reflexões, inspiradas na perspectiva fenomenológica, contribuiu para a compreensão da solicitação apresentada ao psicólogo/pesquisador/cartógrafo, inserido ele mesmo na situação que investiga⁽⁴⁾, quando de intervenção em instituição: urge ao clínico não apenas um deslocamento de turista, mas um caminhar de viajante-marinheiro, entrelaçando-se nas narrativas dos nativos, enquanto os acompanha.

Em havendo uma possível aproximação entre um pensar/agir fenomenológico e essa perspectiva de produção de conhecimento via cartografia, poderia configurar-se tal encruzilhada epistemológica/metodológica como viável perseguindo a questão tomada como bússola para investigar percorrendo caleidoscopicamente⁽⁵⁾ as veredas do território de instituições solicitantes por ação clínica.

(4) Investigar – ir por entre os vestígios que se mostram.

(5) A metáfora do caleidoscópio – do grego *kalós* (belo) + *eídos* (forma) + *-skopeîn* (olhar) (Houaiss, 2009) – parece responder bem à tentativa de compreender um processo de pesquisa, tomado como prática: nos giros em campo, você olha (encontra) diversas configurações, que se apresentam enigmáticas a princípio, demandando interpretações. Cada configuração se produz a partir do encontro entre *quem olha* e *o que ou quem é olhado* e muitos arranjos são possíveis nesse entremeio, a partir da movimentação no território. Não se trata de perceber algo já dado, que independe do ato de olhar. O que é visto está na relação com o próprio ato de olhar.

6. Do compromisso com um sentido ético-político compartilhado na produção de pesquisa

Na busca em *como* pesquisar, implica refletir acerca de *para que*, *onde*, *com quem* e *o que* pesquisar. Definir uma *questão de pesquisa* exige um exercício de pensamento conectado a uma realidade específica, que é o solo de onde medra a questão. Esse processo envolve um dado *cenário* – em que pessoas vivem e se relacionam – e *quem* pesquisa – cujos interesses pessoais em uma dada questão e no cenário em destaque precisam ser esclarecidos. A partir de estudos sobre pesquisa e práticas de pesquisa, questões de estudo são delineadas, na relação com cenários da vida real, em que uma dada pertinência se apresenta. Uma questão de pesquisa se relaciona ou pertence a uma dada realidade e pretende dizer algo mais dela, por seu caráter de interrogação.

É nessa medida que se compreende pesquisar como a determinação mais originária do pensamento fenomenológico: a compreensão de que o real se caracteriza como fenômeno – em realização – e não objeto ou coisa (Critelli, 2007). Descortina-se uma dimensão relacional em práticas de pesquisa, ou seja, um sujeito que busca compreender algo que se mostra e inquieta, indicando-se a contingência ou circunstância desse encontro na situação com outros como critério fundamental para que análises se teçam, como produções interpretativas. Buscar possível compreensão à questão, pelo ato de pesquisar, pode contribuir para que algo na realidade pesquisada se transforme em uma direção que faça sentido, possibilitando criar uma destinação necessária e consistente ao coletivo envolvido.

Proponho aqui diferenciar modos de compreender uma questão de pesquisa. Uma possibilidade é conduzi-la como investigação sem necessariamente o pesquisador estar implicado com o “campo”, quer dizer, ainda olhando o campo e as pessoas que estão nele como sujeitos de pesquisa, objetos de estudo, acompanhando os questionamentos do pesquisador. Contudo, outra possibilidade do surgimento de uma questão apresenta-se pela perplexidade e, muitas vezes, da experiência de limite do experienciado em campo/território. Uma verdadeira questão de pesquisa, aqui sugerida como bússola, surge na experiência de fronteira com o incontornável, que merece ser interrogado, ou pensamento do sentido. É nesse flerte com a perplexidade que o real se mostra como movimento de realização, pela própria etimologia da palavra: per-, através, por, diante de; + plexus, dobra, emaranhado, confusão.

Nas trajetórias de pesquisa revisitadas, outro lastro para a cartografia clínica é a *metodologia de relatos orais*, por Walter Benjamin a partir do texto *O Narrador* (Benjamin, 1996). A narrativa diz de comunicação e elaboração de experiência, como via de produção de sentido, por (re)colher modos, visões, compreensões que se elaboram dialogicamente entre narrador e ouvinte. Cul-

tivando a experiência na relação com uma situação que se quer compreender melhor, o momento de colheita pode ser, também, promoção de experiência, ressaltando o caráter interventivo desses modos de pesquisar (Cabral e Morato, 2013), bem como sintonizado com a perspectiva fenomenológica perseguida.

O aspecto cartográfico e a dimensão dialógica, de afetação mútua entre atores/atrizes/pesquisador envolvidos na ação pesquisar, abririam possibilidade de, ao invés de *entrevista*, recorrer a *entre-vistas* ou *conversa*, valorizando a interlocução que se busca estabelecer, durante toda situação do pesquisar. Assim, na articulação entre imersão cartográfica e colheita de narrativas, a escrita de narrativas acerca do vivido nos cenários de pesquisa, por meio de diário de bordo/cartográfico, passa a ser um recurso indispensável. A produção de narrativas – pela(o) pesquisador(a) e interlocutoras(es) – sustentaria a possibilidade de compreensão e comunicação do que foi encontrado, partindo de perguntas pro-vocadoras que contemplam a interrogação de pesquisa.

Nomear o que fazemos, em Psicologia ou em qualquer outro campo, como técnica aplicada, como práxis reflexiva ou como experiência dotada de sentido, não é somente uma questão terminológica. As palavras com que nomeamos o que somos, o que fazemos, o que pensamos, o que percebemos ou o que sentimos são mais do que simplesmente palavras. Expressam a conexão com a vida, a facticidade, o que se vive, fundamentando a produção de pesquisas que possam ter alguma significância para a realidade de nossas redes de produção de Psicologia como cuidado, ética e politicamente implicadas.

7. De outra possibilidade para a compreensão da ação de pesquisar: a hermenêutica

Ao longo do questionamento acerca de modos de pesquisar, surgiram encruzilhadas epistemológicas entre modos de produção de conhecimento que podem se aproximar. Partindo da fenomenologia existencial, com foco na *Ana-lítica do Sentido* e seguindo pela metodologia dos relatos orais, na perspectiva de mergulhar, via inserção cartográfica, outras possibilidades de interlocução epistemológica surgiram. A hermenêutica de Gadamer como pontos de conexão para dar prosseguimento à reflexão sobre pesquisa, para pensar sobre as questões do humano em seu cotidiano, isto é, no plano ôntico. Seria um outro caminho para pesquisar um determinado fenômeno singular, construído no próprio percurso da pesquisa, seguindo a questão que norteia o pesquisador e o movimento do próprio fenômeno (Cabral e Morato, 2013).

Dessa feita, o conhecimento e as compreensões produzidas são apenas algumas das interpretações possíveis sobre um determinado fenômeno, uma vez que dependem do contexto e da singularidade dos envolvidos. O objetivo do

método fenomenológico hermenêutico não é encontrar um conhecimento que possa ser representado, e, sim, compreensões, na medida em que este não se guia pela razão/conteúdo, mas pela afetação/sentido, sendo sempre contextual, relativo, provisório e singular.

É por esse registro que assoma a possibilidade de diálogo com Gadamer. Este pensador se interessou pelo ético e humano. Nessa direção, buscou na hermenêutica a possibilidade de o humano romper com a presença forte do instrumental técnico da modernidade, questionando como o método hermenêutico se direciona ao entendimento ou ato de compreensão. Para ele, há um desafio sempre renovado em se compreender aquilo que se mostra como algo obscuro, inquietante, outro, na dimensão de “uma experiência, que experimenta realidade e é ela própria real” (Gadamer, 1999: 512). Nesse sentido, a experiência se opõe ao que vem de um saber, seja teórico ou técnico, visto que ela se apresenta sempre como abertura do experimentado já aprendido ao que se apresenta como outra experiência a ser aprendida. Assim, diz que

a dialética da experiência tem sua própria consumação não num saber conclusivo, mas nessa abertura à experiência que é posta em funcionamento pela própria experiência. Mas com isso o conceito da experiência de que se trata agora adquire um momento qualitativamente novo. (...) Esta é a experiência que cada um constantemente tem de adquirir e a que ninguém pode se poupar. A experiência é aqui algo que faz parte da essência histórica do homem. (Gadamer, 1999: 525)

Tampouco, a experiência pode ser repetida, embora possa se confirmar algumas vezes. Mas, isso não implica fazer-se de novo a mesma experiência, nem que seja uma nova experiência. Apenas um outro acontecimento inesperado pode se fazer experiência a quem já é “experimentado”. Como irremediavelmente nova, a experiência pressupõe necessariamente que se desapontem muitas expectativas, sendo, assim, dolorosa e desagradável, por atravessar alguma expectativa do retorno de algo a que podemos estar presos.

É por essa perspectiva que se pode compreender como a experiência diz de conhecer o que é real. Contudo, na medida em que se dá conta do que pode ou não ser revogado, o humano se expõe à sua própria finitude, à limitação de não ser senhor do próprio tempo e futuro. Não chegando a experiência ao seu fim, abre ao humano a dimensão da impossibilidade de alcançar uma forma suprema de saber.

Assim considerando, Gadamer segue apontando que em qualquer experiência está implicada uma estrutura da pergunta. Diz ele:

deveremos indagar pela *estrutura lógica da abertura* que caracteriza a consciência hermenêutica (...) E tal como a negatividade dialética da experiência encontrava sua perfeição na ideia de uma experiência consumada, na qual nos fazíamos

inteiramente conscientes de nossa finitude e limitação, também a forma lógica da pergunta e a negatividade que lhe é inerente encontram sua consumação numa negatividade radical: no saber que não se sabe. (Gadamer, 1999: 533-534)

Nessa medida, a pergunta implica um sentido, ou seja, uma possibilidade de orientação para poder encaminhar-se uma resposta também com sentido. Isto quer dizer que, ao perguntar acerca de algo, o que é interrogado já se encontra sob uma determinada perspectiva: a de quem o pergunta. Sentido quer dizer, todavia, sentido e orientação. O sentido da pergunta é simultaneamente a única direção que a resposta pode adotar se quiser ser adequada, com sentido. Com a pergunta, o interrogado é colocado sob uma determinada perspectiva: perplexidade.

Assim, ao perguntar, o humano se dispõe ao aberto, no qual a resposta não está já posta como decisória. “O sentido do perguntar consiste em colocar em aberto o perguntado em sua questionabilidade” (Gadamer, 1999: 535), de modo a deixar em suspenso a possibilidade de prós e contras. Como pergunta aberta, ela se faz autêntica.

No entanto, é possível se dizer da falsidade de uma pergunta caso ela não abarque a abertura, mantendo-se por pressupostos falsos. Já uma pergunta se diz tortuosa quando não expressa uma real orientação de sentido. Em ambos os casos, a possibilidade de resposta pode não se dar a ver. Contudo, aqui novamente se apresenta a negatividade da experiência na pergunta. Ou seja, não havendo método que possa dizer como perguntar, na pergunta há um sofrer que busca não se apaziguar pelo pré-estabelecido, conduzindo a novas experiências.

Deste modo, perguntar não é arte que implica apenas se desimplicar de opiniões. Mas, ao contrário, pressupõe também essa liberdade. Assim, não se aproxima de um saber a ser ensinado e que permite o conhecimento da verdade, do que merece ser interrogado.

No jogo da arte do perguntar ainda se desvela como o agir interpretativo implica o modo humano que, no seu cotidiano, procura compreender a si mesmo e a outro no mundo, uma vez que é junto aos outros que se reconhece a alteridade. Isto é, é em diálogo que se gestam possibilidades de compreensão e saber, entre pergunta e resposta.

A dialética, como arte do perguntar, só pode se manter, se aquele que sabe perguntar é capaz de manter em pé suas perguntas, isto é, a orientação para o aberto. A arte de perguntar é a arte de continuar perguntando; isso significa, porém, que é a arte de pensar. Chama-se dialética porque é a arte de conduzir uma autêntica conversação. Para desenvolver uma conversação é necessário, em primeiro lugar, que os interlocutores não passem ao largo um do outro na conversação. (Gadamer, 1999: 540)

É con-versar, tratar de um assunto conjuntamente, com atenção a que o interlocutor acompanhe a orientação da pergunta posta, sem superestimar o argumento da resposta. É se pôr em aberto para caminhar para o “além do que foi respondido”, como modo de se dirigir ao horizonte da pergunta por entre as respostas ao perguntado. Por isso, a conversação dialogada acerca da pergunta é “uma arte do ir experimentando” (Gadamer, 1999: 543).

Entretanto, há que se considerar que o modo de ser humano não se apresenta cronologicamente determinado. Seu modo de ser implica uma temporalidade histórica, na qual a experiência de compreender se apresenta implicada. No mundo entre e junto a outros, a experiência, com sua estrutura do perguntar, aponta perspectivas. Ou, como diz Gadamer:

Ter horizontes significa não estar limitado ao que há de mais próximo, mas poder ver para além disso. Aquele que tem horizontes sabe valorizar corretamente o significado de todas as coisas que caem dentro deles, segundo os padrões de próximo e distante, de grande e pequeno. A elaboração da situação hermenêutica significa então a obtenção do horizonte de questionamento correto para as questões que se colocam frente à tradição. (Gadamer, 1999: 452).

Nessa direção, a experiência autêntica abre a possibilidade de se encontrar em outro horizonte que permite apropriação da experiência. Diz de um sentido ou direção para o que se apresenta como demandando compreensão e não necessariamente como fixo ou dirigido. Ademais, o diálogo, em con-versação, abre outras perspectivas de visão e de novos horizontes em busca de significado sentido, mediados pela linguagem e pela tradição para o ser humano e as coisas do mundo entre humanos(as). Afinal, é pelo encontro entre horizontes – *quicá*, como *mestiçagem* –, que passado, presente e futuro se apresentam e conduzem os(as) humanos(as) adiante no mundo como perspectivas de existência.

Porém, as questões hermenêuticas de Gadamer não se restringem apenas à filosofia. É nessa direção que sua preocupação ética e humana se dirige também a questionamento acerca da ciência e da arte de curar. Diz ele:

Quando a experiência nos ensina que um determinado meio curativo tem um determinado efeito, isso significa que a partir de um conjunto de observações detectamos algo comum, e é claro que a verdadeira questão médica, a questão científica, somente se torna possível a partir de uma observação garantida desta maneira: somente assim surge a questão do *logos*. (...) A ciência sabe o porquê, em virtude de que razão esse meio tem efeito curativo. A experiência não é a própria ciência, mas é um pressuposto necessário para ela. Ela tem de estar já assegurada, isto é, as observações individuais devem mostrar regularmente os mesmos resultados. Só quando já se atinge a generalidade, da qual se trata na experiência, pode-se colocar a pergunta relativa à razão e, por conseguinte, o questionamento

que conduz à ciência. Assim, pois, repetimos nossa pergunta: que generalidade é essa? Evidentemente se refere ao comum indiferenciado de muitas observações individuais. Somente retendo estas se torna possível uma certa capacidade de previsão. (Gadamer, 1999: 518).

É por essa perspectiva que, como inacabável, apenas o humano é mais que aquilo que sabe de si mesmo, do que aquilo que outrem pode saber a seu respeito, ou seja, como objeto da pesquisa do(a) investigador(a). Nessa direção, Gadamer (2006) aponta como a ação em saúde pela prática se distingue da técnica, compreendida como procedimentos, para des-envolver-se como *techne*⁽⁶⁾. Para os gregos *techne* era a capacidade de feitura. Pertencem, ao âmbito da *techne*, dois aspectos: 1) ser capaz de fazer e 2) a produção de uma obra que permanecerá no mundo depois da produção. A *techne* produz algo pelo ser capaz de fazer. Assim, “*techne* é aquele saber que constitui um determinado ser capaz-de-fazer, seguro de si mesmo, no contexto de uma produção” (Gadamer, 2006: 41).

Nenhuma precisão da arte de curar, por mais avançada que seja a sua técnica, é capaz de garantir a saúde. Saúde é ser cada um seu próprio agente de saúde em diálogo com quem é capaz de fazer uma terapia (serviço) para tratamento (apalpar) (Morato, 2018). Assim, Gadamer (2006) retoma a questão do diálogo com a afirmação de que ele possibilita ao cuidador e ao que se submete aos seus cuidados exercitarem sua humanidade. Para esse autor, “tratar” diz da necessidade de um ouvido sensível e um olho observador e cuidadoso: critica o uso das certas medidas nas áreas da saúde, por não se olhar a doença com os olhos, nem se ouvir através da voz, lendo a saúde por valores padrões, a ponto de, no tratamento de um doente crônico ou acompanhamento de paciente terminal, esquecerem “que o paciente é uma pessoa e não um ‘caso’” (p. 106). Ou seja, a saúde, em uma perspectiva existencial, aponta a experiência humana no mundo de vida, onde a doença se manifesta como perturbação.

Mas ao contemplar a última frase deste texto, antes da vereda gadameriana, ou seja: na medida em que se emaranha pelas redes da tradição, o investigador(a)/cartógrafo(a) é convocado(a) a responder por seu próprio sentido pela experiência vivida, a qual horizonte ela se dirige quanto ao questionamento de outro modo de pesquisar?

Pelas veredas da experiência em ação, pesquisar se apresenta por outra direção. Per-plexivamente emaranhado pelas redes da tradição, o investigador(a)/cartógrafo(a) é convocado(a) a responder por seu próprio sentido pela experiência autêntica até que a verdade do que fala possa aparecer. Afinal, “Um texto só é compreendido no seu sentido quando se alcançou o horizonte

(6) *Techne*: refere-se a modos ou metodologia para fazer algo; criação, arte. Possibilidade de recorrer à experiência, distintamente da razão como via única. (Webster, 1974).

do perguntar, que como tal contém necessariamente também outras respostas possíveis. Nessa medida, o sentido de uma frase é relativo à pergunta além daquilo que se diz nela” (Gadamer, 1999: 544).

Nessa medida, *poderíamos compreender a questão-bússola como horizonte significativo nas andanças da(o) cartógrafa(o)-mestiça(o)?* E, assim, nova pergunta se apresenta para uma outra conversação dialogada... Como pesquisar em Psicologia poderia ser compreendido pela hermenêutica filosófica, afinada com a filosofia prática, ligada ao mundo prático da vida em a relação com o outro como algo ‘originário’, presente em todo proceder/compreender de nossa existência, seja na leitura de um livro, em uma discussão, em uma situação qualquer, dada a compreensão humana ser um *acontecimento* e um *modo* de existência, pelo qual tudo quanto há se manifesta em *discurso*, isto é, se articula em “sentido”, com sentido. Afinal, nossa situação hermenêutica (Gadamer, 1998: 83) e a de aqueles que procuramos entender dá-se sempre, por isso mesmo, implantada numa certa cultura, com os pressupostos e os equívocos que lhe são inerentes. Compreender o outro implica, portanto, um encontro de horizontes.

8. Da experiência e hermenêutica à filosofia prática.

Gadamer (2006) é citado por trabalhos que consideram a *phronesis* como a condição de interpretação, associado à compreensão da tradição e da experiência. Muito mais do que uma mera interpretação, essa investida de Gadamer seria a gênese de sua própria posição filosófica. Recorrendo a Aristóteles para sistematizar o domínio da *práxis* de modo independente saberes teórico e técnico, Gadamer, nos últimos anos do seu pensamento,⁴¹ buscou justamente caracterizar a hermenêutica como filosofia prática. Retomou a *phronesis* como a *capacidade de percepção do contexto particular e das situações* e, nesse caso, correlacionado à forma experiencial de ensino e aprendizagem.

O conceito de *práxis* também surge correlacionado aos conceitos que consideram a aprendizagem experiencial e a relevância da percepção do contexto e das situações particulares, também em relação à aprendizagem e ao ensino.

Em uma palavra, a hermenêutica é filosofia prática porque a sua atividade, dado que jamais definitiva, pressupõe a mesma racionalidade que opera no domínio que não se justifica quer por definições gerais sobre o bem e o mal quer por aplicações técnicas dessas definições, a saber, a *praxis* humana. Antes de ser uma teoria que apresenta o saber ou o ser humano por meio de definições, a hermenêutica é uma filosofia da *praxis*. A interpretação e a compreensão da experiência humana têm presente a imperativa contingência que opera na própria existência humana.

Como Gadamer mesmo afirmou: “Interpretação não é um ato posteriormente e ocasionalmente complementar à compreensão, por outro lado, compreensão é sempre interpretação, e, assim, interpretação é a forma explícita da compreensão” (Gadamer, 1999: 459). Desse modo, a hermenêutica se apresenta em três momentos: da compreensão, da interpretação e da aplicação.

Talvez seja negligenciado o que se compreende por “aplicação”, pois quando se fala em compreensão e aplicação, logo se imagina que se trata de utilizar a compreensão de algo com alguma finalidade prático-técnica, como a aplicação de uma lei ou a aceitação de uma regra para as atividades cotidianas. No entanto, quando Gadamer fala em aplicação, ele a entende de outro modo. Trata-se de admitir, por um lado, que a compreensão sempre exerce uma espécie de influência sobre algo, seja sobre si mesmo, o outro ou o mundo e, por outro lado, que ela depende dos efeitos de uma linguagem a ela exterior, do distanciamento de si mesmo, da escuta do outro, do diálogo. De um modo ou de outro, a interpretação surge na relação com um outro e se mantém através do que surge reciprocamente, podendo gerar e transformar ações e palavras que integram a nossa forma de ver o mundo. Nesse sentido, temos que reconhecer que não somente a compreensão e a interpretação fazem parte de um processo unitário e integrante, mas também a aplicação.

Aqui se encontra uma das justificativas que torna possível o reconhecimento da hermenêutica como filosofia prática. Para Gadamer, toda criação e toda ação humanas dependem muito mais do *modo* como atuamos, como aplicamos a linguagem que herdamos da tradição, como nossa relação com o outro acontece, do que daquilo que fixamos por escrito ou consideramos que deveria ser feito. As tensões entre vida e morte, interior e exterior, passado e futuro, domínio e subjugação, amigo e inimigo, fazem de nossa interpretação algo fundamentalmente do âmbito prático, na medida em que aparecem nas formas variadas em que se dão concretamente as relações entre os seres humanos., no diálogo com os outros, na reação ante o choque de um acontecimento novo. Tais manifestações não são tão óbvias quanto parecem em um primeiro momento. Elas carregam consigo história, preferências, expectativas e, como tal, fazem referência a algo mais do que aquilo que imediatamente aparece. Ademais, aqui também entra em jogo tudo o que somos capazes de transformar com cada troca de pontos de vista, interpretação, decisão.

Por essa razão, para compreender algo adequadamente, implica compreendê-lo em cada situação concreta de uma maneira nova e distinta. Assim, uma questão de pesquisa surge, no seu modo de compreender, na ação e não previamente, como aconteceu em projetos de extensão acerca de prática psicológica em diferentes instituições. Aqui, compreender diz de uma aplicação, um sentido para o prático, para o que nos acontece. Desse modo, compreender, interpretar e aplicar são uma coisa só, a qual a hermenêutica gadameriana

chama simplesmente de *compreensão*. Nenhum sentido é um horizonte fechado, porque o momento da compreensão é, mesmo que às vezes de maneira imperceptível, um momento de reconhecimento do outro e de transformação das coisas e de nós mesmos.

9. Inconcluindo...

O que se mostrou até aqui é como ação clínica pode se fazer cartográfica tanto numa pesquisa clínica como numa prática psicológica, quando em convers(a)ção os coautores colocam-se à disposição para serem tocados não apenas pela paisagem, mas também pelos acontecimentos, repousando seus olhares sobre o sentido das acontecências no cenário mundo. A narrativa da experiência, então, é a “matéria prima” para pôr em curso uma conversação, a qual se faz possibilidade para haver uma fusão de horizontes, sendo tomada como *techné*, uma produção no sentido de deixar-aparecer, de levar algo adiante. Importa assinalar que neste modo de pesquisar/intervir faz-se uma “torcedura”, tomando o método como *hódos-metá*, destacando a primazia do caminhar que vai compondo o caminho sem prescrições traçadas de antemão. Desse modo, é o se pôr em andança com-outros que possibilita seguir a direção apontada pela questão-bússola e/ou pela demanda para prosseguir investigando e/ou intervindo (Santos e Morato, 2017).

Pesquisar em Psicologia poderia ser compreendido como situação hermenêutica para cuidar do humano na facticidade da vida, legitimada como aplicação pela filosofia prática segundo Gadamer? Mas essa é uma outra história que fica para uma próxima vez...

Henriette T. P. Morato é Professora Associada do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, onde coordena o LEFE (Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia).

Referências bibliográficas

- ANDRADE, Angela Nobre; MORATO, Henriette Tognetti Penha; SCHMIDT, Maria Luísa Sandoval. Pesquisa interventiva em instituição: etnografia, cartografia e genealogia. In: RODRIGUES, Maria Margarida Pereira; MENANDRO, Paulo Rogério Meira. (Org.). *Lógicas metodológicas: trajetos de pesquisa em psicologia*. 1ª ed. Vitória: Editora GM: 2007.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária: 2001.
- AUN, Heloísa Antonelli. *Uma crônica invidável como o tráfico avesso do mundo dos homens: narrativas de uma prática psicológica numa instituição para adolescentes infratores* (Dissertação de Mestrado). Universidade de São Paulo: Instituto de Psicologia, 2005.
- AUN, Heloísa Antonelli; Morato, Henriette Tognetti Penha. Atenção psicológica em instituição: plantão psicológico como cartografia clínica. In: Morato, Henriette Tognetti Penha; Barreto, Carmem Lúcia Brito Tavares; Nunes, André Prado. *Aconselhamento Psicológico numa perspectiva fenomenológica existencial: uma introdução*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2009.
- BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.
- BONDÍA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber da experiência. *Revista Brasileira de Educação* [online]. 2002, n. 19, pp.20-28.
- BORGES-DUARTE, I. Situação hermenêutica e projecto de mundo: habitar como? In: III Congresso Internacional de Fenomenologia Existencial/ IV Encontro Nacional do GT Psicologia & Fenomenologia. *Sufrimento e Historicidade: o desamparo ético-político na contemporaneidade*. Natal: 2021.
- CABRAL, Bárbara Eleonora; MORATO, Henriette Tognetti Penha. A questão de pesquisa como bússola: notas sobre o processo de produção de conhecimento em uma perspectiva fenomenológica existencial. In: Barreto, Carmem Lúcia Brito Tavares; Morato, Henriette Tognetti Penha; Caldas, Marcus Tulio. *Prática psicológica na perspectiva fenomenológica*. Curitiba: Ed. Juruá, 2013.
- CRITELLI, Dulce Mara. *A analítica do sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica*. São Paulo: ED EDUC/Brasiliense, 2007.
- FIGUEIREDO, Luís Claudio Mendonça. *Psicologia, uma introdução*. São Paulo: Ed. EDUC, 1991.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, RJ: Ed. Graal, 2007.
- Gadamer, Hans-Georg. *O Problema da Consciência Histórica*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 1998.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1999.

- GADAMER, Hans-Geor. *O Caráter Oculto da Saúde*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2006.
- GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.
- HOUAISS, A. *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2009.
- MORATO, Henriette Tognetti Penha. Reflexões acerca da saúde: implicações para o desassossego humano contemporâneo. In: Dutra, Elza. *O desassossego humano na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.
- REBOUÇAS, Melina Séfora Souza; DUTRA, Elza. A Hermenêutica Heideggeriana na Pesquisa em Clínica. *Revista Pesquisa Qualitativa [online]*. 2018, v.6, n.11, pp.192-211.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Ed. Estação Liberdade, 1989.
- SANTOS, Suely Emilia de Barros; MORATO, Henriette Tognetti Penha. Questões Metodológicas da Clínica Psicológica: compondo o caminho pela via do *hódos-metá*. In: *III Congresso Luso-brasileiro de Práticas Clínicas Fenomenológico Existenciais IFEN*. Rio de Janeiro: 2017.
- WEBSTER, Michael. *Webster's new collegiate dictionary*. Springfield, Massachusetts: Merriam Company, 1974.

Winnicott na psicanálise em Portugal

José Carlos Coelho Rosa e Joana Espírito Santo

Os primeiros psicanalistas portugueses, Francisco Alvim e Pedro Luzes, fizeram a sua formação em Genebra. Nos anos 50 juntaram-se com outros colegas espanhóis também formados na Suíça e fundaram a Sociedade Psicanalítica Luso-Espanhola. Mais tarde João dos Santos, que fez formação em Paris, juntou-se a este grupo.

Nessa época, as sociedades psicanalíticas na Suíça e em França seguiam um pensamento marcadamente freudiano que assentava fundamentalmente no primado da pulsão. Conquanto tivessem em conta outras linhas de pensamento, que conheciam e estudavam, o ponto de vista pulsional era o dominante.

Em 1966 a Sociedade Psicanalítica Luso-Espanhola cindiu-se, dando origem em Portugal ao Grupo de Estudos Português, a que se juntaram outros psicanalistas, que fizeram a sua formação psicanalítica em Genebra e noutros pontos da Europa. Foram eles Mário Casimiro, Orlando Silva Santos e Eduardo Luís Cortesão, que fez a sua formação em Inglaterra e teve por isso um contacto privilegiado com as correntes de pensamento inglesas, nomeadamente com os autores do intitulado *Middle Group*, de que Donald W. Winnicott fazia parte.

Mais tarde ainda, juntou-se a este grupo a chamada segunda geração, já inteiramente formada em Portugal, de que faziam parte, entre outros, José Flores, António Coimbra de Matos, Maria Antonieta Palmeiro, Alice Malva do Vale, António Santiago Quintas e Jaime Milheiro.

O Grupo de Estudos Português torna-se Sociedade componente da International Psychoanalytic Association (IPA) em 1981, com a designação de Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP).

Em Portugal foi-se desenvolvendo um pensamento ligado, por um lado á Escola Francesa, mais freudiana, e por outro à Escola Inglesa, menos especulativa e mais clínica. Assim, existem vários artigos publicados em Portugal em que são citados autores como Maurice Bouvet, Serge Lébovici, Pierre Luquet, André Green, Didier Anzieu, Daniel Widlocher, René Diatkine, Jean Bégoin, Erik Erikson, Sacha Nacht, Mélanie Klein, John Bowlby, Michael Balint, Donald Winnicott, Harry Guntrip, Wilfred Bion, que trazem vários conceitos inovadores ao pensamento psicanalítico e alargam as perspectivas operacionais da psicanálise. Os psicanalistas portugueses tiveram evoluções distintas no seu pensamento e iam trazendo inovações de autores que introduziam algumas alterações ao pensamento psicanalítico original. José Flores, por exemplo, introduziu em Portugal o estudo do pensamento de Heinz Kohut; António Coimbra de Matos introduziu uma série de conceitos de outros autores como Hartmann, Kris & Lowenstein da Psicologia do Eu, Bowlby, Balint, Winnicott, Fairbairn, entre outros e, sobretudo, trouxe-nos um pensamento original e uma teoria própria, nomeadamente sobre a depressão e, mais tarde, sobre o uso da transferência e da contra-transferência e de uma psicanálise assente no primado da relação. Estes autores foram progressivamente formando os novos psicanalistas portugueses á luz destes conceitos inovadores, tais como a importância do ambiente, a autonomia do Eu, a falha básica, a vinculação, etc... Os conceitos iam sobretudo numa linha menos pulsional e mais relacional. Quer isto dizer que o paradigma freudiano foi sendo progressivamente complementado em Portugal por outras abordagens clínicas e teóricas mais ligadas a um ponto de vista da vinculação e da relação. No entanto muitas das citações que eles faziam em publicações suas tinham sempre em conta o paradigma pulsional freudiano.

Ainda que posterior a eles, Carlos Amaral Dias desenvolveu o seu pensamento numa linha, primeiramente kleiniana e mais tarde bioniana, mas voltando sempre a Freud, cujos conceitos ele conseguia actualizar numa clínica heterodoxa e original.

Nas publicações da Revista Portuguesa de Psicanálise, Winnicott é citado desde o 1.º número, em vários artigos, sobretudo por psicanalistas que trabalhavam com crianças. Os conceitos do autor britânico eram lidos, contudo, á luz do paradigma freudiano e tentavam conciliar uma linha mais positivista (freudiana) com uma linha mais relacional. Trata-se de facto de duas visões com pontos de partida diferentes e que implicam considerações opostas da condição humana, em que uma parte de elementos biológicos e pulsionais para as relações e a outra parte das relações para a descoberta da pulsionalidade. Isto implica pôr em causa certos elementos da teoria freudiana, nucleares para a psicanálise tradicional. Referimo-nos especificamente a conceitos de Freud que, apesar das contradições inerentes, se mantiveram no centro da psicanálise tradicional: o Complexo de Édipo e a sexualidade infantil.

Mais tarde, Stephen Mitchell tenta fazer uma conciliação entre estas duas linhas e acaba por dizer que estes dois pontos de vista, o pulsional e o relacional, eram irreconciliáveis (2003: 468). António Coimbra de Matos, em conversa com um de nós, tomou contacto com o pensamento de S. Mitchell, que influenciou a sua visão mais tardia da psicanálise e da sua prática clínica. É disso exemplo o seu livro *Nova Relação*, onde o primado da relação aparece como fundamento e técnica da prática psicanalítica. Na *Nova Relação* não só se desenham as “condições de possibilidade” para a saída da doença, como se constitui um novo paradigma relacional, que se traduzirá noutras relações mais ricas e mais saudáveis.

Mas voltemos um pouco atrás para não fugir à história. A partir dos anos 90 dá-se em Portugal um crescente interesse pela observação de bebés e pela primeira infância, com Eduardo Sá em Coimbra, Maria José Gonçalves e nós próprios, com Nuno Reis e Sátya Sousa, em Lisboa. Aqui surgem leituras mais aprofundadas de autores como John Bowlby, Esther Bick, Daniel Stern, René Spitz, Serge Lébovici, Michel Soulé e Donald Winnicott. Estes autores – observadores de bebés – haviam já trazido uma mudança fundamental na psicanálise, que até então, estudava o desenvolvimento psico-afectivo precoce de forma retrospectiva, através da psicanálise de adultos (Freud) ou de crianças maioritariamente no período de latência (Klein). Com eles e com as suas observações directas, ainda que com perspectivas diferentes, surge uma noção mais real do bebé e da criança e do seu desenvolvimento no ambiente natural. A influência destes autores, onde Winnicott se inclui e se destaca, foi transformando a prática clínica com crianças, adolescentes e adultos, ainda na senda do pulsional para o relacional, mas com uma atenção crescente ao ambiente, sobretudo no trabalho com crianças – trazendo a família, a escola e a assistência social para o centro da intervenção terapêutica – e com pacientes psicóticos – percebendo-se a importância do manejo clínico mais do que da interpretação.

Em 2008 a Sociedade Portuguesa de Psicanálise sofre uma cisão, dando origem a Associação Portuguesa de Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica (AP). Esta última, instituída por António Coimbra de Matos, Carlos Amaral Dias, José Carlos Coelho Rosa, Cristina Nunes e Ana Vasconcelos, tem uma visão mais aberta da Psicanálise; de uma Psicanálise Aplicada às diversas áreas da sociedade e da cultura. Será no seio da AP que assistiremos a uma forte aposta na formação de psicanalistas de crianças e a uma mudança da leitura de Winnicott em Portugal.

O pensamento de Winnicott começa então a ser estudado sistematicamente no seguimento de um Congresso de Fenomenologia, em Lisboa, na primeira década de 2000, em que esteve presente a Irene Boges Duarte, também membro correspondente da AP. Nesse congresso a Irene conheceu Zeljko Loparic, filósofo croata, professor de filosofia em São Paulo, que se dedicava

e dedica ao estudo de Heidegger, de Kant e da Fenomenologia e a sua mulher, Elsa Oliveira Dias, psicanalista estudiosa do pensamento de Winnicott. Desse encontro resultou uma amizade que levou a Irene a propor á Maria do Rosário Belo, membro didacta da AP e estudiosa, há vários anos, do pensamento winnicottiano, a realização de contactos com estes dois investigadores brasileiros que tinham fundado uma associação de psicanálise winnicottiana no Brasil.

Na sequência desses contactos, realizou-se o I Encontro Luso-Brasileiro sobre o Pensamento de Winnicott, em Lisboa, em Fevereiro de 2013. Daí em diante, a colaboração deste grupo brasileiro com a AP, através da Maria do Rosário Belo, intensificou-se, levando á criação de um Grupo de Estudos Winnicott Portugal, de que a Irene Borges Duarte faz parte.

Interessada de longa data no pensamento de Heidegger, a Irene encontrava uma forte ligação deste autor á Psicanálise, através da Análise Existencial – *Daseinanalyse*. Foi no já referido congresso de Fenomenologia, onde conheceu Zeljko Loparic e Elsa Oliveira Dias, que se entusiasmou com a ligação feita por eles entre o pensamento de Heidegger e o pensamento de Winnicott, no âmbito de uma ética do cuidado, em que Loparic defendia que a Teoria Winnicottiana do Amadurecimento Pessoal constituía uma mudança de paradigma na psicanálise, a partir da definição kuhniiana de mudança de paradigma.

Com esta abordagem do pensamento winnicottiano – profundamente estudada no livro de Elsa Oliveira Dias (2003) *A Teoria de Amadurecimento de D.W. Winnicott* – a psicanálise em Portugal tornou-se mais madura pelo facto de poder continuar o caminho que vinha fazendo no estudo e divulgação de novas teorias, assim como na actualização de uma prática psicanalítica mais preparada para os novos desafios da sociedade.

Os fundadores da AP tinham e têm, como já foi referido, a visão de uma Psicanálise Aplicada aos diversos sectores da sociedade. A mudança de paradigma que constitui o pensamento de Winnicott é sem dúvida uma mais-valia para o cumprimento dessa visão e o Grupo de Estudos Winnicott Portugal cumpre hoje essa missão. Este Grupo de Estudos, para além de formar psicanalistas no seio da AP, também realiza um curso especificamente dedicado ao pensamento de Winnicott.

Assim, podemos assistir em Portugal, desde o início da segunda década dos anos 2000, a vários trabalhos publicados sobre Winnicott e o seu pensamento, com uma visão ancorada na mudança de paradigma. Até então o autor era lido e estudado á luz do paradigma freudiano, passando depois a ser lido e estudado á luz da Teoria do Amadurecimento. Esta leitura do autor britânico, pediatra e psicanalista, não só vem revolucionar o pensamento psicanalítico em Portugal, como também abre novas e interessantes possibilidades terapêuticas no manejo clínico e na abordagem à saúde mental. O diálogo entre estes dois saberes – a Filosofia e a Psicanálise – veio trazer a “mudança urgente” a

que Winnicott apelava nos últimos dias da sua vida, pedindo uma revolução no trabalho psicanalítico e uma revisão daquilo que estava a ser praticado. As leituras de Winnicott em Portugal mostram a importância deste autor desde os primórdios da Psicanálise no nosso país. Fizeram um caminho marcado por diversas etapas, desde leituras desgarradas até à possibilidade de uma sistematização da sua Teoria do Amadurecimento, com as orientações de Zelico Loparic e Elsa Oliveira Dias, em boa hora trazidos a Portugal pela Irene Borges Duarte e Maria do Rosário Belo.

José Carlos Coelho Rosa é Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade Clássica de Lisboa. Psicanalista. Membro Instituidor e Fundador da Associação Portuguesa de Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica (AP). Formador do Grupo de Estudos Winnicott Portugal.

Joana Espírito Santo é Psicóloga Clínica, Psicanalista. Membro Fundador e formadora da AP. Certificada em Touchpoints, NBAS (Neonatal Behavior Assessment Scale) e NBO (Newborn behavioral Observation) e membro da equipa de formação da Fundação Brazelton/Gomes-Pedro para as Ciências do Bebê e da Família. Coordenadora do Grupo de Estudos Winnicott Portugal.

Referências Bibliográficas

- COIMBRA DE MATOS, António. *Nova Relação*, Lisboa: Climepsi Editores, 2017.
- GREENBERG, J.R., MITCHELL, S. *Relações de Objecto na Teoria Psicanalítica*, Lisboa: Climepsi Editores, 2003.
- LOPARIC, Zeljko. Winnicott: uma psicanálise não-edipiana. In: *Revista de Psicanálise da SPPA*, São Paulo, 4(2), 1997, p. 375-387
- OLIVEIRA DIAS, Elsa. *A Teoria do Amadurecimento de D.W. Winnicott*, São Paulo: DWW Editorial, 2014.
- WINNICOTT, Donald Woods. *O Ambiente e os Processos de Maturação*, Porto Alegre: Artmed Editora, 1983.

A obra de arte e o brincar da criança segundo referencial heideggeriano

Marcela Astolphi de Souza

Apresentação

Como enfermeira durante minhas práticas clínicas emergiram questionamentos em relação aos fenômenos relacionados às experiências humanas dentro do contexto pediátrico, impulsionando-me a buscar um modo de pesquisar, a partir de suas próprias experiências, que pudesse desvelar como eram fenômenos relacionados a famílias, crianças e adolescentes que necessitam, habitualmente, estar no ambiente hospitalar.

Frente a estes questionamentos, deparei-me com a necessidade de buscar por um método de investigação que possibilitasse, a partir do brincar das crianças e da observação, compreender como as experiências humanas são vividas. Assim, a pesquisa qualitativa tornar-se-ia relevante para estudos que envolvem as relações humanas na área da saúde (Bicudo e Costa, 2019).

Nesse caminho, a Fenomenologia vem ao encontro, como referencial teórico, pois abarca as descrições de fenômenos particulares e como estes são experimentados e sentidos pelos indivíduos, estando voltada para o entendimento do que a experiência significa na vida das pessoas, na busca de um sentido para as coisas (Souza, Cabeça e Melo, 2018).

A Fenomenologia foi o caminho pelo qual decidi seguir desde o início da Pós-Graduação e, há mais de quatro anos, acompanho o grupo de estudo e leitura da obra *Ser e Tempo*, coordenado pelo Professor Doutor Paulo Eduardo Rodrigues Alves Evangelista, atualmente docente da Universidade Federal de

Minas Gerais (UFMG), o qual me proporciona a compreensão dos conceitos filosóficos heideggerianos. Trata-se de um grupo de psicólogos que se fundamentam nesse referencial para compreender fenomenologicamente a experiência cotidiana de seres humanos.

Durante os últimos anos de estudo, tive, também, a possibilidade de ter a experiência de estudar no Departamento de Filosofia da Universidade de Évora, onde se encontram os mais relevantes grupos de estudos heideggerianos, na língua portuguesa e, ao lado da Professora Doutora Irene Filomena Borges Duarte, que desenvolve pesquisas remetidas à Fenomenologia e Análise Existencial, tive a certeza da relevância e da contribuição que esse referencial pode oferecer às pesquisas na área da saúde.

Diante disto, tenho a confiança de que a Filosofia não faz com que resolvamos problemas emergentes no mundo, como exemplo, a produção de um novo equipamento para ser usado no contexto hospitalar, mas nos desafia e nos impulsiona a pensar novas maneiras de resgatar o compromisso do nosso ser em relação ao cuidar do outro na sua integralidade.

A obra de arte e o brincar da criança

A Fenomenologia é capaz de compreender a existência humana, o qual consiste no modo-de-ser do homem no mundo e está, sempre, localizado no tempo e no espaço, lançado na facticidade de um mundo histórico, tendo que lidar com o modo como sua vida e situações são dadas. O *ser-aí*, ou *Dasein*, é o conceito utilizado para designar o caráter específico do ser humano/criança, entendido como o lugar onde o *ser* se revela (Souza, Cabeça e Melo, 2018; Vieira, 2017).

O *ser-aí* é ser-no-mundo e corresponde às diversas possibilidades que o humano tem para viver em constante relação junto com os entes que a ele se apresentam. Deste modo, cada criança é a sua própria situação e sendo-em-um-mundo realiza sua existência. Portanto, o ser-no-mundo está, sempre, diante do desvelado porque ele é existência. Apesar disso, a questão é como esse desvelamento ocorre e o que ele significa para o *Dasein* em um determinado contexto. Assim, a verdade é o mundo se desvelando para cada *ser-aí* (Heidegger, 2012).

Olhar o fenômeno ser-aí-criança a partir de teorias já dadas desconsidera o seu caráter de poder-ser, pois isto gera referência de algo que é ou não é da criança, e assim cria-se um padrão. Ao se despir de teorias e conceitos prévios, é possível desvelar novas possibilidades dos modos-de-ser criança.

Assim, o ser-aí-criança na perspectiva do referencial fenomenológico propõe uma visão acerca das ideias de desenvolvimento que evita qualquer rigidez pré-determinada (Feijoo, Feijoo, 2015). Qualquer conjunto de procedi-

mentos na tentativa de compreensão da existência humana é insuficiente, visto que o conhecimento é uma possibilidade do ser humano e só pode ser provisório, mutável, relativo e construído ao longo do cotidiano e com os outros (Evangalista, 2016).

Para a compreensão sobre o ser-criança o conhecimento não deve se fundar em conceitos prévios, deve ser apreendido ponderando que este *ser-aí* possui singularidades e é preciso compreendê-la considerando essas particularidades, pertencente a um mundo com uma historicidade própria (Feijoo, Feijoo, 2015).

A criança como *ser-aí*, desde sempre é existência, pois não dispensa seu caráter de indeterminação, ou seja, a indeterminação da existência é o que torna o homem responsável por aquilo que faz em relação a si. O caráter de indeterminação, independentemente da etapa da vida, faz com que cada um tenha que cuidar de sua existência (Feijoo, 2011).

O existir da criança se revela já no modo como ela vive o seu “aí”. A criança não é apenas um ser em desenvolvimento, ao contrário, para esse referencial, ela é inteira e vive o seu próprio tempo em totalidade. Não é necessário esperar que ela cresça para compreender o que ela anseia ou teme, é necessário se aproximar do modo como ela já se mostrou, como ser-no-mundo em totalidade (Cytrynowicz, 2000a; Cytrynowicz, 2000b; Cytrynowicz, 2005).

Para a criança, as coisas ainda não são e não estão fechadas conceitualmente, e a abertura, como constitutiva do *ser-aí*, possibilita que ela descubra o mundo e desvele as coisas por meio do brincar. A abertura, não é apenas uma particularidade da criança, mas também é uma condição constitutiva do ser, que acontece sempre durante a relação com o outro e com o mundo (Cytrynowicz, 2000a).

A descoberta da criança nesse movimento emerge da totalidade de referências significativas, que a cada momento, rearticulam-se. A infância é o tempo do descobrir o mundo. Assim, quando a criança é privada das condições favoráveis de descobertas, dá-se uma restrição em sua vida. Isto pode ocorrer devido às condições sociais, de relacionamento e/ou ambientais, ou em situações de doença (Cytrynowicz, 2005).

Por isso, apreender o brincar de uma criança é trazer à luz a compreensão que ela tem do seu ser-aí-criança e, portanto, é deste modo que o brincar de criança se revela como um fenômeno existencial.

Não há um questionamento prévio para o homem e/ou criança sobre em qual contexto deseja ser lançado, pois o *ser-aí* já nasce envolto por situações e, a partir disso, é obrigado a existir na sua facticidade. A criança, imersa em circunstâncias que envolvem seu desenvolvimento, tem sua vida impactada de diferentes formas, pois novos mundos são abertos diante de si e, mesmo assim, é impelida a existir.

Para Heidegger, o humano não nasce completo e, a cada momento, ele precisa ser o que pode ser e, nessa incessante busca, demonstra a existência como um incessante, um por-fazer e, permanentemente, perfazer-se na sua liberdade (Fernandes, 2015). A condição de *ser-aí* lança o futuro da existência humana como possibilidade de ser e a ampliação do poder-ser é um processo permanente de realização da própria existência (Silva, 2015).

Os acontecimentos do ser pode se dar de diversos modos, inclusive no brincar, que é a possibilidade mais livre para descobertas de significados de mundo (Cytrynowicz, 2018a). Para a criança, poder-ser é ser livre, e brincar é a sua manifestação mais original (Cytrynowicz, 2018b).

A compreensão vaga e mediana é o nosso próprio entendimento acerca de algum fenômeno cotidiano. No entanto, a compreensão que o homem tem do seu próprio mundo e daquele que o cerca é hermenêutica, no sentido de interpretar e descobrir os entes significativamente em sua serventia (Vieira, 2017).

A criança durante seu brincar se depara com a possibilidade de fazer escolhas a partir de situações vivenciadas e predisposições encontradas em si mesma mediante as possibilidades de ser que lhe foram outorgadas e que a convidam a vir-a-ser em cada situação (Fernandes, 2015). Ao brincar a criança recolhe os vários significados que apontam para o sentido de ser-aí- criança, procurando desvelar o que ainda está velado, indo em direção do seu revelar-se durante o brincar.

Em alemão, a palavra jogo é expressa por *spielen* e tem vários significados: jogar no sentido do jogo organizado por regras prévias, brincar como o faz de conta, desempenhar um papel e/ou representar algo, e, também, tocar um instrumento musical. Para Heidegger, o termo *spielen*, quando descrito em sua obra, está mais próximo ao sentido daquilo que, em português, é dito com o verbo brincar, isto é, aquele jogo cujas regras se constituem no próprio acontecer (Pompéia, 2013).

O brincar e cada brincadeira são e proporcionam modos de ligação dos mais simples aos mais elaborados, não importa o tipo de brinquedo; mas há uma ligação intensa entre quem está brincando e o brinquedo, pois não havendo isso, o momento fica sem graça, tedioso e logo se acaba. Para que o brincar ocorra, é necessário que a criança tenha um encantamento por aquilo que está aparecendo para ela (Cytrynowicz, 2018a).

Brincar é uma abertura de mundo para a criança poder-ser na brincadeira e poder manipular os brinquedos, em específico, os materiais artísticos as crianças produzem algo, uma coisa. Para este referencial, a arte é uma coisa, no entanto difere-se das coisas comuns (pedras, papel, pincel, entre outros), pois coisa não é uma síntese de matéria e forma, sendo preciso encontrar a distinção entre a origem da matéria e da forma, no caráter de utensílio ou no de obra de arte. A obra de arte para Heidegger é um ente especial e não

pode ser vista como utensílio, ou seja, a massa de modelar não é vista da sua maneira como coisa – massa colorida para amassar (Mulinari, 2015; Heidegger, 2010).

O brincar de crianças os materiais artísticos aparecem como coisas/entes intramundanos, e mediante suas compreensões de mundo, dada em outra temporalidade, apreendem a possibilidade concreta de se apropriarem desses utensílios para darem sentido a sua existência. Brincar de pintar, modelar e desenhar são modos-de-ser no mundo frente à facticidade de ser criança.

A coisa é originária do relacionar-se do *ser-aí* artista/criança com a matéria prima e a elaboração de uma obra de arte não pode ser reduzida à coisa, ainda que seja um artefato, isto é, o fabricado na obra de arte tem, sempre, o intuito de possuir uma serventia (Mulinari, 2015; Heidegger, 2010).

Heidegger, aprofunda a respeito da compreensão da coisa, que passo agora a descrever para que seja compreendida da melhor maneira (Mulinari, 2015; Heidegger, 2010; Costa, 2016; Heidegger, 1998):

– Uma simples coisa, por exemplo, a massa de modelar cor azul. A massa de modelar seria a coisa e sua característica seria a coloração azul. Contudo, a característica não é a coisa, a coisa as tem. A coisa é aquele significado que a maioria das pessoas julga saber, a coisa como um suporte de suas características. Porém, este referencial considera a coisa como algo além daquilo que vemos e pensamos como sendo determinada coisa, com tal serventia.

Como exemplo: ao olharmos para um pincel de tinta já inferimos que ele é para pintar e não consideramos a possibilidade dele ser uma vareta mágica. As massas de modelar de diferentes cores (coisas) já são vistas como objeto para amassar/modelar, as cores da tinta guache já são vistas mediante as suas características, mas que no brincar das crianças se transforma.

– A coisa em si, *não* leva a compreensão na direção do reconhecimento da coisa pela sua matéria e forma.

Para exemplificar a afirmação anterior, Heidegger faz uma análise existencial do quadro de Van Gogh que traz a representação imagética de um par de sapatos de um camponês. Discorre sobre o fato de que a obra de arte/o quadro não contempla a descrição de um contexto, apenas uma representação de um objeto intramundano, os sapatos.

Ao olhar para a obra de Van Gogh, o filósofo refere: “um utensílio deste tipo serve para calçar os pés. Consoante a serventia, se para o trabalho no campo, ou para dançar, assim diferem matéria e forma” (Heidegger, 2010; Marques, 2012). Desse modo, o apreender desta obra de arte desencadeia sensações diferentes (sapatos gastos, solados rasgados ou não, etc.) aos indivíduos que a apreciam, pelo fato destes pertencerem a um mundo (Heidegger, 2010; Marques, 2012; Shimabukuro, 2014).

Portanto, segundo Heidegger, ao olhar para uma obra, não se pode apreender as utilidades concretas dela, é necessário absorver o sentido daquilo que está posto. Não devemos pensar nesse caráter da obra de arte, visto que ela não é um ente em geral ou coisa qualquer¹⁶.

– Para Heidegger, ao olhar para a obra de arte, deve-se distanciar todo o conhecimento já pré-concebido sobre a coisa, para que ela possa revelar seu caráter, como exemplo: não se deve impor e/ou supor algum entendimento acerca da obra de arte, permitindo que ela se mostre em si mesma. Desse modo, não podemos afirmar que um traço no desenho da criança signifique determinada situação, pois assim se descaracterizaria o que realmente é a coisa.

A coisa, portanto, é aquilo dado nos sentidos do *ser-aí* que se empenhou para realizar esse projeto. A obra de arte, segundo este referencial, está atrelada à verdade produzida pelo Dasein, pois é na abertura do ente, que a verdade se dá, ou seja, no desocultar de fenômeno, quando ele se torna visível aos olhos de quem observa (Mulinari, 2015).

Esse acontecimento é o ‘pôr-se-em-obra da verdade’, ou seja, a verdade do ente manifestando-se em sua clareira. Assim, a obra tem a função de viabilizar o acesso a um novo mundo, que apesar de se modificar quando objetivado na arte, possibilita, para quem a contempla, o vislumbrar do mundo, de modo inédito (Mulinari, 2015).

Assim, a produção artística, desse modo, possui um empenho existencial do *ser-aí* no movimento de aproximar-se ou afastar-se de si mesmo com o intuito de revelarem a verdade do seu mundo. Esse novo mundo revelado na obra de arte das crianças, é muito mais do que desenhos e/ou modelagens, é além do que um arranjo de traços e formas, com combinações de cores e letras, ou seja, é um vindo a ser-no-mundo, muito além dos materiais/recursos concretos que oferecemos a eles.

Portanto, a verdade expressa, durante o brincar da criança, é o mostrar-se dela em contato com os brinquedos e suas expressões, reveladas em forma de obra de arte e suas narrações, envolvendo a relação entre os acontecimentos já vivenciados pelo *ser-aí* e que compõem a historicidade única de cada um deles, constantemente articulada com os modos possíveis de relação que possuem naquele momento.

A temática da arte na filosofia de Heidegger se deu em forma de crítica à estética moderna que a considera como sendo uma representação de algo e lança a ideia da arte ser uma representação do real e não uma imitação e, desse modo, justifica que ela possui a função de apresentar o mundo (Nogueira, 2007; Borges-Duarte, 2014; Costa, 2016). Esse pensamento é escrito pelo filósofo no ensaio intitulado *Origem da obra de arte*, entre os anos de 1935-36 (Heidegger, 1998; Borges-Duarte, 2014; Fragozo, 2016).

Heidegger, não pensa na obra de arte apenas, mas ressalta a sua relação com a manifestação da verdade como acontecimento histórico, à medida que somente o *ser-aí* já lançado no mundo e em abertura, pode se apropriar (França, 2016).

A copertinência entre a verdade e a obra de arte se dá pelo fato da arte revelar modos-de-ser do homem no mundo e o desvelar-se do acontecimento da verdade do ser e do ente. Portanto, a obra de arte é abertura daquilo que um ente é em verdade, como *Aletheia*, ou seja, é a saída do encoberto para o estado de desencoberto e, que possibilita o (des)velamento do ente na sua totalidade (Nogueira, 2007; Duarte, 2008).

Mediante ao exposto, a obra de arte é considerada um modo de expressão humana, pois só é possível para o ente que se move num horizonte de abertura prévia e no envolvimento com as coisas (França, 2016; Seibt, 2008). É uma criação do homem para além da (re)produção de um artefato por meio da criatividade, a obra de arte apresenta uma das facetas do *Dasein* que está, habitualmente, oculta sob o modo de representação concreta e contornos definidos. É enxergar um ente, inserido em um mundo junto das particularidades do *ser-aí*, que a elaborou (Borges-Duarte, 2014) durante o seu empenho em constituir significados para seu mundovida (Nascimento, 2017).

A criança, ao se empenhar durante o fazer da obra, desoculta facetas do seu *ser-aí*, no entanto, não necessariamente, revela o que está levando-o a realizar aquilo. Verbalizando ou não, ele se mostra salvaguardando sua obra. Como guardião, mantém o caráter possuidor do seu ser, de modo mais próprio, e impede que inferências sejam realizadas acerca da sua produção, embora revele o seu ser.

Isto posto, a obra de arte oferece lugar ao *ser-aí* para que informações inefáveis e não expressas verbalmente possam revelar o ser próprio do homem. Portanto, é um modo de aproximação, de acesso ao ser, diferente da linguagem, mas que é capaz de constituir o ser (Borges-Duarte, 2014).

Quando nos referimos à obra de arte, para não gerar dúvidas ao leitor, a literatura afirma que o desenho e a pintura são considerados registros reveladores da percepção da criança sobre determinada temática. O uso de tais recursos possibilita à criança a liberdade de expressar exatamente o que ela quiser (Therense, 2019), portanto é também uma obra de arte. Seja o desenho de figuras de carro, natureza, super-herói, etc. há durante a brincadeira a liberdade para escolher o que e como registrar.

Os desenhos, para abordagem fenomenológica heideggeriana, são formas concretas de expressão carregadas de sentidos que somente o próprio autor/criança tem a devida clareza do que é e não quem as visualiza, pois se mostram como recursos reveladores do modo-de-ser e estar-no-mundo da criança (Pajaro, 2018). Na visão do filósofo, se deixarmos nos envolver pela

antecipação dos conceitos gerados pelas interpretações é o mesmo que tomarmos um distanciamento para deixarmos a coisa ser ela mesma (Nogueira, 2007).

Para Heidegger, não conseguimos ver o ser em toda sua verdade se olharmos somente para o artefato, por meio de descrições e explicações, muito menos, apenas mediante a mera observação da utilização real daquilo. Todavia, é possível que o *ser-aí* se posicione frente ao exposto e, por isso, a obra de arte evoca e convoca uma forma de vida, transmite e traduz histórias e sentimentos de um sujeito (Heidegger, 1998; Nogueira, 2007).

Dessa maneira, a arte é vista como o ver-do-mundo do *ser-aí*. É a manifestação da história de vida, expressa pelo corpo do *ser-aí* que vivencia determinado fenômeno, experimentando um novo modo do *Dasein* se mostrar na relação com entes intramundanos ou não, restritores ou não do seu existir, como exemplo, o sofrimento (Nascimento, 2017).

Não é apenas a produção final, da qual resultou o processo imaginativo da criança que deve ser reconhecida. Essa, também, deve ser considerado devido a sua responsabilidade acerca da existência da obra e, deste modo, não devemos nos ater ao ‘produto’ que resultou da sua brincadeira, mas sim do desenrolar do brincar.

Por isto, o conceito da obra de arte advém de uma relação do artista com seu mundo-vida, de modo a transmitir sensações a quem observa e aprecia aquela arte (Mulinari, 2015, Seibt, 2008). Em relação aos desenhos, a literatura afirma que desenhar é uma aproximação com o mundo e, concretamente, uma atuação nele. Por isso, a leitura dos desenhos, na visão fenomenológica, somente é possível por meio da sua descrição e só pode ser feita pelo próprio autor da obra (Pajaro, 2018), ou seja, a criança.

Isso significa reconhecer o lugar da criança como ser idealizador e melhor intérprete da sua obra, o seu papel ativo na produção (Fragozo, 2015). Neste contexto, apropriando-se do referencial fenomenológico, não se é possível discorrer a respeito dos significados das obras de arte de crianças que não verbalizaram sobre o que produzem durante o brincar, pois somente quem produz a arte é capaz de (re)significá-la.

Marcela Astolphi de Souza, Enfermeira. *Graduação em Enfermagem pela Faculdade de Enfermagem, Universidade Estadual Campinas (2010). Mestrado Ciências da Saúde na área de Enfermagem e Trabalho pela Faculdade de Enfermagem, Universidade Estadual de Campinas (2014) e Doutorado em Ciências da Saúde na área de Cuidado e Inovação Tecnológica em Saúde e Enfermagem pela Faculdade de Enfermagem, Universidade Estadual de Campinas (2020). Membro do Grupo de Estudos do Brinquedo – GEBrinq – UNIFESP, cadastrado no CNPq. Experiência profissional na área de Enfermagem Pediátrica, com crianças e adolescentes com doenças agudas ou crônicas hospitalizadas, de baixa, média e alta complexidade e brinquedo/brinquedo terapêutico. Desenvolvimento de pesquisas qualitativas na área de Enfermagem Pediátrica, com ênfase nos temas: doenças crônicas na infância e adolescência, brinquedo terapêutico e Fenomenologia.*

Referências bibliográficas

- BICUDO, Maria Aparecida Viggiani; costa, Antonio Pedro. *Leituras em pesquisa qualitativa*. São Paulo: Editora livraria da física, 2019.
- BORGES-DUARTE Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Lisboa, Portugal: Edições documenta Pt, 2014.
- Costa, Solange Aparecida Campos Costa. *Heidegger e a verdade: uma leitura dos sapatos da camponesa de Van Gogh*. Peri, v.8, n.1, 2016, p.194-213.
- COSTA, Solange Aparecida Campos. *O desvelamento da verdade: Heidegger e a ontologia da obra de arte*. Pensando – Revista de Filosofia, v.7, n.13, 2016, p.193-219.
- CYTRYNOWICZ, Maria Beatriz. *Criança e infância: fundamentos existenciais. Clínica e orientação*. São Paulo: Chiado, 2018a, p.261-75.
- CYTRYNOWICZ, Maria Beatriz. *Criança e infância: fundamentos existenciais. Clínica e orientação*. São Paulo: Chiado, 2018b, p.277-98.
- CYTRYNOWICZ, Maria Beatriz. *O mundo da criança*. Daseinsanalyse, v.9, 2000a, p.74-89.
- CYTRYNOWICZ, Maria Beatriz. *O tempo da infância*. Daseinsanalyse, v.9, 2000b, p.54-73.
- CYTRYNOWICZ, Maria Beatriz. *O tempo na criança e a daseinsanalyse*. Daseinsanalyse, v.14, 2005, p.64-79.

- DUARTE, André. *Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político*. Artefilosofia, v.3, n.5, 2008, p.23-34.
- EVANGELISTA, Paulo Eduardo Rodrigues. *Psicologia fenomenológica existencial: a prática psicológica à luz de Heidegger*. Curitiba (PR): Juruá Editora, 2016, p.31-48.
- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo. *A clínica psicológica infantil em uma perspectiva existencial*. Rev. abordagem gestál, v.17, n.2, 2011, p.185-92.
- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo; Feijoo, Eliane Lopes. *Ser Criança: uma compreensão existencial da experiência infantil*. Rio de Janeiro: Edições IFEN, 2015.
- FERNANDES, Marcus Aurélio. *Da temporalidade da existência e do instante: uma investigação ontológico-existencial segundo pensamento de Heidegger*. Nat Hum, v.17, n.1, 2015, p.32-57.
- FRAGOZO, Fernando. *Van Gogh, Hölderlin e o tempo: os conceitos de arte em Heidegger*. O que nos faz pensar, v.24, n.36, 2015, p.214-227.
- FRANÇA, Karen Milla Almeida. *Arte: um acontecimento da verdade em Heidegger*. [dissertação]. Ouro Preto: Instituto de Filosofia, Arte e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto, 2016.
- Heidegger, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução: Idalina Azevedo e Manuel António de Castro. Lisboa: Edições 70, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte, Filipa Pedroso, Alexandre Franco de Sá, Hélder Lourenço, Bernhard Sylla, Vitor Moura, João Constâncio. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP/ Rio de Janeiro, RJ: Editora Vozes da UNICAMP, 2012.
- MARQUES, Ana Catharina. *A Obra de Arte em Martin Heidegger*. Revista de Estética e Semiótica, v.2 ,n.1, p.1-15.
- MULINARI, Filício. *O problema do originário da arte em Heidegger: considerações sobre A Origem da Obra de Arte*. Theoria, v.2, n.17, 2015, p.52-71.
- NASCIMENTO, Crisóstomo Lima. *A experiência da arte e a psicoterapia: reflexões fenomenológicas*. Mnemosine, v.13, n.2, 2017, p.20-8.
- NOGUEIRA, Sandro Santos. *A arte em Martin Heidegger*. In: *Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável*. X Semoc: Anais da X Semana de Mobilização Científica; 16-19 out 2007; Salvador, Brasil. Salvador: Ucsal; 2007 [acesso 2022 Fev 18]. p. 1-10. Disponível em: https://www.academia.edu/5960056/A_ARTE_EM_MARTIN_HEIDEGGER
- PAJARO, Mariana Viera; ANDRADE, Celena Cardoso. *Estudo de caso em gestaltterapia: leituras fenomenológicas do desenho infantil*. Rev. abord gestál, v.24, n.2, 2018, p.204-14.
- POMPÉIA, João Augusto. *Na presença do sentido: uma aproximação fenomenológica a questões existenciais básicas*. 2ªed. São Paulo: EDUC, ABD, 2013, p.205-06.

- SEIBT, Cezar Luis. *Heidegger: a obra de arte como acontecimento da verdade*. Acta Sci. Human Soc. Sci. 2008;30(2):189-196.
- SHIMABUKURO, Felipe. *Arte, filosofia e verdade no pensamento de Heidegger*. Ekstasis: revisita de fenomenologia e hermenêutica, v.3, n.1, 2014, p.78-108.
- SILVA, Taciane Alves. *Heidegger e a temporalidade dos modos de fundar*. Ipseitas, v., n.1, 2015, p.86-105.
- SOUZA, Marcela Astolphi; Cabeça, Luciana Palacio; Fernandes; Melo, Luciana Lione. *Nursing research supported by phenomenological framework of Martin Heidegger*. Av. enferm, v.36, n.2, 2018, p.230-7.
- THERENSE, Munique. *O processo ludoterapêutico na perspectiva fenomenológico-existencial das crianças em atendimento clínico*. Rev. abord gestál, v.25, n.1, 2019, p.15-25.
- VIEIRA, Marcelo Rosa. *Sobre a questão do método de redução fenomenológica em Heidegger*. Multi-Science Journal, v.1, n.7, 2017, p.64-78.

Angústia, desamparo e experiência do tempo em contexto psicopatológico

Bernhard Sylla

1. Introdução

Este breve ensaio que integra a *Festschrift* para a nossa muito querida colega e amiga Irene Borges-Duarte é fruto de uma conversa breve que travámos sobre o tema do trauma, e da subsequente leitura do seu artigo recentemente publicado e intitulado “À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica” (Borges-Duarte, 2019). O artigo despertou em mim duas questões que, à partida, apontam para perspetivas bastante diferentes sobre a conexão entre três fenómenos: temporalidade, angústia e desamparo. A primeira perspetiva é onto e psicogenética, a segunda ontológica e metapsicológica. Não apresentarei respostas amadurecidas, pois tenho ainda dúvidas se as duas perspetivas podem realmente ser pensadas como convergentes ou se devem ser tratadas como pertencentes a diferentes níveis de reflexão. Começo por delinear brevemente o contexto da primeira pergunta.

De acordo com muitos investigadores do fenómeno do trauma, experiências traumáticas graves podem originar uma alteração da experiência temporal. As *ek-stasis* do passado, presente e futuro parecem fundir-se numa espécie de estado intemporal que não corresponde nem ao tempo de *kairos* nem ao tempo de *chronos*. Poder-se-ia falar de uma perda de consciência do tempo “normal”. À incapacidade de relacionar o passado e o presente de uma forma que faça sentido acresce o facto de as expectativas sobre o futuro serem também moldadas pelos afetos básicos de angústia e, por vezes, de desamparo

total que esmagam a vítima do trauma. Nestes casos de traumas graves, parece que a angústia asfixia a vítima e não lhe possibilita, como Heidegger o tinha evocado, desenvolver uma relação apropriada com a angústia no seu sentido saudável e revelador do verdadeiro ser do *Dasein*. Um sintoma da angústia asfixiante é, daí, frequentemente uma perturbação grave da temporalidade existencial na vítima de trauma. A primeira pergunta é, portanto, se as ideias de Heidegger sobre a função existencial da angústia deveriam ser repensadas à luz destes casos.

A segunda pergunta surgiu do horizonte da primeira e inquire sobre um fenómeno que me parece valer uma reflexão profunda. Em termos ontogénéticos, o desamparo total parece estar associado, na maioria dos casos, ao estágio inicial do desenvolvimento ontogénético, decisivo para as posteriores possibilidades de experienciar existencialmente o afeto de angústia e outros afetos. Abre-se assim a perspectiva de uma relação entre desamparo e angústia, que pode até assumir a constelação subtil de uma concorrência. Esta concorrência, no entanto, é profundamente ambivalente, e isto em vários sentidos. Não diz apenas respeito à distinção entre antecedência e aprioridade, mas alastra-se também para o campo do ‘efeito existencial’ potencialmente benéfico da angústia e do desamparo, que seria o da revelação de um determinado ser.

No que se segue, as secções 2 a 4 tratam da primeira pergunta e a secção 5 da segunda.

2. Angústia e esvaziamento do tempo em Heidegger

Começamos a nossa análise da primeira pergunta com a breve caracterização da compreensão da angústia na obra de Heidegger.

Tanto em *Ser e Tempo* como em outros textos, nomeadamente em “O que é a Metafísica?”, a angústia é determinada como um afeto fundamental (*Grundbefindlichkeit*) que coloca um desafio existencial ao ser humano. A angústia não é causada, como o medo, por um ente ou uma situação intramundana, mas desafia-nos a enfrentar o fundamento da nossa existência. Em *Ser e Tempo*, este desafio é descrito em termos centrados no *Dasein*. Habitualmente, diz Heidegger, o *Dasein* tende a fugir do seu próprio ser, ou seja, do desafio de se comprometer seriamente com a sua existência e as suas possibilidades existenciais. Enfim, este fugir faz-se notar na entrega do *Dasein* à quotidianidade mediana e no modo de existir do *Man*. Já em *Ser e Tempo* existe então esta demanda de entender autêntica e apropriadamente o sentido do afeto de angústia. Entender a angústia, sentir e vivê-la profundamente tem a função de abrir ao *Dasein* as portas de acesso ao seu próprio ser. Passar pela angústia é como uma aprendizagem na arte de existir, e só esta aprendizagem desencerra a verdadeira liber-

dade que é intrinsecamente ligada ao poder-ser constitutivo da existência. A seguinte passagem de *Ser e Tempo* resume esta função importante da angústia:

[A angústia] resgata o *Dasein* do seu decair e lhe torna manifestas a propriedade e a impropriedade como possibilidades do seu ser. Essas possibilidades fundamentais do *Dasein*, que é cada vez meu, mostram-se na angústia como são em si mesmas, não deturpadas pelo ente do-interior-do-mundo ao qual o *Dasein* se agarra de pronto e no mais das vezes. (Heidegger, 2014: 533)⁽¹⁾

Em “O que é a Metafísica?”, de 1929, bem como no posfácio a este texto, de 1941, a instância do “nada” ocupa o lugar do fundamento – enquanto fundamento e simultaneamente não fundamento, abismo – do ser, ou seja, de todas as possibilidades do poder-ser. A partir desta altura, a angústia desempenhará nas obras de Heidegger a função do acesso ao nada. A angústia, assim Heidegger, revela o nada (Heidegger, 1976: 112), ou seja, revela o nada como fundamento de todos os entes (*Ibid.*: 115). Numa bela frase, Heidegger diz:

Somente quando a noite do nada da angústia alumia, revela-se a abertura originária do ente enquanto tal: que está a ser, em vez de ser nada. Mas este “em vez de ser nada”, acrescentado ao nosso discurso, não é uma clarificação adicional e secundária, mas a possibilidade prévia da revelação do ente em geral. (Heidegger, 1976: 114, tradução minha)⁽²⁾

Em outros textos, a função de abrir o acesso ao verdadeiro ser e ao seu fundamento, o nada, é relacionada com dois afetos fortes, o tédio⁽³⁾ e a experiência da dor⁽⁴⁾, sempre sob a condição de estas experiências serem as do verdadeiro tédio e da dor tornada em sofrimento aclarado pela lucidez da sua autêntica compreensão.⁽⁵⁾

(1) “[Die Angst] holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar. Diese Grundmöglichkeiten des Daseins, das je meines ist, zeigen sich in der Angst wie an ihnen selbst, unverstellt durch innerweltlich Seiendes, daran sich das Dasein zunächst und zumeist klammert.” (Heidegger, 1977a: 253).

(2) “In der hellen Nacht des Nichts der Angst ersteht erst die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen: daß es Seiendes ist – und nicht Nichts. Dieses von uns in der Rede dazugesagte »und nicht Nichts« ist aber keine nachgetragene Erklärung, sondern die vorgängige Ermöglichung der Offenbarkeit von Seiendem überhaupt.” (Heidegger, 1976: 114).

(3) Cf. §§ 19-41 de Heidegger (1992).

(4) Como indica Borges-Duarte, ainda não existe um estudo sistemático sobre a abordagem heideggeriana do fenómeno da dor. Borges-Duarte fornece-nos algumas indicações preciosas sobre as obras de Heidegger onde a dor é abordada e que poderiam servir como ponto de partida para uma tal análise, cf. Borges-Duarte (2019: 115 e 117, notas de rodapé 3 e 4).

(5) O que se tenta a dizer com isso é formulado magnificamente por Borges-Duarte (2019: 128): “Na experiência da dor, na sua máxima autenticidade, dá-se, pois, um *acontecimento*,

Que a nossa experiência do *tempo* está intimamente relacionada com os afetos da angústia e do tédio, mostrou-o com mestria Byung-Chul Han no seu ensaio *O Aroma do Tempo*. Segundo a sua leitura de Heidegger, a incapacidade de lidar com o tempo – ou seja, a experiência do tempo vazio, do tempo parado, ou da falta de tempo – é causa da angústia, mas essa angústia é uma angústia incompreendida (cf. Han, 2017: 22-25). Poderíamos até dizer, que esta relação é recíproca, uma vez que a angústia incompreendida pode ser também a causa do esvaziamento do tempo. Seja como for, importante é que, para Heidegger, *a angústia é um afeto potencialmente revelador*. Se compreendida no seu sentido existencial, ela pode tornar-se a via régia para a existência autêntica e apropriada do *Dasein*.

3. Angústia e esvaziamento do tempo em experiências patológicas

Tendo em conta as análises de Heidegger e Han, não há dúvida de que o apelo principal para repensar a nossa existência ao reavaliar os afetos da angústia e do tédio bem como a relação que temos com o tempo é dirigido ao *Dasein adulto*, em plena posse das suas capacidades intelectuais e emocionalmente amadurecido. Perante este pressuposto, e sabendo que não são poucos os casos em que vítimas de trauma perdem completamente as mencionadas capacidades, poderemos perguntar se estas vítimas não serão excluídas de antemão da possibilidade de viver uma vida autêntica, ou seja, de existir no sentido pleno da palavra. Em casos graves, e refiro-me, por serem os exemplos mais nítidos, às vítimas de traumas graves, é precisamente a impossibilidade de compreender a sua angústia e lidar com ela que torna estas vítimas reféns do seu trauma. Se bem que não exista uma interpretação unanimemente aceite na psicopatologia, uma das mais geralmente aceites é a de que estas vítimas sofrem de uma inultrapassável dissociação entre as suas faculdades racionais de observação consciente do seu ambiente e o seu próprio estado psíquico. Este torna-se incontrolável e acaba por intervir na vida quotidiana em qualquer instante. A interferência é frequentemente desencadeada pela experiência de situações cujas configurações específicas revelam alguma semelhança com as configurações do respetivo evento traumático. Estas experiências causam terror, pavor e angústia sem que a pessoa seja capaz de controlar ou dominar o assalto emocional. Esta dissociação não apenas parece ser extremamente resistente a todas as tentativas de cura ou alívio da dor, ela também

pelo qual quer a condição humana, em cada caso própria de quem sofre, quer o seu limite obscuro se manifestam com a máxima intensidade. Essa *experiência é, pois, dupla: antropológica e ontológica*. A *vulnerabilidade à dor* – seja na doença, seja no sofrimento espiritual ou psicológico – manifesta-se e aprende-se. À força de padecer educa-se a sensibilidade e abre-se ao cuidado de si e do próximo.”

intervém gravemente na constituição ekstático-temporal da existência, uma vez que parece ser impossível distinguir claramente entre passado, presente e futuro. Ao invés, o tempo parece estar congelado, e a experiência do tempo forçosamente reconduzida ao instante do evento traumático. Borges-Duarte formula isso assim: “(...) estamos (...) perante um fenómeno que afecta a *totalidade da existência*. E que implica o *irromper de um tempo, que fica retido e não passa*.” (Borges-Duarte, 2019: 121). O psiquiatra Stolorow, inspirado na obra de Heidegger, formula a mesma ideia assim:

(...) a minha tese aqui é que é a unidade ek-stática da temporalidade – a sensação de um estender-se entre passado e futuro – que é devastadoramente perturbada pela experiência do trauma emocional. As experiências de trauma tornam-se congeladas num presente eterno, no qual se permanece para sempre preso. (Stolorow, 2007: 20; tradução minha)⁽⁶⁾

Contudo, a consideração dos casos graves das experiências traumáticas em adultos não parece invalidar a análise existencial de Heidegger. Ainda que se possa afirmar que esta análise não oferece nenhuma ajuda às vítimas de traumas graves, visto que a sua faculdade de compreensão, imprescindível para exercer uma existência apropriada, está, em muitos casos, irreversivelmente perturbada ou até mesmo destruída, poder-se-á objetar que o facto de haver doenças, lesões e acidentes que afetam gravemente a nossa existência, privando-nos de capacidades físicas, psíquicas ou intelectuais básicas, é um risco de vida que nenhuma análise filosófica pode remediar. A exceção faz parte da regra e não a invalida. O facto de haver pessoas com uma só perna não permite que se defina o homem como monópode.

4. O caso específico do trauma na infância precoce

Há, contudo, uma objeção à análise existencial da angústia em Heidegger que, porventura, será mais robusta. Esta objeção é fundamentada na seguinte argumentação: tendo em conta a teoria winnicottiana sobre o desenvolvimento humano na primeira infância, o estado psíquico que corresponde ao *Dasein* adulto e às suas capacidades existenciais de compreensão, de fala, de consciência, etc., seria apenas o *resultado* de um desenvolvimento e amadurecimento físico, psíquico e intelectual. Somente um ser que perpassa esta fase da constituição do seu Eu sem perturbações graves estaria em condições

(6) “(...) my thesis here is that it is the ecstatical unity of temporality – the sense of stretching along between past and future – that is devastatingly disturbed by the experience of emotional trauma. Experiences of trauma become freeze-framed into an eternal present in which one remains forever trapped.” (Stolorow, 2007: 20).

de desenvolver uma atitude própria, refletida e apropriada perante o fenômeno da angústia existencial. Se, no entanto, um bebê ou uma criança sofrer um trauma grave nesta fase inicial do seu desenvolvimento, então sofrerá uma quebra grave no seu amadurecimento, i. e., na constituição da sua existência. Isto significa que a sua existência não possui esta possibilidade de elaborar uma atitude existencial livre perante a angústia tal como Heidegger a pressupôs para todos os *Dasein*, ficando antes privado desta possibilidade e preso ao tipo de angústia traumática já descrito mais acima.

A teoria de Winnicott marcou profundamente a mudança de paradigma ocorrida no desenvolvimento das teorias psicológicas na segunda metade do século XX, da orientação na relação do sujeito com o objeto para a orientação intersubjetiva. A crítica winnicottiana a todas as teorias que partem de um sujeito de antemão constituído cujo desenvolvimento se desenrola através das relações primordialmente libidinais com o objeto fundamenta-se na sua convicção de que a capacidade de se relacionar com objetos é apenas fruto de um longo período de amadurecimento (cf. Loparic, 1996). Este amadurecimento depende substancialmente da relação entre a criança e a sua mãe, ou seja, acontece intersubjetivamente e não segundo o modelo da relação entre sujeito formado e objeto. Como diz Fulgencio,

Evidentemente, trata-se de uma longa jornada até o amadurecimento que torna possível à pessoa relacionar-se com o mundo objetivamente dado como externo a ela, mas uma trajetória do amadurecimento nessa direção precisa ser sustentada e facilitada pelos cuidados maternos para que isso possa ocorrer. (Fulgencio, 2004: 265)

Isto quer dizer que as capacidades do pensar, desejar e agir se vão constituindo lentamente. É óbvio que a partir desta perspectiva teórica a relação entre criança e mãe é absolutamente fundamental para que a criança possa adquirir estas capacidades. É igualmente óbvio que uma perturbação grave desta relação pode ter consequências graves para o desenvolvimento da criança. Eis o caso das psicoses que derivam de uma paralisação do amadurecimento num certo momento dos seus estágios iniciais (cf. Dias, 2011: 19), onde, como diz Borges-Duarte (2019: 121), a “única defesa é a cisão psicótica, que, transformando a vida num esquema defensivo, guarda – em vez de dissolver – a ameaça inicial, só aparentemente esquecida, e converte o real numa permanente “área de perigo letal”.” Elsa Oliveira Dias cunhou o termo preciso de “angústia impen-sável” que capta dois traços importantes numa única expressão, primeiro que os traumas da infância precoce são particularmente cruéis e, segundo, que acontecem num estágio de desenvolvimento que é “pré-verbal, pré-psíquico e pré-representacional, anterior ao início de qualquer capacidade relacionada a mecanismos mentais e muito anterior ao reconhecimento de impulsos ins-

tintuais como fazendo parte do si-mesmo e tendo um significado” (Dias *apud* Santos, 2011: 476). A crueldade dos traumas da infância está diretamente ligada à impensabilidade, uma vez que a criança ainda não possui os meios afetivos e intelectuais para enfrentar o trauma: “As angústias impensáveis quebram a incipiente integração, isto é, a incipiente experiência de um si-mesmo, de qualquer grau ou tipo, mas anterior à constituição de um eu, que existe por ocasião do fracasso ambiental” (Dias *apud* Santos, 2011: 477). Para além de sofrer uma quebra da continuidade da sua existência, a criança também está num estado de desamparo total, inteiramente privada dos meios que um adulto tem para enfrentar um trauma, por quão inefetivos que estes possam ser mesmo no caso dos traumas sofridos após o amadurecimento psíquico.

Voltando à nossa questão principal, será que a objeção à análise da angústia baseada nestas considerações sobre o trauma na infância precoce é de facto mais robusta? Por um lado, poder-se-á argumentar que a diferença entre traumas ocorridos na idade adulta e traumas ocorridos na infância não é suficientemente significativa para pôr em questão a análise das capacidades constitutivas de todos os seres humanos com base em casos nos quais, devido a acidentes ou doenças, alguns seres humanos podem perder esta capacidade. Por outro lado, há pelo menos dois argumentos a favor da robustez da objeção que me parecem fortes. O primeiro sustenta que uma análise existencial deve *necessariamente* considerar o aspeto genético da constituição existencial do ser humano, uma vez que pode ser considerado um facto que a plena posse da ‘existencialidade’ depende *essencialmente* desta génese. Atentando neste argumento, Loparic⁽⁷⁾ vai ao ponto de sustentar que, no fundo, não se pode dizer que a angústia é estrutural e constitutiva do ser humano, pois é sempre algo que apenas surge mais tarde no desenvolvimento humano, precisamente quando se alcança um certo grau de amadurecimento psíquico. Borges-Duarte, por seu lado, reconhece a importância da perspectiva genética,⁽⁸⁾ mas não me parece que considere a objeção suficientemente forte para tirar à análise heideggeriana da angústia o seu peso existencial.

Mas levemos a nossa análise ainda mais longe, e passemos à acima mencionada segunda pergunta. A análise até aqui desenvolvida já introduz, de certa maneira, a concorrência entre angústia e desamparo total, uma vez que nos casos em que uma criança que sofre um trauma na infância precoce ainda não teria a possibilidade de sentir angústia, sendo ao invés disso entregue a

(7) Refiro-me à sua conferência proferida em 12 de novembro de 2020 no XXV Colóquio Heidegger, intitulada “Os 25 anos do Colóquio Heidegger”, acessível em <https://youtu.be/BjnAsoCsdrc> (Loparic, 2020).

(8) “Os avanços da psicologia do desenvolvimento e, sobretudo, da psicoterapia constituem, por isso, um enorme favor para a compreensão do que é o ser humano, de como se forma aquilo que a filosofia estuda como ‘já formado’.” (Borges-Duarte, 2019: 121).

uma quebra brutal da constituição da sua existência face à qual ainda não tem os meios de defesa que um adulto tem, estando, portanto, numa situação de desamparo total. Analisarei, no que se segue, esta *concorrência* a partir de uma perspetiva assaz diferente, valendo-me das interpretações que Lacan e Heidegger desenvolveram em torno da figura de Antígona, da tragédia de Sófocles com o mesmo nome.

5. O desamparo total como origem e potencialidade da sabedoria

No seu seminário sobre a Ética da Psicanálise (Lacan, 1991), ocorrido em 1959/60, Lacan constrói a conclusão do seu seminário, ao longo das últimas seis sessões, em diálogo com o drama *Antígona* de Sófocles. E é neste âmbito que surge a tematização do desamparo e da sua concorrência com a angústia.

Afastando-se das interpretações corriqueiras, o estilo interpretativo de Lacan lembra o de Heidegger, visto que extrai do drama traços específicos que acabam por condizer com a sua filosofia da psique. A figura Antígona, assim a conclusão à qual chega Lacan, é a encarnação dramática de uma verdade ‘sincrónica’ e não diacrónica (Lacan, 1991: 344), uma verdade metapsicológica que se encontra num nível acima do psíquico e que revela algo sobre a relação entre a estrutura de todos os desejos e a morte (*Ibid.*: 339s.). Em *Antígona*, o desejo é desejo da morte, mas este não tem nada a ver com a transformação, com a génese, com a corrupção, com o trajeto da vida para a morte (*Ibid.*: 344). Antígona encarna antes a radicalidade da morte *qua* origem do próprio desejo, que Lacan interpreta como confrontação com o impossível, a vários níveis: confrontação com a facticidade biológica da mortalidade e, daí, finitude do homem; com a impossibilidade de satisfazer definitivamente os desejos libidinais; com a impossibilidade de entender aquilo a que Lacan irá chamar o Real⁽⁹⁾, fonte e origem dos traumas humanos⁽¹⁰⁾; com a impossibilidade de superar a infinita troca de significantes na fuga às angústias e na busca do respetivamente desejado (*Ibid.*: 352), cuja causa, segundo Lacan, é o facto de que os desejos humanos giram inevitavelmente em torno da falta originária. Um tipo de morte, também chamado por Lacan de “segunda morte” (*Ibid.*: 354), é a *descoberta da lógica* deste processo das infinitas substituições que nunca levam ao alcance da felicidade. A descoberta desta morte confronta-nos com a condição humana. Por um lado, desperta-nos para a possibilidade de fazer um corte radical, de terminar de vez com estas substituições, incluindo opções como o

(9) Cf. sobretudo o Seminário XI sobre “Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise” (Lacan, 1979).

(10) Sobre a relação entre o Real e o trauma cf. Wörler (2015: 253-258). A análise desta temática específica insere-se num estudo maior (Wörler, 2015) que se foca exclusivamente na análise da famosa tríade do Imaginário, do Simbólico e do Real em Lacan.

suicídio. Por outro lado, corresponde ao ulterior saber do psicanalista sobre o derradeiro limite da sua praxis e as implicações deste saber para o *ethos* da sua profissão, que não se pode socorrer em promessas vãs da felicidade humana.

A experiência de Antígona é caracterizada como experiência limite, como experiência de um além e no além. Este *além*, no entanto, não é fácil de determinar. Uma possibilidade de o determinar acaba por nos fornecer uma ideia muito abstrata, a da negação primordial, uma noção que Lacan extrai do curto texto de Freud sobre a *Verneinung* (negação) (Lacan, 1988: 900-902).⁽¹¹⁾ Sem me deter aqui nas dificuldades da leitura lacaniana deste texto, facto é que Lacan sublinha enfaticamente a tese de Freud de que, para haver afirmação e negação, ou seja, para haver desejo libidinal e repressão do desejo, tem de haver uma negação primordial, que é a possibilidade abstrata de haver dualidade e que corresponde ao surgimento da capacidade de articular um “*Ur-teil*”, ou seja, traduzido literalmente, uma separação e divisão primordial que é a condição *a priori* para todo o juízo e todo o desejo. Por um lado, é a descoberta desta negação e separação original que, segundo Lacan, é experienciada e posta a descoberto por Antígona (cf. Lacan, 1991: 366s.). Segundo esta via interpretativa, ela é experienciadora *transcendente*. Em sintonia com esta via interpretativa está a afirmação de Lacan de que Antígona não obedece a nenhuma lei conhecida, nem às leis divinas, nem às humanas (as leis da *polis*), nem às da “terra” que derivam da consanguinidade (do laço de irmandade que existe entre Antígona e o seu irmão morto Polinices). A lei a que Antígona obedece ainda não está descrita, ela está por descobrir. É a lei (metapsíquica) que subjaz à condição humana enquanto tal (*Ibid.*: 336s., 351). Neste sentido, Antígona seria um ser sobre-humano ou não humano, uma manifestação da estrutura transcendente e apriorística do ser humano. Condiz com esta via interpretativa o dito de Antígona de que não pertence nem aos vivos nem aos mortos.⁽¹²⁾

Por outro lado, esta via interpretativa não basta para captar a peculiaridade da figura de Antígona. Não é por acaso que Lacan traça uma linha entre ela e a teoria estética de Kant (*Ibid.*: 313ss.). Antígona encarna a experiência e a manifestação do inexperienciável, a experiência do máximo horror que, ao manifestar-se fenomenologicamente, deixa surgir o sublime que se manifesta como beleza de nível superior, uma beleza que não se restringe ao espiritual, mas que também é percecionável na experiência fenomenal.⁽¹³⁾

(11) O texto de Freud consta do vol. 14 das *Gesammelte Werke* de Freud (Freud, 1955: 11-15).

(12) Furtado (2013: 35) aborda este aspeto na receção de Antígona por Lacan mais pormenorizadamente.

(13) Eis um aspeto que aproxima Lacan também a Bataille. É sabido que a relação pessoal muito peculiar entre os dois homens – de amizade, de paixões partilhadas pela mesma mulher e de laços familiares que surgiram destas paixões, cf. particularmente Lethier (2000) – fez com que Lacan, embora conhecedor profundo da obra de Bataille, quase nunca tenha re-

Voltemos agora ao tema que nos ocupa na análise do presente ensaio. Na parte conclusiva do seu diálogo com o drama *Antígona* de Sófocles, Lacan traz à colação a distinção entre desamparo e angústia. Esta distinção culmina na seguinte afirmação:

É propriamente isso o que Freud, falando de angústia, designou como o fundo onde se produz seu sinal, ou seja, o *Hilflosigkeit*, a desolação, onde o homem, nessa relação consigo mesmo que é sua própria morte – mas no sentido que lhes ensinei a desdobrar esse ano – não deve esperar ajuda de ninguém.

Ao término da análise didática o sujeito deve atingir e conhecer o campo e o nível do desamoramento absoluto no nível do qual a angústia já é uma proteção, não *Abwarten*, mas *Erwartung*. A angústia já se desenvolve deixando um perigo delinear-se, enquanto que não há perigo no nível da experiência última do *Hilflosigkeit*. (Lacan, 1991: 364)

A meu ver, o estado de desamparo total é associado à experiência meta-psíquica da condição humana, e particularmente ao entendimento da mortalidade a seus vários níveis. É simultaneamente *telos* e origem. A diferença entre angústia e desamparo não é uma diferença de grau, mas de categoria. O desamparo radical e originário situa-se no além do campo onde age a angústia. Aquele que experiencia o desamparo na sua forma transcendente não sente angústia, em nenhuma das suas formas, nem medo. Está numa ‘dimensão’ diferente.

Seria falso concluir daqui que a angústia é concebida, na obra de Lacan, como o medo na obra de Heidegger, como relacionado com um objeto intramundano identificável. Como Lacan desenvolveu mais tarde, no seu seminário X, a angústia pode, sim, relacionar-se com um objeto concreto, mas este objeto é, no fundo, sempre um mandatário que ocupa o lugar do ‘pequeno objeto a’, o fundo inalcançável de todas as objetificações dos alvos dos desejos. Nas manifestações muito amplas e diversas da angústia, vem à luz de cada vez uma particular referência à falta fundamental, a da inacessibilidade principal do ‘pequeno objeto a’, sobre cuja estrutura o sujeito não tem conhecimento.⁽¹⁴⁾ A angústia é, portanto, o afeto mais fundamental de entre todos os afetos, mas *não conduz*, como em Heidegger, ao esclarecimento do ser de cada indivíduo (do *Dasein*). Ou seja, ainda que a angústia seja ‘o’ afeto estrutural que é expe-

ferido diretamente a sua obra. No entanto, parece, à primeira vista, que o conceito de *experiência interior* em Bataille se cruza em muitos aspetos com a *experiência limite* associada à figura de Antígona em Lacan (cf. Quiroz, 2021). Não nos podemos deter neste aspeto no âmbito da análise aqui desenvolvida.

(14) Sobre a angústia sem objeto específico, a angústia fundamental, bem como o ‘nascimento’ da angústia no momento do nascimento ‘físico’ do bebé, cf. especialmente a sessão XXIV do Seminário X (Lacan, 2004: 375-390).

rienciado desde o início da ontogênese (cf. Lacan, 2004: 375-380), *ela não é, e eis a diferença para com a filosofia de Heidegger, equiparável ao desamparo*, visto que *somente o último* constitui o fundamento a partir do qual se abre a possibilidade de o ser humano chegar à sabedoria, ao conhecimento da sua natureza, sem que se possa garantir com isso o alcance da felicidade. Pelo contrário, abre-se o horizonte de uma luta diferente, a da sabedoria com a morte. No fundo, o ser humano não irá suportar nem conseguirá obter esta sabedoria num sentido pleno e absoluto. É antes como se a experiência desta sabedoria apenas se pudesse dar em instantes relâmpago. Mas é certo que, em Lacan, a estes raros momentos de lucidez transcendente se associa o desamparo que, como o centro terrivelmente calmo de um furacão, confere a libertação da angústia e do medo, a tranquilidade dos que estão no além dos perigos existenciais. Daí que Antígona seja descrita no drama de Sófocles, como Lacan sublinha explicitamente, como livre de qualquer medo, de qualquer piedade, de qualquer angústia (cf. Lacan, 1991: 312). Parece-me então falsa a afirmação de que, em Lacan, o desamparo *deriva* da angústia, interpretação sustentada por Furtado (2013: 36). Ao invés, é um abismo que separa os dois. E parece-me que o desamparo desempenha no pensamento de Lacan uma função mais fundamental do que a angústia: ele é a razão ontológica para a onticidade onde reina a angústia.

Chegado a este resultado, coloca-se ainda a questão se o podemos relacionar de uma forma ‘direta’ com o pensamento de Heidegger. Para responder a esta pergunta, sugiro atentar na interpretação heideggeriana de *Antígona* e confrontá-la, a seguir, com a de Lacan.

Heidegger ocupa-se deste drama por duas ocasiões, em 1935, nas suas preleções sob o título “Introdução à Metafísica” (Heidegger, 1983), e em 1942, a propósito da interpretação do hino hölderliniano “Der Ister” (Heidegger, 1993). Interessa-nos, no âmbito da nossa análise, sobretudo a segunda interpretação.

Nesta, Heidegger interpreta a figura de Antígona como representação de um ser humano excepcional, um ser humano que revela na e pela sua existência o *verdadeiro ser* do inquietante, do *Unheimlichsein*. Ao longo da análise interpretativa, Heidegger recorre constantemente à sua primeira interpretação de 1935, onde focou o inquietante a partir de uma outra perspetiva, a do impulso do ser humano de se realizar ao sair do lar familiar e seguro, numa busca frenética de conhecer e conquistar o infinito domínio do ainda não conhecido. Este modo de viver desvelaria a verdadeira natureza do homem, a de deixar o conforto do seu lar (*Heim*) em busca do domínio de tudo que está fora do lar (*un-heimisch* e, simultaneamente, *un-heimlich*), ou seja, o domínio do vasto mundo desconhecido, que, no entanto, permaneceria impossível de ser conquistado na íntegra. O homem, assim, é o ser mais inquietante (o *deinotaton*), mais admirável e, ao mesmo tempo, mais ousado e terrível. Mas o limite intransponível, a única coisa que se recusa *categoricamente* a ser dominada, conquistada e sabida, é a

morte. É exatamente neste ponto que a segunda interpretação acrescenta um aspeto que parece ser ainda mais fundamental. Antígona é, assim Heidegger, o ser humano *mais* inquietante, ela supera todos os outros humanos e até a própria natureza humana, que já por si é a revelação do inquietante. Em que consiste então este superlativo?

Enquanto o ser humano que busca o inquietante permanece no domínio do ente – “Para onde quer que seja que o mais inquietante [*das Unheimlichste*] enquanto mais não familiar [*das Unheimischste*] se dirige, ele permanece sempre, na medida em que ainda é o mais não familiar [*das Unheimischste*], no domínio do próprio ente.”⁽¹⁵⁾ – Antígona “é, no domínio do mais inquietante, o supremo inquietante.”⁽¹⁶⁾ Heidegger elucida esta afirmação assim:

Ela é não familiar [*unheimisch*] de uma forma absoluta – este inquietante [*das Unheimliche*] que Antígona assume não é de forma alguma o terrível e incomum da morte precoce que ela prevê como certeza, visto que o seu morrer é, se de todo for alguma coisa, aquilo que constitui o *kalos*, a saber, a pertença ao ser. O seu morrer é o seu tornar-se familiar, mas um tornar-se familiar no e a partir do ser não familiar.”⁽¹⁷⁾

Tanto o *heimisch* como o *unheimisch* são modos da existência humana. Quando se desvela o seu ser, acontece a manifestação e a clareira do ser *destes modos de existência*. O modo verdadeiro do *heimisch* corresponde ao cumprimento do destino de um ser humano, o seu regressar ao verdadeiro lar, à sua origem, e a verdade deste regresso significa que se vislumbra o *ser* deste lar, que coincide na análise mais vasta do hino hölderliniano “Der Ister” com a *estia*, que é o lar e também o nome da deusa grega para o lar. A expedição que parte do lar em busca do ser de todos os entes, como percurso existencial inquietante (*unheimlich*), tem de regressar à origem, mas isso somente é possível se o verdadeiro ser deste ‘percurso’ for descoberto. E é isso que acontece na figura de Antígona. Embora não nos confira um saber ulterior e definitivo deste regresso, ela revela-nos, sim, a via e o caminho para este regressar: “O ser não familiar revela-se como o ainda-não-desperto, ainda não decidido,

(15) “Wohin immer das Unheimlichste als das Unheimischste hinausfahren mag, es bleibt, sofern es als das Unheimischste noch ist, überall in dem Umkreis des Seins selbst.” (Heidegger, 1993: 135).

(16) “Antigone ist innerhalb des Unheimlichsten das höchste Unheimliche.” (Heidegger, 1993: 129).

(17) “Sie ist unheimisch schlechthin, *to deinon touto* – dies Unheimliche, das Antigone auf sich nimmt, ist keineswegs das Furchtbare und Ungewöhnliche des frühen Todes, den zu erfahren sie als Gewißheit vor sich sieht, denn ihr Sterben ist ja, wenn es überhaupt etwas ist, das, was das *kalos* ausmacht, die Zugehörigkeit zum Sein. Ihr Sterben ist ihr Heimischwerden, aber das Heimischwerden in und aus jenem Unheimischsein.” (Heidegger, 1993: 129).

ainda não assumido poder-ser-familiar, poder-regressar-ao-lar. É precisamente ser-não-familiar que Antígona assume.”⁽¹⁸⁾

Tal como Lacan, Heidegger afirma que Antígona não obedece a nenhuma lei conhecida, nenhuma lei divina, nenhuma lei da *polis*, nenhuma lei biológica da consanguinidade. Contudo, ela obedece a uma outra lei – e Heidegger chama-a mesmo com o nome de ‘lei’ –, a lei do ser-não-familiar (“Gesetz des Unheimischseins”) (Heidegger, 1993: 131). Quando esta lei se realiza existencialmente, quando ganha fenomenalidade e aparência, ela vislumbra e brilha visivelmente na própria manifestação fenoménica. É este brilho que se mostra em Antígona e lhe confere a sua beleza exorbitante (cf. *Ibid.*: 147).

Chegámos ao ponto que nos permite tirar as conclusões das análises desta secção. É evidente que ambos os pensadores, Lacan e Heidegger, sustentam que a interpretação da figura de Antígona no drama de Sófocles nos abre uma perspetiva radicalmente original sobre a natureza do ser humano. Ambos realçam o carácter categórico desta perspetiva, meta-ontico ou ontológico em Heidegger, e metapsíquico ou até metapsicológico em Lacan. Ambos os pensadores articulam as suas interpretações com o todo do seu pensamento, no âmbito do qual a interpretação da figura de Antígona é associada a questões ulteriores, questões de fundamentação das suas teorias. Não obstante as evidentes sintonias que existem entre as interpretações de Lacan e Heidegger e das quais demos conta nesta secção, há uma diferença maior. E esta está relacionada com o tema geral desta análise. Ao interpretar o desvelamento da estrutura do desejo e do lugar da morte na mesma, Lacan introduz a *concorrência entre angústia e desamparo*, comparando os dois e destacando o desamparo como afeto, por assim dizer, ‘transcendental’. *Mais ainda, onde há desamparo total não há lugar para a angústia*, os dois afetos excluem-se, e o *desamparo ocupa o lugar da instância mais originário*.

Contrariamente ao desamparo que, no caso dos traumas da primeira infância, antecede em termos temporais o estágio onde surge a possibilidade de experienciar o afeto de angústia, o desamparo que está em questão na interpretação lacaniana da figura de Antígona é o fundo mais originário a partir do qual o desamparo pode revelar uma função desveladora existencial única. Quando viramos a nossa atenção para o pensamento de Heidegger, torna-se evidente que esta concorrência está ausente. Se bem que Heidegger também não associe o afeto da angústia à experiência de Antígona, é igualmente evidente que a interpretação de Antígona *não põe em causa o papel da angústia* como abertura existencial ao conhecimento do ser e do nada. Implicitamente,

(18) “Das Unheimischsein zeigt sich als das noch-nicht-erweckte, noch nicht entschiedene, noch nicht übernommene Heimischseinkönnen und Heimischwerden. Eben dieses Unheimischsein übernimmt Antigone.” (Heidegger, 1993: 144).

Antígona é uma personagem que já está além da necessidade deste esclarecimento. Se alguma vez tivesse tido angústia, esta já seria superada. Por outro lado, poder-se-ia objetar que Heidegger aborda o aspeto do desamparo em outros textos. Penso sobretudo na sua interpretação de Rilke em “Para quê poetas?” (Heidegger, 2002: 307-368)⁽¹⁹⁾, onde a palavra alemã “*Schutzlossein*” (estar sem proteção, estar desprotegido) pode ser interpretada como sinónimo de “*Hilflosigkeit*” e traduzida por “*desamparo*”.⁽²⁰⁾ Ora, sem entrar em detalhes, penso que existe uma boa consonância entre a interpretação da figura de Antígona, em 1942, e a circunscrição da função do desamparo em 1946. O verdadeiro desamparo seria assim a sabedoria de que qualquer proteção advinda do ôntico é vã, devendo o *Dasein* entender que o desamparo total, que reside na lucidez sobre a ilusão das proteções ônticas, se torna, com esta lucidez, no seu inverso, i. e., na abertura para a experiência do ser e no saber de que apenas este ser nos pode fornecer ‘segurança’. Também aqui, o alcance desta sabedoria pressupõe que o *Dasein* está apto a compreender o ser em si e o seu próprio ser. Deste modo, angústia e desamparo seriam *duas vias complementares*, sem que houvesse necessariamente uma concorrência entre ambas.

6. Considerações finais

A análise aqui apresentada pretendeu abrir o horizonte para atentar na interligação de duas questões principais: o contraste entre a interpretação psicogenética e existencial da angústia, e o contraste entre angústia e desamparo, que interfere no primeiro contraste, tornando-o mais complexo. Winnicott, Freud, Lacan e Heidegger não são, aliás, os únicos pensadores que se detiveram nestas questões. Para mencionar apenas um outro, penso que seria frutífero integrar neste debate um estudo da obra de Sandor Ferenczi, cuja análise do desamparo, de certa maneira, conecta as duas dimensões aqui perspetivadas: por um lado, foca o desamparo total na dimensão ontogenética, sustentando a famosa tese da identificação com o agressor como única possível reação a violações traumáticas na infância precoce, por outro lado, tece algumas especulações metapsicológicas sobre o potencial redentor do desamparo total. Seja como for, espero que esta análise sirva para pensar. Se cumprir este objetivo, seria o que uma ‘prenda filosófica’ deveria ser, algo ‘dado para pensar’.

(19) Heidegger (1977b: 248-295), no original.

(20) Eis a principal variante que o grupo de investigação liderado por Irene Borges-Duarte escolheu para traduzir “*Schutzlossein*” neste texto (cf. Heidegger, 2002: 318, 338-356).

Bernhard Sylla é Professor Auxiliar no Departamento de Filosofia da Universidade do Minho e membro integrado do Centro de Ética, Política e Sociedade (CEPS) da mesma universidade. Desenvolve os seus trabalhos de investigação sobretudo nas áreas de Filosofia da Linguagem (tradições analítica e continental), Fenomenologia (especialmente Heidegger) e Filosofia da Tecnologia (autores como Anders, Sloterdijk, Blumenberg). É autor e editor de vários livros e de numerosos artigos científicos que incidem sobre temas no âmbito das mencionadas áreas.

Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. À força de padecer: considerações sobre a dor como experiência ontológica. IN: *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. 21, n.º 2, 2016, p. 112-129.
- DIAS, Elsa Oliveira. *Sobre a confiabilidade e outros estudos*. São Paulo: DWW editorial, 2011.
- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke. Bd. XIV: Werke aus den Jahren 1925-1931*. London: Imago, 1955.
- FULGENCIO, Leopoldo. A noção de trauma em Freud e Winnicott. In: *Natureza Humana*, vol. 6, n.º 2, 2004, p. 255-270.
- FURTADO, Dimas Barreira. Antígona e a ética da psicanálise: notas sobre o Seminário 7. *Reverso*, ano 35, n.º 65, 2013, p. 31-38.
- HAN, Byung-Chul. *The Scent of Time: A Philosophical Essay on the Art of Lingering* (trad. Daniel Steuer). Cambridge/UK: Polity Press, 2017 [e-book, paginação variável]
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt am Main: Klostermann, 1976 [GA 9].
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt/M.: Klostermann, 1977a [GA 2].
- HEIDEGGER, Martin. *Holzwege* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann). Frankfurt/M.: Klostermann, 1977b [GA 5].

- HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik* (ed. Petra Jaeger). Frankfurt am Main: Klostermann, 1983 [GA 40].
- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2.^a ed.). Frankfurt am Main: Klostermann, 1992 [GA 29/30].
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlins Hymne „Der Ister“* (ed. Walter Biemel). Frankfurt am Main: Klostermann, 1993 [GA 53].
- HEIDEGGER, Martin. Para quê poetas? (trad. Bernhard Sylla e Vítor Moura). In: HEIDEGGER, Martin. *Caminhos de Floresta* (coord. de Irene Borges-Duarte). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 307-368.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. [Secção I] (edição em alemão e português; trad., org., nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho; 1.^a reimpressão). Campinas: Editora Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 11: Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; trad. M. D. Magno). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1979.
- LACAN, Jacques. *Escritos* (trad. Vera Ribeiro). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- LACAN, Jacques. *O Seminário. Livro 7: A Ética da Psicanálise* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller; trad. Antônio Quinet; 2.^a ed.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre X: L'Angoisse* (Texto estabelecido por Jacques-Alain Miller). Paris: Éditions du Seuil, 2004.
- LETHIER, Roland. Bataille com Lacan. *Psicologia USP*, vol. 11, n.º 1, 2000, p. 253-275.
- LOPARIC, Zeljko. Winnicott: uma psicanálise não-edipiana. *Revista Percurso*, vol. 9, n.º 17, 1996: p. 41-47.
- LOPARIC, Zeljko. *Os 25 anos do Colóquio Heidegger*. [Conferência proferida em 12 de novembro de 2020 no XXV Colóquio Heidegger], 2020. Disponível em: <https://youtu.be/BjnAsOCsdrC> (Acedido em 09/01/2022)
- QUIROZ, Antônio Bello. *Georges Bataille – Jacques Lacan: entuertos familiares*. 2021. Disponível em: <http://blogs.e-consulta.com/blogs/nuevoconsultario/nota/kaos/georges-bataille-jacques-lacan-entuertos-familiares> (Acedido em 05/01/2022)
- SANTOS, Eder Soares. Apontamentos sobre as angústias impensáveis em Winnicott. *Revista de Filosofia Aurora*, vol. 23, n.º 33, 2011, p. 475-492.
- STOLOROW, Robert D. *Trauma and human existence: autobiographical, psychoanalytic, and philosophical reflections*. New York / London: The Analytic Press, 2007.
- WÖRLER, Frank. *Das Symbolische, das Imaginäre und das Reale: Lacans drei Ordnungen als erkenntnistheoretisches Modell*. Bielefeld: transcript, 2015.

Afectividade e cuidado na psicoterapia

André Toso

O meu primeiro contato com a professora Irene Borges-Duarte ocorreu ainda no Brasil, na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC) em um evento do curso de psicologia. Eu, na plateia, assisti com interesse a sua apresentação, centrada no tema do cuidado (*Sorge*) na obra de Heidegger e no impacto para a psicoterapia. A leitura da professora influenciou, então, as minhas pesquisas posteriores, até o momento em que entrei em contato com ela e me mudei do Brasil para Portugal com a finalidade de realizar o doutoramento com sua orientação.

Para mim, este encontro resultou em uma relação intelectual enriquecedora, uma orientação sempre interessada e prestativa por parte dela e uma amizade em que o afeto se fez presente em diversos encontros e conversas que tive o privilégio de ter com a professora. Irene é uma referência da relação entre a psicoterapia e a fenomenologia-hermenêutica de Martin Heidegger, mas, sobretudo, é uma mulher generosa e de uma honestidade intelectual admirável. Resta-me ser grato por todos os aprendizados e amizade, guardados no meu coração, no qual residem as eternas memórias afetivas.

Nesta minha singela homenagem decidi escrever um breve texto com o objetivo de comentar duas contribuições do pensamento filosófico da professora Irene Borges-Duarte para a prática clínica da análise existencial que me tocaram mais profundamente. O primeiro deles, a importância central do afeto na dinâmica ontológica do cuidado; em seguida, e correlacionado com a primeira ideia, sua leitura da dimensão ôntica da afetividade enquanto exercício

do cuidado no acompanhamento terapêutico. Estas duas vias de pensamento, quando unidas, revelam em minha opinião as tonalidades afetivas (*Stimmung*) como o centro da psicoterapia em que o sentido do ser é afetivo e o cuidado é a projeção fática deste sentido.

1. Afetividade

Em sua conferência “O afecto na Análise Existencial heideggeriana”, Irene reflete que boa parte da tradição filosófica confinara a afetividade em âmbitos psicológicos, religiosos ou morais. É compreensível que assim tenha ocorrido em se tratando de um tema de difícil enquadre em um pensamento racional e cartesiano. No entanto, a analítica do Dasein realizada por Heidegger, ao colocar a existência como abertura que pergunta pelo ser, não se restringe a determinações fáticas exatamente pelo fato de saber que tal compreensão afetiva é ontológica, ou seja, já está aberta e só se revela por uma tonalidade afetiva que constitui o homem, que o transpassa, e abre ser como ser. A tonalidade afetiva, portanto, que abre o como do aí do ser, é transcendente, ontológica, está para além de representações psicológicas, morais ou religiosas.

Como abertura tonal em relação ao ser, o Dasein é o ente que compreende possibilidades, sendo que compreensão é aquilo que se abre no ser e em relação ao ser, enquanto a possibilidade é aquilo que se abre já como compreendido, sempre em uma tonalidade afetiva (cf. Xolocotzi, 2007: 197). O modo dessa abertura de possibilidades, por sua vez, sempre já está em determinada afinação afetiva que abre mundo como mundo (cf. Xolocotzi, 2007: 201). Portanto, podemos compreender que a essência da psicoterapia é uma investigação dos modos de abertura que afinam o mundo de determinado paciente, primeiro, por meio de uma reflexão compreensiva das possibilidades que se abrem como possibilidades e, em seguida, ao realizar uma aproximação das tonalidades afetivas que, ontologicamente, abrem mundo como mundo. A compreensão é o caráter ontológico da possibilidade, enquanto a tonalidade afetiva é o caráter ontológico da afinação (cf. Xolocotzi, 2007: 201). Deste modo, para se modificar determinada privação existencial há de se compreender afetivamente o como da abertura, ou seja, meditar sobre a tonalidade afetiva ontológica que abre mundo afinado de modo harmônico ou desarmônico, privado ou libertado, na existência fática daquele que busca auxílio.

Neste sentido, o pensamento da professora Irene esclarece que o próprio sentido do ser é afetivo, ou seja, é uma das estruturas fundamentais do aí, em que o ser de tudo quanto há é (cf. Borges-Duarte, 2019). A *Befindlichkeit*, deste modo, é uma abertura afetiva da compreensão e o Dasein encontra-se já aberto pela afetividade que compreende mundo deste ou daquele modo. Para Heidegger, portanto, afetividade não é qualidade subjetiva ou psicológica, mas sim

uma “estrutura estruturante do ser”. É possível refletir, deste modo, que o afeto é o centro da dimensão ontológica do cuidado e a psicoterapia é fenômeno ôntico em que a afetividade se revela pelo exercício do cuidado.

2. Cuidado

A compreensão heideggeriana do cuidado, na leitura de Irene, o tematiza como um existenciário, um ser do Dasein, abertura ontológica que se manifesta na temporalidade e se efetiva na responsabilidade ontológica intrínseca dos seres humanos de estar ocupado no mundo da vida. Ao cuidar, portanto, o homem leva o ser no seu ser, ocupa-se dele na própria *praxis* do viver cotidiano daquilo que se apresenta, portanto, em uma condição pré-teorética que aparece na compreensão afetiva do Dasein no próprio dar-se do ser no seu aí.

O cuidado aponta para o ser que está no mundo ocupado com, que compreende mundo. Neste sentido, no caso do psicoterapeuta, cuidar é abrir-se e esvaziar-se para escutar o ser e, dessa forma, escutar autenticamente o paciente. Tal abertura, torna-se, assim, um estar atento para um pressentir da indeterminação ontológica e – ao deixar o vir a ser (*erstehen*) do paciente se manifestar – acompanhá-lo na compreensão do aparecer e ocultar do mistério que se apresenta. Compreender o ser, dessa forma, é abrir um campo livre (*Freie*) para que o ser aceda e mostre-se livremente, abrindo-se, assim, um espaço potencial e poético (*Dichtung*) para que o próprio paciente compreenda as possibilidades possíveis do aí de seu ser. O cuidado, esse verdadeiro “exercício fático” da responsabilidade, semeia e cultiva uma reflexão do paciente a respeito da articulação entre a propriedade de seu ser e a impropriedade do mundo, meditando-se, neste caminhar, sobre o modo de estar e ser-no-mundo com os outros. A própria relação entre paciente e psicoterapeuta torna-se, assim, a experiência fática privilegiada desta reflexão de questionar o ser do aí e de todas as coisas.

O cuidado, como compreensão do ser, revela-se, dessa forma, na própria relação entre paciente e psicoterapeuta, em que cuidar significa, como nos esclarece Irene, “pro-curar fazer pela vida, ocupado à beira dos entes que nos vêm ao encontro e solícito com os outros, com os quais se está a ser-no-mundo” (Borges-Duarte, 2013: 166), um fenômeno ontológico que possibilita vislumbrar o ser do aí. O psicoterapeuta é aquele que exerce em sua atividade prática três dimensões do cuidado (cf. Borges-Duarte, 2013: 172), a primeira delas cuidar como estar-ocupado (*Besorgen*), ou seja, cuidar de si, ocupar-se dos afazeres da vida cotidiana e no tratar com o mundo, em seguida cuidar no auxílio solícito (*Fürsorge*) dos outros na convivência e, por fim, o cuidar do ser em geral, deixar que ele aceda a mostrar-se, a aparecer ao paciente por meio de uma abertura *ekstática* no setting psicoterapêutico. O ser dá-se, assim, na compreensão, no aí

existente, pela estrutura dinâmica e ontológica do cuidado (cf. Borges-Duarte, 2013: 173).

Tal compreensão afetiva do cuidado do psicoterapeuta possibilita uma reflexão da dimensão temporal do Dasein, em que revela-se a articulação entre o projeto compreensivo do paciente de ser-se antecipadamente (*Sich-vorweg-sein*), ou seja, daquilo que ainda não é, mas virá a ser no expectar futuro em direção ao ser-para-a-morte, com o ser já em (*Schon sein-in*) – referente ao estar de antemão lançado, o já sido do passado – com, por fim, o ser-à-beira-de (*Sein bei*), o estar à beira dos entes intramundanos, o estar ocupado com, o presente (cf. Borges-Duarte, 2013: 174). Dessa maneira, o ser do aí revela-se em sua estrutura temporal em que passado, presente e futuro se articulam cairologicamente e se revelam na afetividade (cf. Borges-Duarte, 2012: 2). O organizar-se cronológico do tempo cotidiano, neste sentido, estrutura-se antes pelo tempo cairológico, ekstático, da afetividade, em que o cuidado é revelação do ser do aí.

Conclusão

É tal articulação temporal do cuidado que possibilita o desvelar do ser e que revela o papel central da afetividade na psicoterapia. O psicoterapeuta que se detém apenas no tempo cronológico do que é narrado, preso em determinações materialistas e estanques de passado, presente e futuro, está sujeito a esquecer-se do carácter ontológico da afetividade e enredar-se no decair da impropriedade cotidiana que preserva o adoecimento como privação existencial.

O “estar doente” do paciente indica uma busca pela saúde, orienta-se em uma privação que se direciona para o restabelecimento daquilo que era para ser, mas por algum motivo não o é mais. O adoecimento do paciente, em muitos casos, é o fracasso da existência inautêntica, a fuga da indeterminação ontológica, e, muitas vezes, indica e alerta para a busca pela compreensão afetiva do ser. É o cuidado que possibilita o caminho para tal pro-cura da afetividade. Cuidado, como *cogitare* (cf. Borges-Duarte, 2010: 122), como compreensão do ser, é a busca de conhecer o aberto cairológico da afetividade sem deixar-se desapegar do mundo fático, sem deixar de compartilhar mundo com. Unindo as duas ideias principais de Irene apresentadas brevemente aqui, podemos concluir que é possível uma leitura de que a psicoterapia, ou análise existencial, é a dimensão ôntica do cuidado e da “pro-cura” pelos mistérios da afetividade ontológica.

André Toso é Doutor em Filosofia pela Universidade de Évora, psicanalista e co-fundador da Clínica Samaúma (www.clinicasamauma.com).

Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. “A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano”. In *Phainomenon*, [S.l.], n. 24, (p. 43-62), Lisboa, 2012.
- BORGES-DUARTE, Irene. (2008). “A experiência do Tempo nos Zollikonner Seminare de Heidegger”. In *Phainomenon*, n. 16-17, Lisboa, 2008, p. 261-275.
- BORGES-DUARTE, Irene. “A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger à Maria de Lourdes Pintassilgo”. In *Ex aequo – Revista de Estudos da Mulher Portuguesa*, Edições Afrontamento, 2010, p. 115-131.
- BORGES-DUARTE, Irene. “A afectividade no caminho fenomenológico heideggeriano”. In *Phainomenon*, [S.l.], n. 24, Lisboa, 2012, p. 43-62.
- BORGES-DUARTE, Irene. “O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial heideggeriana”. In *Fenomenologia Hoje IV, textos do 2.º Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia*. Org. Marco Antonio Casanova e Rebeca Furtado de Melo, Rio de Janeiro, Via Verita, 2013, p. 163-189.
- BORGES-DUARTE, Irene. “A apropriação propícia – pensar e amar como acontecimento em Heidegger”. In *Natureza Humana*, São Paulo, vol. 21, nº 1, 2019, p. 34-53.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão*. Trad. brasileira de Marco Antonio Casanova. 2ªed. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas (1959-1969)*. Trad. brasileira de Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Org. Medard Boss. Petrópolis, RJ, Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. brasileira de Fausto Castilho. Petrópolis (RJ), Editora Vozes, 2012.
- XOLOCOTZI, Ángel. *Subjetividad radical e comprensión afectiva – el rompimiento de la representación em Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger*. México/Madrid, Plaza y Valdes, 2007.

Entre Técnica e Cultura Tecnológica

El espíritu de la técnica en la perspectiva de José Ortega y Gasset

Jesús Conill

Agradezco a los organizadores de este merecido homenaje a Irene Borges-Duarte, en especial a Fernanda Henriques, la oportunidad de sumarme a esta publicación, con la que queremos expresar lo que sentimos un buen grupo de colegas y amigos: nuestro más cordial reconocimiento a Irene Borges-Duarte por su importante labor profesional como profesora e investigadora en la Universidad. Desde el tiempo de su tesis doctoral sobre “La presencia de Kant en Heidegger”, y dentro de su amplia dedicación a la docencia y a la investigación, destaca de modo muy especial el estudio de la Fenomenología y en particular del pensamiento de Heidegger, sus abundantes e iluminadoras publicaciones y las muy cuidadas traducciones de algunas de sus obras, que han conducido a poner en marcha y llevar adelante el magno proyecto de editar la obra de Heidegger en lengua portuguesa, con resultados tan significativos como la traducción de *Holzwege*, es decir, *Caminhos de Floresta*. Ciertamente, como bien dice Irene en el Prólogo a esta obra, se trata de “un triple desafío: filosófico, lingüístico y cultural”, no sólo debido a que el pensamiento heideggeriano ha marcado gran parte de la filosofía del siglo XX, sino porque implica meterse por unos derroteros donde es fácil “perderse” en la selva (naturaleza) de la vida, aunque tal vez sea el único camino para encontrarse consigo mismo y con los demás.

En este contexto quisiera referirme a un asunto crucial de nuestro tiempo, en el que el pensamiento de Heidegger ha sido particularmente lúcido y sobre el que Irene ha escrito trabajos muy iluminadores: el pensamiento acerca de la técnica (Borges-Duarte, 1993 y 2019). Pero mi modesta contribución

tratará de complementar la perspectiva heideggeriana con la que ofreció José Ortega y Gasset. El tema de la técnica tiene también una especial relevancia en el pensamiento de Ortega y Gasset, al menos por dos motivos. En primer lugar, porque forma parte de su diagnóstico histórico de la vida moderna y contemporánea. Pero, en segundo lugar, porque su reflexión sobre la técnica presenta un innovador enfoque del asunto, cuya significación filosófica es, a mi juicio, decisiva para la comprensión del hombre, de su razón y de la historia universal.

1. Un diagnóstico histórico: el poder de la técnica en la vida humana.

Ortega y Gasset se percató muy pronto de la relevancia de la técnica en la vida humana y en los procesos históricos. Percibió el vigor y el poder de la técnica en el mundo actual, hasta haberse convertido en una vigencia inexpugnable. De ahí que, al final, hablara de “la victoria de la técnica”. La técnica ha llegado a imponerse como nuevo universo simbólico. El tecnicismo y la tecnocracia han invadido la vida corriente del mundo moderno. Ciertamente habrá que hablar de “modernidades”, pero la triunfante es la tecnológica, además de la económica, política, jurídica y comunicacional, e incluso todas éstas están marcadas por las innovaciones tecnicistas. Todos los procesos de racionalización que configuran la cultura moderna tienen como ingrediente preponderante la tecnologización. Y famosas han sido algunas críticas a la razón técnica e instrumental, que ha producido una “sociedad administrada”, como las de la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, que condujeron a considerarla como una nueva forma de la ideología (Cortina, 2008).

El diagnóstico histórico de Ortega fue muy inteligente y ponderado desde un primer momento, desvelando las ambivalencias del poder de la técnica en la vida humana. De tal manera que incluso quienes no desean dar el paso más sustantivamente filosófico de la innovadora aportación de Ortega sobre el carácter constitutivo de la técnica para el ser humano aceptan la interpretación restringida de la meditación orteguiana de la técnica y su capacidad para transformar los valores de la vida humana en su configuración histórica. “Lo que nadie puede dudar es que desde hace mucho tiempo la técnica se ha insertado entre las condiciones ineludibles de la vida humana, de suerte que el hombre actual no podría, aunque quisiera, existir sin ella. Es, pues, hoy una de las máximas dimensiones de nuestra vida (...). Hoy el hombre no vive ya en la naturaleza sino que está alojado en la sobrenaturaleza que ha creado, en un nuevo día del génesis, la técnica” (Ortega y Gasset, 2009: 27-28).

No es de extrañar, pues, que en su análisis histórico Ortega califique “nuestro tiempo” como la “edad” de la “técnica”, debido a que “la relación entre el hombre y la técnica se ha elevado a una potencia peculiarísima que conviene

precisar, y esa elevación, a su vez, sólo ha podido producirse porque la función técnica misma se haya modificado en algún sentido muy sustancial” (Ortega y Gasset, 2006a: 588). Para responder a esta cuestión Ortega expone “los grandes estadios en la evolución de la técnica” hasta llegar a “la técnica del técnico”.

La idea que hoy tenemos de la técnica nos coloca, según Ortega, en una “situación tragicómica”, cómica y trágica: la de que aunque se nos ocurran cosas extravagantes no pensamos que sean imposibles de realizar, es decir, “el hombre está hoy, en su fondo, azorado precisamente por la conciencia de su principal ilimitación”. La técnica, considerada como “capacidad, en principio ilimitada”, hace que el hombre se sienta “capaz de ser todo lo imaginable” (Ortega y Gasset, 2006a: 596). Ortega era muy consciente de la creciente y cada vez más intensa tecnologización de la vida humana, pero también de algunas de sus consecuencias, ya que la técnica “hace que al hombre, puesto a vivir de fe en la técnica y sólo en ella, se le vacíe la vida”. Pues “de puro llena de posibilidades, la técnica es mera forma hueca –como la lógica más formalista–; es incapaz de determinar el contenido de la vida” y por tanto puede estar contribuyendo a “que [el hombre] no sepa ya quién es” (Ortega y Gasset, 2006a: 596).

Al final de su *Meditación de la técnica* Ortega confiesa que le hubiera gustado hablar más del “tecnicismo de la técnica”, ya que “es tal vez el tema que personalmente me interesa más”, aunque, por otra parte, reconoce que “hubiera sido un error”. ¿Por qué? A mi juicio, porque el diagnóstico de lo que significa el tecnicismo de la técnica como último estadio de la evolución de la técnica no es la perspectiva más importante de su aportación, no es el centro de gravedad del enfoque que nos quiere ofrecer con su meditación de la técnica. Sería una interpretación restringida, reducida, que no mostraría lo fundamental de su reflexión sobre el asunto. Pues es “incuestionable” la transformación del tecnicismo moderno, pero la exposición de lo que diferencia al tecnicismo moderno es muy breve en ese contexto y tiene que completarse con otras obras, como por ejemplo *La rebelión de las masas*, donde aborda algunas de sus consecuencias en la vida humana y su relación con importantes aspectos sociales (como la irrupción del poder de las masas) y políticos (como la democracia liberal).

La vertiente positiva – “favorable”- de la rebelión e imperio de las masas consiste, según Ortega, en que puede significar una subida del nivel histórico, un potencial crecimiento de la vida (Ortega y Gasset, 2005: 387 y 394). Ha crecido la vida del hombre en la dimensión de la potencialidad vital. Cuenta con un ámbito de posibilidades mayor que nunca en todos los órdenes de la vida. Se ha ampliado el horizonte, la circunstancia o el mundo vital, es decir, “el repertorio de las posibilidades vitales” (Ortega y Gasset, 2005: 396). “Vivimos en un tiempo que se siente fabulosamente capaz de realizar (...). Domina todas las cosas, pero no es dueño de sí mismo. Se siente perdido en su propia abundan-

cia. Con más medios, más saber, más técnicas que nunca, resulta que el mundo actual va (...) a la deriva” (Ortega y Gasset, 2005: 398).

Y ¿por qué? Porque impera el “hombre-masa”: aunque sus posibilidades y poderes son enormes, en gran medida por la creciente intensidad de la técnica, la vida del hombre-masa “carece de proyecto y va a la deriva” (Ortega y Gasset, 2005: 402). Pues, según Ortega, en las escuelas sólo se han enseñado a las masas “las técnicas de la vida moderna, pero no se ha logrado educarlas. Se les han dado instrumentos para vivir intensamente; se les han inculcado atropelladamente el orgullo y el poder de los medios modernos, pero no el espíritu” (Ortega y Gasset, 2005: 403).

Además de esta vinculación con el imperio de las masas, Ortega relaciona la técnica con la democracia liberal, afirmando que la democracia liberal está “fundada en la creación técnica” (Ortega y Gasset, 2005: 403). Una afirmación que no es fácil de entender a primera vista. Por una parte, la democracia liberal es “el tipo superior de vida pública hasta ahora conocido” y representa “la más alta voluntad de convivencia” (Ortega y Gasset, 2005: 403 y 420). Y, por otra, la técnica está enraizada en una cultura cuya forma de ciencia “resulta materialmente aprovechable” y, por tanto, sólo puede pervivir si se mantiene “el interés por los principios de la cultura”. Porque “se vive con la técnica, pero no *de* la técnica”. El tecnicismo es un rasgo de la “cultura moderna”, en la que Ortega destaca tanto la democracia liberal como la técnica, dos “facciones” de la “vida implantada por el siglo XIX”, que “se implican e intersuponen, a su vez, tan estrechamente, que no es concebible la una sin la otra” (Ortega y Gasset, 2005: 425, n. 1).

Pero la técnica también forma parte del “problematismo de nuestro tiempo” y del conjunto de “fenómenos inquietadores”, porque pueden poner en peligro “la fe en la cultura” y “la adhesión a una moral común”, que constituyen el último estrato del “subsuelo común” sobre el que se ha sustentado la vida en el Occidente moderno. Este mismo peligro acontece con la técnica : “Su prodigioso avance ha dado lugar a inventos en que el hombre, por vez primera, queda aterrado ante su propia creación. En nada como en esto aparece tan clara la situación actual del hombre, que es como si hubiera llegado al borde de sí mismo. La técnica que fue creando y cultivando para resolver problemas, sobre todo, materiales de su vida se ha convertido ella misma, de pronto, en un angustioso problema para el hombre” (Ortega y Gasset, 2010a: 390).

2. La técnica como base fundamental del progreso

La noción de progreso (*epídoxis, progressus*) como tal se remonta a la Antigüedad, pero adquiere relevancia en la época moderna, especialmente a partir de las Ilustraciones del siglo XVIII (Ritter, 1972). No obstante, igual que Nietzsche

che en el *Crepúsculo de los ídolos* rechaza el modo moderno de entender el progreso, porque no responde a sus exigencias de lo que entiende por “libertad” y “justicia”, también Ortega propone una nueva idea de progreso, que va más allá del progresismo moderno y que no se deja atrapar por la estrechez del politicismo integral, que al final viene a equivaler al decisivo fenómeno histórico de la “rebelión de las masas” (Mermall, 1998).

¿En qué consiste básicamente la nueva idea de progreso que propone Ortega? En primer lugar, «el progreso no consiste en aniquilar hoy el ayer, sino, al revés, en conservar aquella esencia del ayer que tuvo la virtud de crear ese hoy mejor» (Ortega y Gasset, 2004b: 544; de Haro, 2004).

En segundo lugar, “el progreso de la vida humana será real si las metas ideales a que la referimos satisfacen plenamente”. Por ejemplo, “en el orden de la velocidad en las comunicaciones es, evidentemente, el ferrocarril un progreso sobre la silla de postas y la diligencia. Pero es cuando menos discutible que la aceleración de los vehículos influya en la perfección esencial de los corazones que en ellos hacen ruta” (Ortega y Gasset, 2004b: 296; Morón, 1968: 313 ss.).

En tercer lugar, según Ortega, la técnica es una base fundamental del progreso. La técnica es la adaptación del medio al sujeto. Pero el sentido de la técnica no se entiende, si no se la relaciona con las necesidades humanas. Ahora bien, el concepto de “necesidad humana” abarca lo objetivamente necesario y lo superfluo. Porque el empeño del hombre por vivir es inseparable de su empeño de estar bien. “El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre”. Por consiguiente, “el concepto de «necesidades humanas» es el más importante para aclarar lo que es la técnica” (Ortega y Gasset, 2006a: 561).

La técnica es la producción de lo superfluo, porque es el medio para satisfacer las necesidades humanas, muchas de las cuales son objetivamente superfluas, debido a que lo superfluo también es necesario para el hombre. Porque el hombre es hombre porque para él existir significa bienestar, por eso “es a nativitate técnico, creador de lo superfluo». Aquí está el «sentido de la técnica», que se aclara cuando se advierte que las finalidades de los actos instintivos y de los técnicos son distintas: «de un lado servir a la vida orgánica, que es adaptación del sujeto al medio, simple estar en la naturaleza. De otro, servir a la buena vida, al bienestar, que implica adaptación del medio a la voluntad del sujeto” (Ortega y Gasset, 2006a: 562; Conill, 1991: capítulo 5).

Así pues, las necesidades humanas lo son sólo en función del bienestar; por tanto, habrá que averiguar qué es lo que entiende el hombre por su bienestar para saber cuáles son las necesidades humanas. Esto complica el panorama para entender qué sea el progreso humano. Porque, mientras el simple vivir, el vivir en sentido biológico, es una magnitud fija (definida para cada especie), lo que el hombre llama vivir, el buen vivir o bienestar es un término móvil, ilimitadamente variable. E igualmente variable será el repertorio de las nece-

sidades humanas, que es el que provoca el consiguiente repertorio de actos técnicos, es decir, de la técnica, que por eso tiene en principio un carácter “proteiforme” y versátil.

La concepción de la técnica es decisiva para entender la idea de progreso, una idea que, según Ortega, es “fatal”, cuando se la emplea “sin críticas”. “Supone ella que el hombre ha querido, quiere y querrá siempre lo mismo, que los anhelos vitales han sido siempre idénticos y la única variación a través de los tiempos ha consistido en el avance progresivo hacia el logro de aquel único *desideratum*. Pero la verdad es todo lo contrario: la idea de la vida, el perfil del bienestar se ha transformado innumerables veces” (Ortega y Gasset, 2006a: 563). Y, por otra parte, además de la ilusión por el progreso, del “afán de invenciones”, también se ha sentido en otros momentos miedo a los descubrimientos, al peligro que entrañan, y Ortega ya advirtió en su época que en medio del entusiasmo por los inventos técnicos se empezaba a sentir terror (Ortega y Gasset, 2006a: 563); convendría recordar aquí a Hans Jonas, que propuso la heurística del miedo frente a la confiada utopía moderna (Jonas, 1994).

Por tanto, el término “progresismo”, que indica “perenne avance, no expresa bastantemente la norma según la cual ha de avanzarse” (Ortega y Gasset, 2004a: 149). Porque “no hay más que un progreso, el progreso en libertad; todos los demás cambios y sucesos que ocurren en el universo son adelantos únicamente cuando favorecen la expansión de la libertad. Si solo hubiera naturaleza, el hecho más ilustre sería, en realidad, baladí y podría permutarse por cualquier otro” (Ortega y Gasset, 2004a: 149). Pero “no solo hay naturaleza, hechos, ley de causalidad; hay también cultura, ideas, ley de libertad. Ahora bien, ¿qué es libertad?” (Ortega y Gasset, 2004a: 149).

Según Ortega, “hay una Libertad” y luego “un sinnúmero de libertades”. Y, para comprender su significado, Ortega nos advierte que no valen lo mismo idea y concepto. “El concepto es el conjunto de notas características, que se abstrae y se destila de los casos naturales análogos, para formar un tipo”. La idea, por el contrario, “no se abstrae, no se obtiene de una realidad, de algo existente, sino que es el hilo de Ariadna, que nos guía por las tierras irreales de la moralidad o del arte”. “Nos formamos conceptos de lo que existe; nos hacemos una idea de lo que no existe. Ni el deber ni la belleza existen en la realidad; (...) solo existen en la idea” (Ortega y Gasset, 2004a: 149).

Por eso le parece a Ortega “peregrino” y lamentable que Maura hubiera dicho que el “ideal moral” lo define “la mayoría”, queriendo así “hacer pasar todas las tragedias metafísicas de la historia universal por el estrecho cauce del Diario de Sesiones” (Ortega y Gasset, 2004a: 150). El “ideal moral no es más que ley moral” y “ley es el resultado de la ciencia”, por tanto, el ideal moral es “definido por la ciencia moral”. “Ideal moral es la ley científica de la volun-

tad” (Ortega y Gasset, 2004a: 150 y 151). “La intervención de la mayoría, sea parlamentaria, sea popular, en esa definición, téngola por funesta y no poco absurda” (Ortega y Gasset, 2004a: 150). Porque lo que importa no son los presuntos ideales morales que el pueblo pueda tener en un momento, sino los que “debe tener” (Ortega y Gasset, 2004a: 152). Porque lo decisivo es el “progreso moral” y la misión consiste en “anticipar ideales y educar según ellos los corazones” (Ortega y Gasset, 2004a: 152 y 153; Cortina, 2007), preocuparse de “lo universalmente justo”, abrirse a un “sobrepatriotismo” de fecundidad universal, de emociones universales y cosmopolitas. No contentarse con la “burocrática realidad”, sino “buscar el guión en el ideal moral de la libertad, de la justicia progresiva”, rebasar el esqueleto jurídico de los códigos y crear “las fibras de nuestra carne” (Ortega y Gasset, 2004a: 153).

En definitiva, a la concepción de la vida humana como progreso en el sentido del progresismo oponía Ortega “una interpretación dramática de la existencia humana”, porque ve “nuestra vida como un permanente drama”, cuyo “factor decisivo” es “el puro Azar”. “Lo más esencial de la vida es que es constitutivamente azarosa” (Ortega y Gasset, 2010b: 70). Por eso, aunque recuerda que fue educado en “la fe en el Progreso”, confiesa que se revolvió intelectualmente contra esa fe y remite para explicarlo a *La rebelión de las masas* (Ortega y Gasset, 2010b: 70; 2006b: 787-790), donde tanto Orringer como Mermall destacan, a mi juicio, con acierto la influencia prioritaria de Nietzsche (Orringer, 1979; Mermall, 1998).

Precisamente en esta línea nietzscheana de crítica del progresismo moderno (Nietzsche, 1978 y 1984), Ortega ofrece otra vía de “progreso”, que considera más profunda, la de la reforma del tipo de hombre que ha producido el proceso modernizador y que de hecho ha sido la imperante hasta ahora. Pero no es “la ciencia” la que nos dice con su “razón naturalista” en qué consiste la reforma del hombre. Ni tampoco nos lo dirá la técnica. Pues Ortega define la técnica como “la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades”. Pero como éstas “eran imposiciones de la naturaleza del hombre”, “el hombre responde imponiendo a su vez un cambio a la naturaleza”. En consecuencia, “es, pues, la técnica, la reacción enérgica contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza. Conste, pues: la técnica no es lo que el hombre hace para satisfacer sus necesidades. Esta expresión es equívoca y valdría también para el repertorio biológico de los actos animales. La técnica es la reforma de la naturaleza, de esa naturaleza que nos hace necesitados y menesterosos, reforma en sentido tal que las necesidades quedan a ser posible anuladas por dejar de ser problema su satisfacción” (Ortega y Gasset, 2006a: 558).

La técnica es la reforma de la naturaleza. Pero ni la ciencia ni la técnica con sus crecientes utopismos en la vida moderna y contemporánea son capaces de decirnos en qué consiste la auténtica reforma del hombre. Ahora bien, la reflexión sobre la técnica sí puede ayudarnos a entender en qué consiste el hombre y en esto radica, a mi juicio, la mejor contribución de la pionera meditación de Ortega sobre la técnica.

3. Un innovador enfoque de la cuestión de la técnica

A pesar de la importancia del diagnóstico histórico que ofrece Ortega y Gasset a partir de su análisis de la técnica en el conjunto de la vida humana moderna y contemporánea, a mi juicio, lo más fecundo del pensamiento de Ortega en este asunto consiste en su tesis radical sobre el carácter constitutivo que tiene la técnica en la realidad humana, cuando afirma que “sin la técnica el hombre no existiría ni habría existido nunca” y, por tanto, que la técnica es “consustancial al hombre” (Ortega y Gasset, 2009: 27).

Lo más innovador del enfoque orteguiano radica en que su meditación de la técnica nos permite descubrir “la constitución del hombre”, el “raro misterio” de su ser, que Ortega expresará en varias ocasiones con la fórmula caracterizadora del hombre como “animal fantástico” (Conill, 1991). ¿Por qué? Porque nació de la fantasía. El hombre no es primordialmente -como ha repetido la tradición occidental- un “animal racional”, sino un animal inadaptado, que empezó a fantasear y esta primordial fantasía vino a ser como una protorazón, no la mera sinrazón o lo irracional. Por tanto, la innovadora concepción orteguiana de la técnica le permite proponer una reconstrucción del origen y de la constitución del hombre, así como ofrecer una genealogía de la razón humana a partir de la fantasía.

A mi juicio, es este uno de los temas de mayor relevancia para el “último Ortega” (Conill, 2009). Pues, aunque haya quienes piensen que durante sus últimos años tenía poco o nada que decir, me uno a quienes defienden lo contrario (Zamora, 2002: 459), porque creo que, a pesar de las dificultades y la inconclusión de sus obras, Ortega en esta etapa final de su vida tenía mucho que decir, aunque no encontraba la circunstancia propicia, pero sus formulaciones se encuentran en obras publicadas póstumamente.

En todos estos trabajos se sigue exponiendo su filosofía de fondo, que constituye una crítica tanto del idealismo como del positivismo. Entre idealismo y positivismo Ortega favorece una línea filosófica que cabe calificar de “hermenéutica de la vida” y que, a mi juicio, prosigue más la inspiración de Nietzsche y Dilthey que la de Heidegger (Orringer, 1984 y 2001; Conill, 2004), y que continuaron a su modo algunos discípulos de Ortega (Zubiri, Marías, Laín...).

La alternativa a Heidegger quedó bien patente en la concepción orteguiana de la técnica (*El mito del hombre allende la técnica y Anejo: En torno al "Coloquio de Darmstadt", 1951*) (Ortega y Gasset, 2006c, 2006d, 2010c). Según la visión orteguiana, el habitar presupone el construir de las creaciones técnicas. No hay habitar humano sin técnica. No hay un habitar originario dado ya hecho. La vida es quehacer ineludiblemente técnico a partir de la fantasía. Lo humano originario es el fantasear. El habitar es sólo una aspiración, una ilusión, que ha de perseguirse utópicamente mediante la ambivalente (¿maravillosa o destructora?) construcción de las creaciones técnicas que a lo largo de la historia va inventando y eligiendo el animal fantástico, tras un proceso de interpretación y evaluación de las posibilidades vitales e históricas.

El hombre carece de habitat, porque es ecuménico, tiene una ubicuidad planetaria y habita donde quiere, aunque para conseguirlo tiene que intercalar "creaciones técnicas" (Ortega y Gasset, 2010c: 378). El habitar (*wohnen*) no precede al construir (*bauen*), no le es dado al hombre, sino que "se lo fabrica", lo "construye". Por eso "el ser del hombre es esfuerzo", "anhelo" y "esperanza" (Ortega y Gasset, 2010c: 381-382).

Jesús Conill es Catedrático de Filosofía Moral en la Universidad de Valencia (España). Investigación en las Universidades de München, Bonn, Frankfurt, St. Gallen y Notre Dame. Miembro de la Fundación ÉTNOR (para la ética de los negocios y las organizaciones), del Seminario de Investigación Xavier Zubiri y de la Sociedad Española de Fenomenología. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: El crepúsculo de la metafísica (Anthropos, 1988), El enigma del animal fantástico (Tecnos, Madrid, 1991), El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración (Tecnos, 1997), Horizontes de economía ética (Tecnos, 2004), Ética hermenéutica (Tecnos, 2006), Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri (Tecnos, 2019), Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón (Tecnos, 2021). Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo "Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial" PID2019-109078RB-C22 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

Referencias bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. La tesis heideggeriana sobre la técnica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 10 (1993), p. 121-156.
- BORGES-DUARTE, Irene. Imagen e imaginación en la fundación de lo nuevo. Heidegger y Vilelm Flússer. In: LÓPEZ, M^a Carmen y TRILLES, Karina (eds.). *A las imágenes mismas. Fenomenología y nuevos medios*. Madrid: Ápeiron, 2019, p. 175-198.
- CONILL, Jesús. *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, Madrid, 1991.
- CONILL, Jesús. Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad. Madrid: Tecnos, 2006. CONILL, Jesús. "Animal fantástico y razón histórica. In: GARRIDO, Manuel; ORRINGER, Nelson R.; VALDÉS, Luis M. (coords.). *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2009, p. 361-366.
- CORTINA, Adela. Ética de la razón cordial. Oviedo: Nobel, 2007.
- CORTINA, Adela. *La Escuela de Frankfurt. Crítica y utopía*. Madrid: Síntesis, 2008.
- HARO, Alejandro de. Análisis evolutivo de la idea de progreso. *Revista de Estudios Ortegaianos*, 8/9 (2004), p. 185-217.
- JONAS, Hans. *El principio responsabilidad*. Barcelona: Círculo de Lectores, 1994.
- MERMALL, Thomas. Introducción biográfica y crítica a *La rebelión de las masas*, Madrid: Castalia, 1998 (2.^a ed.), p. 7-92.
- MORÓN, Ciriaco. *El sistema de Ortega y Gasset*. Madrid: Alcalá, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza, 1978, 4.^a ed.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza, 1984, 7.^a ed.
- ORRINGER, Nelson. *Ortega y sus fuentes germánicas*, Madrid Gredos, 1979.
- ORRINGER, Nelson. *Nuevas fuentes germánicas de "¿Qué es filosofía?"*, Madrid, CSIC, 1984.
- ORRINGER, Nelson. La crítica de Ortega a Husserl y a Heidegger: la influencia de Georg Misch. *Revista de Estudios Ortegaianos*, 3, noviembre, 2001, p. 147-166;
- ORTEGA Y GASSET, José. La conservación de la cultura. In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2004a, tomo I.
- ORTEGA Y GASSET, José. Notas del vago estío. In: *Obras completas*, Madrid: Taurus, 2004b, tomo II.
- ORTEGA Y GASSET, José. La rebelión de las masas. In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2005, tomo IV.
- ORTEGA Y GASSET, José. Meditación de la técnica. In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2006a, tomo V.
- ORTEGA Y GASSET, José. Pasado y porvenir para el hombre actual. In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2006b, tomo VI, p. 778-794.
- ORTEGA Y GASSET, José. En torno al "Coloquio de Darmstadt", 1951, In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2006c, tomo, VI, p. 797-810.

- ORTEGA Y GASSET, José. El mito del hombre allende la técnica. In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2006d, tomo VI, p. 811-817.
- ORTEGA Y GASSET, José. [Introducción al curso ¿Qué es la técnica?]. In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, 2009, tomo IX.
- ORTEGA Y GASSET, José. Apuntes sobre una educación para el futuro. In: *Obras completas*. Taurus, Madrid, X, 2010a.
- ORTEGA Y GASSET, José. Alrededor de Goethe. In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, tomo X, 2010b.
- ORTEGA Y GASSET, José. En torno al “Coloquio de Darmstadt”, 1951) – III [Borrador], In: *Obras completas*. Madrid: Taurus, tomo X, 2010c, p. 377-382.
- RITTER, Joachim. Fortschritt. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. RITTER, Joachim (Hrsg.) Bd. 2, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co., 1972, p. 1032-1059.
- ZAMORA, Javier. *Ortega y Gasset*. Barcelona: Plaza y Janés, 2002.

Une possible technique sceptique

Quelques notes sur une phénoménologie de la technique chez Blumenberg

Olivier Feron

La pensée de Hans Blumenberg représente un défi aux modalités habituelles de compréhension telles que la philosophie les pratique. La fluidité et les détours de son style, la multiplicité de ses références jointe à leur originalité, l'esquisse constamment pratiquée de toute thèse ostensiblement apophantique sont quelques-unes des caractéristiques qui suscitent la perplexité du lecteur non prévenu. Loin de se réduire à une quelconque stratégie de séduction stylistique, la langue de Blumenberg inscrit jusque dans son rythme le scepticisme méthodologique qui caractérise l'œuvre du penseur de Lübeck. Le cours de la langue agit ainsi comme un dispositif qui redouble l'antidogmatisme structural du philosophe de la métaphorologie. Si cette caractéristique rend l'accès à son œuvre plus différé – ce qui est un but assumé – elle contribue aussi à la perplexité qui saisit tout qui essaie de démêler les rapports de Blumenberg à la phénoménologie, discipline dont il ne cesse de mobiliser la conceptualité à son profit et d'interpeller ses principales figures.

La mobilisation de la notion de *Beschreibung* dès le titre de sa somme anthropologique donne le ton quant à son travail de reprise de la méthode phénoménologique. La phénoménologie est donc bien le champ à partir duquel la réflexion de Blumenberg situe son effort alors même que sa définition de la philosophie annonce une inversion des présupposés husserliens : le *démontage des évidences*, de ce qui va de soi a la valeur d'une critique inaugurale aux présupposés de la méthode husserlienne, en taraudant la condition d'évidence qui

supporte la *Wesensschau*⁽¹⁾. En commençant par l'évidence de l'autodotation de la conscience à elle-même chez Husserl légitimée par le primat du théorique : « La réflexion transcendantale est l'artifice qui permet d'appliquer l'exigence d'évidence de la perception de l'essence au sujet regardant, pensant, et connaissant lui-même. (...) Ce serait le destin de la philosophie de la conscience, de l'idéalisme, de devoir renoncer à l'intérêt de l'homme pour lui-même au profit de ses prétentions absolues. Mais même s'il en va ainsi, d'où provient la disponibilité pour cette solution ? La réponse ne peut être que celle-ci : c'est la conséquence de l'attitude théorique elle-même »⁽²⁾.

C'est le même privilège de cette certitude prédonnée qui va servir de point de départ de la critique que Blumenberg fait porter sur l'ontologie fondamentale heideggérienne. Ici, Blumenberg met en cause le présupposé ontologique qui est à la base de la démarche d'*Être et temps*, lorsque la question de l'Être est toujours déjà garantie par l'analytique du Dasein. Cette autre variation sur l'évidence unit Husserl et son disciple terrible, et fait porter sur l'ensemble de la phénoménologie le poids d'une critique qui fait référence à l'autre grande référence de la pensée allemande moderne. « La question : « Que pouvons-nous savoir ? » – dans le catalogue kantien, la première des grandes questions – détermine également, comme pouvant être décidée à l'avance, l'horizon objectal de la philosophie. Pour Husserl, il faudra encore rendre les choses plus aigües : « Que pouvons-nous avoir dans l'évidence, dans l'autodotation, en tant que phénomène ? ». Ce qui ne peut pas être su de cette manière-là n'est pas digne de l'effort phénoménologique »⁽³⁾. En ce qui concerne Heidegger, ce n'est point tant l'évidence de la donation de l'objet privilégié que son rang qui impose la question de l'être à la philosophie ; « Dans le fond, cette classe de l'école phénoménologique est caractérisée par une modification radicale du questionnement kantien. Elle ne demande plus ce que nous « pouvons » savoir, mais ce qui nous distingue nous-mêmes comme étant à savoir, en tant que déposé dans le Dasein et « convenant » au plus haut degré à ce Dasein seul. Par conséquent, bien qu'il ne doive être question de l'homme que dans la mesure où il « trouve d'avance » en lui cette tâche la plus haute, elle n'est à son tour la plus haute qu'en tant qu'« elle » est « la sienne ». La question du sens de l'être apparaît indirectement comme la seule correspondance encore possible avec la tâche originelle fixée par la phénoménologie : rechercher l'essence des choses, attester l'exclusivité de cet objet de recherche par la réduction phénoménologique »⁽⁴⁾.

(1) « *Philosophie Abbau von Selbstverständlichkeiten ist* », H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart, Reclam, 1999, p. 114.

(2) H. Blumenberg, *Description de l'homme*, trad. D. Trierweiler, Paris, CERF, 2011, p. 30.

(3) H. Blumenberg, *Description de l'homme*, op. cit., p. 28.

(4) H. Blumenberg, *Description de l'homme*, op. cit., p. 29.

Cette identification du point de départ de la démarche phénoménologique dans l'œuvre de ces deux figures tutélaires opère une double manœuvre : d'une part elle critique le présupposé d'évidence indémontrable qui se trouve à la base des deux démarches, aussi éloignées qu'elles puissent apparaître comparées l'une à l'autre ; d'autre part, Blumenberg mobilise la première question kantienne comme un opérateur destiné à démonter ce qu'il est venu à considérer comme une dimension dogmatique de la démarche phénoménologique même. Cette opération critique qui porte sur la phénoménologie témoigne de la méthode souvent employée par le philosophe de Lübeck pour développer ses propres analyses, et le point de départ de ses développements conceptuels prennent souvent Husserl ou Heidegger comme interlocuteurs privilégiés, par rapport auxquels il trace son cheminement en décalage. La thématique de la technique offre un exemple privilégié de cette méthode.

La technique au-delà des oppositions traditionnelles

Le début du parcours blumenbergien a depuis longtemps été mis en rapport avec ses affinités avec la philosophie de Heidegger. Dans l'immédiat après-guerre, les outils conceptuels qu'il mobilise sont le plus souvent définis à partir ou en fonction de l'ontologie heideggérienne. Néanmoins, cette dimension ontologique est de plus en plus contrebalancée par la dimension historique qui deviendra la marque distinctive de son anti-dogmatisme, et va servir de pointe critique au penseur de Fribourg, considérant que la dimension historique n'est pas assez radicalement assumée dans l'ontologie fondamentale : « Although Heidegger made 'historicality' a constitutive element of Dasein itself, Blumenberg chides him for not being historical enough. What could count as a 'primordial' understanding of being in Being and Time is, on Blumenberg's reading, surreptitiously based on norm that is found either in the present or a specific past (BPU 4); in the present, Dasein, as an a priori structure of being-in-the-world is examined in the existential analytic, provides this norm: in the past, the norm is found in the pre-Socratic understanding of being that is to be unearthed in the destruction of the history of philosophy (BPU 89). Neither, Blumenberg argues, can claim normativity. Instead, each epoch must be considered to have its own, equally legitimate primordial understanding of being, which may be hidden under the linguistic remnants of tradition but can nevertheless be accessed. Thus, in his 'critical turn against Heidegger's concept of *Destruction*' (BPU 6), Blumenberg argues for a multiplicity of primordialities found in each epoch's "historical horizon of reality" (BPU 5)⁽⁵⁾. Cette emphase

(5) H. Bajohr, *Hans Blumenberg's Early Theory of Technology and History*, Graduate Faculty Philosophy Journal, Volume 40, Number 1, 2019, p. 5. Les références à BPU sont tirées de

mise sur la dimension historique de l'analyse sera de plus en plus amplifiée par Blumenberg jusqu'à devenir un procédé de méthode destiné à prévenir toute dérive contre ce qu'il identifie comme la base de tous les dogmatismes, qui est la dimension absolutiste de la pensée⁽⁶⁾. Cet historicisme, dont Blumenberg se revendique et se fait un titre de gloire, a pour fonction de dissoudre toute référence à un quelconque fondement, une quelconque *Arkhe* comme cela est souvent le cas dans la détermination de la technique comme opposée à la nature, une nature primordiale, intouchée, étrangère à toute opération artificieuse nécessairement trop anthropologique. L'opposition nature primordiale – seconde nature est progressivement contestée non seulement pour répondre aux arguments technophobes des pensées antimodernes, mais également servira de défi dans sa propre tentative incessante de composition d'une anthropologie négative⁽⁷⁾. En ce sens, la question de la technique se dédouble et se prolonge dans celle de la *technification* qui dépasse l'ensemble statique d'univers de choses pour ouvrir la réflexion à la fonctionnalité de la représentation spécifiquement technique qui constitue la spécificité de l'être au monde de l'homme comme autorelation de l'homme à lui-même (*menschliche Selbstverhältnis*). Cette double dimension de la relation que l'homme a développée, *malgré lui*, ou, plus justement, malgré les déterminations unilatérales élaborées par l'histoire de la métaphysique, doit permettre d'ouvrir l'horizon d'une interrogation anthropologique au-delà de toute critique qui accuserait cette anthropologie d'être anthropocentrique, et tend à rendre à l'interrogation primordiale kantienne toute sa dimension transcendante.

Dès lors, la problématique de l'essence technologisante de l'homme ne se pose plus en regard d'une nature toujours déjà disponible, mais fait de cet horizon anthropologique un constituant nécessaire de la condition de perte d'évidence qui constitue l'humaine condition. La technique, et son corollaire pratique devient ainsi un prolongement de l'attitude théorique qui dessine l'horizon transcendantal d'un être dont le rapport au monde est caractérisé

la dissertation de doctorat de Blumenberg, *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*, Universität Kiel, 1947.

- (6) Absolutisme de la réalité, absolutisme du dieu arbitraire et tout puissant, absolutisme de la théorie,... Sur cette problématique, cf. les travaux inauguraux de F.J. Wetz, *Hans Blumenberg zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg, 1993.
- (7) "Blumenberg criticizes two approaches in the philosophy of technology as too short-sighted, he means to correct not only his own earlier position, but also a fundamental shortcoming prevalent in the philosophy of technology of his day. Blumenberg takes two distinct fundamental assumptions to be false or at least too short-sighted: on the one hand, the assumption of an antithesis between nature and technology, on the other, the closely related thesis of the natural technicity of man". B. Sylla, *Blumenberg: Against the Demonization of Technology* in J. R. Mendes & B. Sylla (Orgs), *Tecnofilosofias liquidas. Anders, Blumenberg e Sloterdijk*, Centro de Ética, Política e Sociedade, Braga, 2019, p. 141.

par des relations ajournées, non-immédiate, au sens jamais préalablement disponible. « Ni l'antithèse nature-technique, où la 'nature' provient de la soustraction d'une couche culturelle, pas plus que la présupposition de la technicité 'naturelle' de l'être humain ne nous rapprochent du problème : la technification est un processus qui surgit spontanément au long de l'histoire et qui ne nous semble pas se trouver dans une relation compréhensible avec la nature humaine, mais qu'au contraire, elle l'oblige, sans ménagement, face à une nature défectueuse, à ce qu'elle s'adapte à ses exigences »⁽⁸⁾.

Le problème de la technique ne sert donc pas à faire un procès à un être humain prométhéen dont l'*hybris* l'aurait conduit à renoncer à la contemplation d'une nature préétablie ou à un destin de la rationalité qui porte justement sur la connaissance de cet univers. La technique sert ici à Blumenberg de révélateur de certains présupposés que la phénoménologie se doit de reprendre depuis l'intérieur de son mouvement de réflexion. Ce mouvement réflexif ne pouvait laisser de trouver dans la pensée de Kant à la fois son inspiration et son paradigme méthodologique.

Olivier Feron é Professor Associado. Diretor do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora. Diretor do Praxis: Centro de Filosofia, Política e Cultura — Polo da Universidade de Évora.

(8) H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie in Wirklichkeiten in denen wir leben*, op. cit., p. 16.

A tecnologia como supernatureza segundo García Bacca

João Ribeiro Mendes

A Modernidade pode ser descrita como um projeto de emancipação dos seres humanos em relação à Natureza, mormente às suas imposições ou aparentes fatalismos (e.g., Habermas, 1988). Uma peça importante para a realização desse projecto foi e continua a ser a busca de um conhecimento da Natureza, tão exato quanto possível, por intermédio das chamadas Ciências Naturais. Esse empreendimento, que principiou na Europa seiscentista, só começou efetivamente a concretizar-se um ou dois séculos mais tarde, quando se percebeu como tornar aplicável esse conhecimento, isto é, como transformá-lo em Tecnologia.

Desde então que esta última, plethora de técnicas engendradas com base em conhecimento científico fundamental destinadas a intervir na Natureza, não cessou de desenvolver-se e expandir-se, provocando nela alterações profundas e criando mesmo uma espécie de realidade alternativa, um mundo de saberes-fazer e artefactos interconectados que consomem, nalguma medida, o projecto humano de evasão das injunções ou determinismos naturais.

De modo algo insólito, todavia, fruto também da sua evolução, do seu crescimento e aperfeiçoamento vertiginosos, a Tecnologia gerou, ela própria, novas e inusitadas dependências, sujeições, servidões que foram convertendo o anseio moderno pelo advento de uma era de radical liberdade e completa autonomia dos seres humanos numa quase miragem. Isso revelou-se no facto da incessante e galopante procura de aparelhos tecnológicos ter vindo a fomentar o consumo e a depleção hiperbólicos de recursos materiais, abeirando do

colapso o ecossistema terrestre, a sobrevivência da espécie humana e, a roçar o paroxismo, a subsistência da própria Tecnologia. Nesse sentido, hoje, mais do que há quatro séculos, a nossa dependência em relação à Tecnologia parece ter grandemente aumentado. Deixou-se perceber, também, no facto outro de, apesar dos artefactos com que lidamos, diariamente ou frequentemente, incorporarem cada vez maior mecanização, automatização e informatização, pelo seu número exponencial e pela sua crescente sofisticação nos terem convertido em ocupados zeladores do seu funcionamento, manutenção e reparação, a ponto de deixarmos de perceber claramente se são tais objectos que se encontram ao nosso serviço ou o inverso. Mostrou-se, por último, no facto, ainda, de a própria Tecnologia, em particular desde a Primeira Revolução Industrial, ter vindo continuamente a extravasar, na sua acção, a esfera da vida natural e penetrar com amplitude e profundidade na da vida social, como instrumento para fins políticos de controlo e disciplinarização de indivíduos e populações ou para programas ideológicos de (re)engenharia comportamental.

Assim, quando se clama que a Modernidade, o seu projecto inaugural, se encontra em crise, isso quererá talvez significar o surgimento e a disseminação de uma forte e generalizada desconfiança em relação às instituições que estão na sua génese, consubstanciaram a sua dinâmica e lhe foram dando sentido, entre as quais, por certo, a Ciência e a Tecnologia, actualmente imbricadas num denominado Complexo Tecnocientífico (e.g., Echeverría, 2003). A crise da Modernidade redundará, pois, fundamentalmente, numa crise das suas principais instituições, um fenómeno que, embora não em exclusivo, incumbe de modo especial aos filósofos pensar.

A meditação sobre a Tecnologia do pensador de origem basca, Juan David García Bacca (1901-1995)⁽¹⁾, que se apresenta dispersa por vários textos, mas particularmente condensada no ensaio que publicou em 1968 em Caracas, *Elogio de la Técnica*, o único, aliás, ao qual aqui me aterei, constitui um original exercício reflexivo, mediante o qual, fazendo uso de categorias filosóficas da tradição aristotélico-escolástica, na qual se formou, não só nos ajuda a compreender um pouco o porquê da preponderância dessa instituição na cultura moderna, como lança alguma luz sobre a situação de encruzilhada histórica em que nós, seres humanos, actualmente nos encontramos, para a qual ela contribuiu.

Assim, os temas desse seu labor crítico sobre a emergência e progresso do fenómeno tecnológico ou, pelo menos, aqueles que nele se destacam, que

(1) Sobre a vida e obra do autor, ver a entrada que Carlos Gomes lhe dedica no sítio na Internet “Gerações hispânicas. Cultura, história e pensamento ibéricos e ibero-americanos” (Gomes, 2019), o apontamento biográfico em Izuzquiza (1983) e, sobretudo, a autobiografia García Bacca (2000).

pretendo aqui abordar, são os seguintes: (1) a Técnica como resultado de um processo de transcendência da Natureza; (2) a essencial diferença da Técnica moderna ou Tecnologia em relação à Técnica de épocas anteriores; (3) o carácter supernatural da Tecnologia; (4) o potencial destruidor da Tecnologia.

1. Natureza e Técnica.

De acordo com García Bacca, no mundo pré-moderno, a Natureza foi entendida, sobretudo, como uma ordem, dada ou criada, regida pela necessidade, ou seja, inteiramente determinada nos seus fins e na maneira deles serem atingidos. Percebida desse modo, ela afigurou-se, nesse tempo histórico, àqueles que dela participavam, como intranscendível e como impositiva de que se lhe ajustassem o mais eficientemente possível. Numa tal cosmovisão naturalista, por conseguinte, a capacidade técnica (a) surgiu fortemente arreigada a experiências concretas e no prolongamento delas, mais do que fruto de intelectões, (b) conservou, por isso, um pendor essencialmente imitativo de ocorrências testemunhadas na própria Natureza e (c) encontrou-se vocacionada para coadjuvar esta, no sentido de contribuir para a preservação da sua ordem, tentar repô-la onde ou quando ela tivesse desaparecido e procurar mesmo engendrará-la no caso de acidentalmente ela não se ter produzido. Nesse longo período temporal, afirmou García Bacca,

Se contraponen, pues, y se complementan técnica (*Techne*) y naturaleza (*Physis*). Mejor: se contraponen en su fase inicial. En definitiva, es la técnica la que obra a servicio de la naturaleza. La técnica no posee ni fin propio ni final propio. Fin y final se los dicta la naturaleza. ([1968] 1987: 19).

Dito de outro modo, no decurso da Antiguidade e da Idade Média, a capacidade técnica serve ao homem mais para se conseguir adaptar à Natureza e aos seus desígnios, que para adaptar a Natureza a si e aos seus interesses.

Tudo isso, segundo ele, se alterou profundamente entre o Renascimento e o advento da Modernidade, quando se foi perdendo o respeito pela Natureza, quando tudo o que nela se encontra foi passando a ser crescentemente encarado pelo homem como “(...) simple y bruto *material* para *finés inventados* por él, y con *finales* que él se propone por decisiones *inventadas*.” (*Idem*: 24).

Terá sido, pois, uma transformação radical, a um tempo, (a) da visão do homem sobre a Natureza, desde então rebaixada no seu estatuto de obra contemplável e admirável a objecto explorável, manipulável, retalhável, como se se tratasse de um mero reservatório de recursos, (b) da relação entre ambos, que se inverteu, colocando o homem a Natureza à sua inteira disponibilidade, serviço e uso, e (c) do carácter da própria técnica, que sofreu uma mudança

mais de género que de espécie, deixando de ser imitativa e artesanal para se tornar inovadora e maquinística.

Assim, segundo García Bacca, podemos balizar na história da técnica (ocidental) três idades correspondentes às mutações essenciais descritas, a saber: (a) a da técnica imitativa, respeitosa da Natureza, na Antiguidade e Idade Média; (b) a da técnica analítica, irreverentemente desveladora da Natureza, no Renascimento; (c) a da técnica exploratória, desafortadamente violadora dos segredos da Natureza, na Modernidade (*Ibidem*).

2. Da Técnica à Tecnologia.

A Técnica moderna ou Tecnologia diferencia-se da de épocas anteriores, no entender de García Bacca, fundamentalmente por ser supernatural, algo que significa pelo menos três coisas. Desde logo, que ela é sumamente desfinalizadora e, concomitantemente, instrumentalizadora da Natureza. Com efeito, esta, como se disse, origina de maneira constante, os mesmos tipos de entes, com atributos análogos, evoluindo de modos similares, dirigidos a fins idênticos, que precisamente qualificamos de coisas naturais e, em contrapartida, nunca gera coisas que consideramos serem artificiais, como, por exemplo, cajados, rodas, ânforas ou sandálias. As últimas, asseverou García Bacca, inspirando-se em Parménides, não surgem nem podem surgir por evolução ontológica, mas antes, por intermédio de um processo (psico)lógico que, por um lado, lhes nega a posse de fins intrínsecos e, por outro lado, lhes atribui fins diversos e variáveis; nas suas próprias palavras:

Que cada cosa tiene *su causa material, su causa formal, su causa eficiente, y su causa final*, es afirmación equivalente a “*el ser es su ser*” (...) que, por suerte, la técnica refuta y el más sencillo *uso*, a servicio del hombre, descalifica.

Que a una cosa se le invente servir para otra, y que tal invento resulte – que el ser, así desfinalizado de sí, no se aniquile, – es la mostración real de que eso “el ser es su ser” no pasa (...) de palabra hueca, sin contenido (...) (*Idem*: 32).

Em rigor, a desfinalização da Natureza parece ter aparecido como uma tendência coeva da técnica mais primitiva, a que despontou, quando, eventualmente por acidente, alguns homens descobriram que certas coisas naturais podiam receber usos não naturais – e.g.: ramos desfolhados servirem como cajados, troncos caídos servirem como rodas, argila servir para fazer ânforas ou peles de animais servirem para confeccionar sandálias – e acompanhado o desenvolvimento técnico até ao Renascimento. Todavia, com o advento da técnica moderna ou Tecnologia, o que se alterou não foi somente a amplitude ou extensão desse processo, que passou a visar a Natureza no seu todo, mas também a sua intensidade ou exuberância, no sentido de procurar introduzir nas

mesmas coisas naturais uma infinidade de fins que não lhes eram inerentes. Como apontou García Bacca, essa novidade adquiriu o aspecto de um “naturicidio”, da demonstração que, de um sem número de maneiras, a suposta essência de cada coisa natural é, na verdade, inessencial ou “[q]ue ‘el ser no es ser’ y que, al no serlo, no se aniquila sino asciéndose a ‘el ser es instrumento` (...)” (*Idem*: 33).

Em segundo lugar, quer dizer, também, que a Tecnologia, para além de desfinalizar e instrumentalizar a Natureza, igualmente altera a sua ordem, a sua estrutura e dinâmica, as regularidades e equilíbrios que nela se produzem, ampliando e multiplicando poderes nela latentes e aumentando, de modo sem precedentes, a respectiva rentabilidade ou eficiência ontológica, ou seja, a sua capacidade de produzir máximos resultados com mínimos esforços. É o que podemos constatar, por exemplo, quando alguém manuseia uma escavadora para deslocar uma enorme porção de terra, cujo braço mecânico não representa uma mera extensão do seu corpo, mas também um modo de o envigorar, acrescentar-lhe força, e uma maneira de lhe poupar trabalho. E é o que podemos identicamente perceber, noutra exemplo, quando se extrai de um pedaço de matéria uma quantidade assombrosa de energia para uso eléctrico.

Isso só se tornou possível, em boa medida, porque nela a sua dimensão cognoscitiva prevalece sobre a respectiva dimensão praxica e a domina, ou seja, transformou-a num saber-fazer em que a componente do saber conta mais que a do fazer, ao invés da técnica de épocas pretéritas em que essa relação se encontra invertida, constituindo, por isso, igualmente um saber-fazer, mas no qual a componente do fazer conta mais que a do saber. E essa peculiaridade da Tecnologia resultou do facto de ela ser consequência, ou uma espécie de subproduto, da ciência moderna, que se apresentou como sua condição de manifestabilidade e lhe conferiu uma indispensável base de apoio, o conhecimento teórico necessário, para alcançar a sua eficácia.

Por conseguinte, “(...) la ciencia y técnicas actuales”, como bem sintetizou García Bacca, “tienden a ser, y van siendo, causa supernatural de descomunales efectos corporales.” (*Idem*: 37).

Em terceiro lugar, pretende significar, igualmente, que a Tecnologia se tornou ubíqua, ampletiva, totalizadora, inescapável, ou seja, que adquiriu, para nós, o estatuto de uma alter-natureza, sobreposta à original, da qual na nossa experiência comum cada vez mais nos encontramos afastados. Como disse, “(...) todos nos hallamos (...) Embarcados en una técnica *supernatural*, cual empresa de nuestra época, empresa de la que podemos tan poco evadirnos como de las empresas de luz y fuerza, de agua y de gas, de petróleo y cemento de que nuestra vida depende.” (*Idem*: 35). A Tecnologia, nesse sentido, transformou o universo natural num mundo artificial e conduziu-nos a termos de desenrolar hoje praticamente toda a nossa existência, individual e colectiva, “(...) dentro de un mundo en que una notable mayoría de las cosas son “ense-

res”, es decir: cosas que el hombre ha inventado, *ha producido* justa y precisamente *para que sirvan*.” (*Idem*: 80-1).

Na verdade, acrescentou García Bacca, essa metamorfose deu-se no culminar de dois processos correlatos e convergentes que tiveram início há muito tempo: aquele que empreendeu a humanização da Natureza, isto é, a sua paulatina conversão num Mundo ou sistema de coisas ao serviço do homem e aquele outro que envolveu a gradual alomorfia deste para se ir adaptando ao novo ambiente que foi criando para si mesmo. Mas ela só se produziu efectivamente com a chegada da Modernidade, que constituiu o momento fundacional de uma nova etapa histórica a partir do qual principiou a consumação do anelo humano de colocar e ter a Natureza inteira à sua disposição e, ao mesmo tempo, a mutação do próprio homem, a sua crescente desnaturação, por assim dizer, compensada pela sua progressiva tecnicização, condição que impôs a si próprio para sobreviver no Mundo que criou para si mesmo.

3. Que é essa coisa chamada Tecnologia?

Vivemos hoje, pois, num mundo prenhe de artefactos e de ações e interações não naturais, num habitat artificial, com uma paisagem tecnológica permanentemente sob o nosso olhar, numa espécie de segunda natureza, em suma.

Constatando essa realidade, García Bacca inquiriu pela sua causa, pelo que a trouxe à existência e a mantém assim, a faz perdurar. Todavia, a pergunta pela causa de algo, que assume a formulação típica “o que é *x*?”, funciona, como Aristóteles ensinou, como uma espécie de interrogação taquigráfica declinável em quatro distintas perguntas: de que é feito esse algo, esse *x*? (causa material), que essência(s) e forma(s) possui e adquire? (causa formal), quem é o agente que o efectua? (causa eficiente), qual o fim a que se destina? (causa final)? Adoptando essa metodologia indagativa, auscultou o autor a essência da Tecnologia, seguindo, na trajectória do seu questionar, a ordem que vai da busca da sua causa eficiente à da sua causa material, passando, sucessivamente, pelas respectivas causas formal e final. Vejamo-las uma a uma.

3.1. Um sistema de maquinarias automáticas (causa eficiente).

De acordo com García Bacca, se quisermos identificar a autêntica causa eficiente da Tecnologia, temos de ir além da constatação óbvia de que é o homem o agente que a engendra. Com efeito, embora pareça inegável ser esse o seu artífice, em razão dele próprio, nos últimos três séculos e meio ou aproximadamente, fruto de um investimento muito sério e continuado na sua capacidade inventiva, ter conseguido tornar-se num produtor muito bem sucedido de maquinarias crescentemente automatizadas, interconectadas e independen-

tes, a ponto de formarem uma espécie de sistema quase autónomo ou liberto do seu controlo, pode igualmente sustentar-se que seja este sistema, ou principalmente ele, que coloca hoje a realidade tecnológica em funcionamento. Nessa óptica, afirmou: “La técnica actual es técnica de ‘primeros motores’ – de eso que, comenzando por Aristóteles, se creyó digno de ser atributo divino, definidor de Dios, y que, por inexistencia o por concesión divina, está pasando a ser nuestro: del hombre y del mundo.” (*Idem*: 43).

Interessantemente, segundo o autor, o que porventura impeliu o homem a encetar esse processo e guiou a evolução deste, terá sido, por assim dizer, um seu específico desejo mimético, o de, à semelhança da Natureza que gera seres vivos com ampla liberdade de actuação, tentar criar autómatos ou seres artificiais com idêntica propriedade. Todavia, o êxito que, entretanto, obteve na satisfação dessa aspiração, que o confirma como causa não apenas eficiente, mas efficientíssima do universo tecnológico, acarretou uma consequência, em certa medida, paradoxal: o sistema de maquinarias automáticas que fabricou ganhou uma espécie de vida própria, passando a desenvolver-se nos termos de regras próprias, à revelia do próprio criador.

Parece, pois, que, apesar da noção de causa eficiente implicar a de responsabilidade e, nesse sentido, só o homem poder ser o *primum mobile* da Tecnologia, num outro sentido, terá esta adquirido uma operatividade tão livre em relação ao seu fautor que se tornou ela na sua efectiva causa eficiente.

A genealogia deste processo apresenta-se, assim, perpassada de um travo de irracionalidade: a Natureza criou o Homem, um ente capaz de se libertar dos seus constrangimentos para chegar a dominá-la e o Homem, por seu turno, criou a Tecnologia, um sistema de maquinarias automáticas que acaba a governá-lo.

3.2. Invenção de planos e modelos (causa formal).

Voltemo-nos agora para a questão da(s) essência(s) e forma(s) da Tecnologia. Ao contrário do que ocorre na Natureza, deu conta García Bacca, onde as mesmas ou idênticas formas monotonamente se (re)produzem, como se se encontrassem por trás delas essências a gerá-las, no mundo tecnológico nada disso se passa. Com efeito, neste último, segundo ele, tudo resulta da invenção humana e as formas que a Tecnologia assume e respectivas quiddidades que as incubam não constituem excepção a isso.

Quer isso dizer, segundo ele, que, por um lado, as formas (autenticamente) tecnológicas apenas surgiram quando o homem percebeu que podia dissociar e abstrair das coisas naturais as suas formas e funções supostamente congénitas e reencarná-las completa ou parcialmente noutros suportes materiais, em artefactos por ele engendrados. Foi desse modo, por exemplo, que deixando de tentar imitar os pássaros, chegou a construir aeronaves que lhe

possibilitam voar ou que abdicando de emular o seu próprio cérebro conseguiu fabricar computadores que lhe permitem fazer cálculos, processar dados, etc.

Tais formas tecnológicas, por conseguinte, assemelham-se a modelos, entendidos não como espécies de arquétipos ou protótipos para a manufactura deste ou daquele tipo de objectos, mas, antes como instâncias de concretização ou realização destes últimos, infindamente repetidos e sempre sujeitos à incorporação de alterações. Como disse o próprio autor,

Las formas y funciones, internas y externas, de avión, auto, pulidora, olla a presión, estilográfica, papel, teléfono, radar, máquina de escribir, dínamo... son de otro orden, más que genéricamente diverso del de las formas y funciones “naturales”. Son formas nuevas; y no violentaríamos demasiado el uso si, en vez de “forma”, empleáramos la palabra “modelos” – modelos de auto, modelos de avión, modelos de estilográficas...

Los “modelos” no pueden nacer de formas y materias naturales por más profunda y decisiva razón por la que de trigo no nace pájaro, o de ramas leones. (*Idem*: 44-5)

Esses modelos, por outro lado, fazem-se indissociavelmente acompanhar, cada um deles, do esquema básico para a sua substantificação, do conjunto de operações que permitem torná-los reais, dos planos para a sua montagem, funcionamento, manutenção e reparação, em suma. “Todo instrumento o máquina moderna (‘automóvil’), afirmou García Bacca, “lleva, adjunto o en folleto aparte o pegado de alguna de sus caras, el ‘plan’ propio (...)” (*Idem*, p. 46). Assim, no seu entender, os planos para a construção de artefactos na esfera tecnológica possuem um estatuto equivalente ao das essências responsáveis pela manifestação das coisas naturais – “(...) la técnica actual ha inventado la manera de superar las causas formales – esencias y formas –, por *planes*. (...) *Plan* es el sustituto, por eminencia, de *esencia*.” (*Idem*, p. 48) – e que, no final de contas, são estas últimas, que, após submetidas a uma transformação ontológica radical de desessencialização – ou desfinalização, como disse supra –, se convertem em matéria-prima sobre a qual se plasmam modelos e imprimem planos ou, se se preferir, recebem, por invenção, a inoculação de um novo ser.

3.3. Um modo de colocar o mundo em omnímada disponibilidade (causa final).

Descortinar o eventual fim da Tecnologia, na perspectiva de García Bacca, implica a apreensão prévia do fim maior que norteia as aspirações do homem moderno, uma vez que aquele é decisivamente determinado por este. Ora, como ele constatou, e nós de algum modo podemos corroborá-lo, não apenas no transcurso aproximado dos últimos trezentos e cinquenta anos um

número sempre montante de seres humanos tem logrado a sua existência, da concepção à morte, num entorno artificial, desligando-se simultaneamente também sempre mais e mais do contacto com a Natureza no seu estado bruto, como, além disso e mormente este processo de artificialização progressiva do seu ambiente circundante, mas igualmente dos seus modos de vida, a ponto de tudo isso lhe chegar a parecer natural, decorreu orientado pela busca do bem-estar por cada um e em última instância da completa liberdade individual para alcançá-lo.

À luz deste enfoque, pode então dizer-se que, no final de contas, a Tecnologia não tem um fim próprio, mas tão-somente um fim que lhe é outorgado em função do programa existencial supremo que o homem moderno estabeleceu para si mesmo, a saber, obter o permanente poder de satisfação de todos os seus desejos e vontades, de irrestrita exibição da sua liberdade. Foi em razão disso que García Bacca afirmou: “*El fin del hombre, en cuanto actual, es la omnimoda disponibilidad. (...) [L]o que intentamos es poseer algo con potencia de disponibilidad en cada momento para nuestra voluntad (...)*” (*Idem*:51-2). E esse fim adjudicado à Tecnologia não fez dela apenas um modo do homem colocar o mundo natural em estado de total e perpétua disponibilidade para servir os seus interesses, mas muito mais preocupantemente fez dela também um modo de homens condenarem semelhantes seus a subsistirem como entes, a todo o momento e em qualquer lugar, mobilizáveis e usáveis.

3.4. Matéria transubstanciada (causa material).

Caracterizar a Tecnologia como um sistema de maquinarias automáticas humanamente inventado por via da concepção de planos e modelos para a colocar o mundo em omnimoda disponibilidade é assinalar-lhe três condições necessárias, mas não suficientes para a sua inteligibilidade. Falta ainda responder à seguinte questão, colocada pelo autor: “¿Pero hay *con qué* realizar todo lo dicho?” (*Idem*: 63).

Efectivamente, saber-fazer artefactos técnicos, possuir esse *know-how*, não basta para que eles adquiram positividade. É preciso, obviamente, dispor também de alguma coisa concreta para a sua corporalização. Qual é ela, pois?

García Bacca tentou esclarecer este assunto por intermédio de um discurso mais crítico do que se afigura habitual nos seus textos. Numa passagem do seu *Elogio de la Técnica*, que reputo crucial, afirmou:

Las profundidades de la realidad, de la materia (...) son divinas, son *omnipotentes*; constituyen El Gran Depósito de energía, y son El Manantial del que todos, hombres y animales, plantas, minerales y dioses encarnados viven, y *son*, sus transitorios productos. (*Idem*: 65).

A dupla metáfora nela empregue, da matéria como “O Grande Depósito”, um imenso armazém de fungíveis e consumíveis, mas também como “O Manancial” – palavra tão castelhana na sua origem –, a fonte da abundância de bens de uso – conotativa do maná israelita, proveniente já não do Céu mas agora da Terra – dão a entender que, para García Bacca, é dela que a Tecnologia se nutre.

No entanto, como se aprestou a acrescentar o autor, não é tanto da matéria espontânea e superiormente organizada, visível e tangível – da madeira, do metal, da pedra, etc. –, que a Tecnologia se socorre para fazer encarnar os seus planos e modelos e tornar reais os imaginados artefactos e maquinarias, mas mais ou sobretudo da matéria ao seu nível mais básico, o dos seus elementos constitutivos, precisamente aqueles que podem ser transubstanciados no que quer seja que se intenda.

García Bacca cingiu-se na ilustração dessa sua intuição ao dramático incremento, desde meados do século XX, da capacidade tecnológica de manipulação do mundo físico-químico ao nível da sua estrutura íntima, atômica e molecular, e respectivo aproveitamento para finalidades diversas, especialmente militares e económicas. Como ele mesmo disse, “La transmutabilidad es propiedad típica de los elementos, de los átomos, de lo llamado ‘indivisible’. Lo indivisible, lejos de ser intransformable, es lo transformable *de todo en todo*.” (*Idem*: 67).

Contudo, essa resultou ser apenas a primeira manifestação da tendência mais ampla da Tecnologia, que o autor não pôde completamente antever, para penetrar no âmago não só de outros domínios da realidade material, nomeadamente, os da vida e da inteligência, perscrutando-os e procurando operar eficazmente sobre os seus componentes fundamentais, genes e neurónios, potenciando-os, mas também na esfera simbólica, isto é, da informação e comunicação, controlando as putativas unidades primárias necessárias à sua codificação, *bits* e *bytes*.

Aqui chegados, ou seja, perpassadas as respostas fornecidas por García Bacca às quatro sub-questões em que a pergunta pelo que é distintivo da Tecnologia se desdobra, podemos ainda interrogar-nos se também elas não podem, no fundo, ser unificadas numa posição doutrinal de síntese. Julgo que podemos afirmar que sim. Ela consistiria na reivindicação de que a Tecnologia não apenas produziu uma espécie de segunda natureza, como assinalei no parágrafo de abertura desta terceira secção do artigo, mas, mais radicalmente, tornou-se ela mesma hoje numa Supernatureza, ao mesmo tempo *supranatural*, isto é, juxtaposta à natureza original, *supernatural*, ou seja, potenciadora desta última e ontologicamente mais fecundante que ela e *sobrenatural*, na medida em que se assemelha a um cenário mágico repleto de objectos e fenómenos fascinantes. De outro modo, a Tecnologia deixou de ser apenas útil instrumento e passou ser também autêntico mundo.

4. Limites e perigos da Tecnologia.

Os problemas correlacionados dos limites e dos perigos inerentes à Tecnologia fazem-nos entrar num terreno reflexivo onde ontologia e ética se interseccionam.

No que concerne ao primeiro, García Bacca, nunca abdicando da coerência argumentativa, sustenta que diversamente do que se passa no mundo natural, onde a estrutura e a dinâmica das coisas aí presentes e dos fenómenos nele ocorrentes se encontram fixadas de modo muito rígido e virtualmente intransponível, no universo tecnológico leva-se a cabo a contínua transgressão dessas imposições ingénitas, uma vez que “La técnica es, por intención y programa, superación de tales limites. (...) [L]a mostración misma de que lo ‘llamado’ natural y esencial es lo mutable y transmutable por excelencia, el material adecuado a cambios sin límites (...)” (*Idem*:128).

Incontido na manifestação da sua predilecção por tentar fazer perceber o seu pensamento através de analogias e metáforas, García Bacca contrapôs a ideia de que a Natureza é avessa a engravidar de coisas extraordinárias e ainda menos de dá-las à luz, à ideia de que a Tecnologia se caracteriza precisamente por estar empregnada de coisas inéditas e de continuamente as parir. “El hombre en cuanto actual”, disse, “se caracteriza por la empresa – desafortada, aventurada y peligrosa – de poner a parir toda la realidad (...) lo que resultare [sic] serán *novedades* (...)” (*Idem*:130).

Ora, como se desencerra deste último parágrafo, embora o uso de uma determinada linguagem possa sugerir que essa procriação ilimitada de novidades tenha a sua origem numa entidade abstracta, assexuada e amoral, chamada Tecnologia, sob consideração mais atenta descobre-se que o inseminador desta e *eo ipso* o legítimo progenitor daquelas são efectivamente seres humanos, homens e mulheres, de carne e osso, dotados de responsabilidade moral, principalmente porque radicalmente livres ou insubordinados a limites estabelecidos pela própria Natureza.

O direcionamento da Tecnologia para a produção de novidades significa que ela se encontra apontada e aberta ao futuro. Apontada ao futuro, isto é, gerando novidades, mas também, ou mais profundamente, inventando o próprio futuro. Aberta ao futuro, receptiva a ele, no sentido em que a direcção ou sentido da sua evolução está condicionada por ele, pelas decisões que os seres humanos tomarem a esse respeito. Responsabilidade é assumir o controlo pela direcção que a Tecnologia seguirá.

No entanto, García Bacca termina o seu *Elogio de la Técnica* advertindo sobre os perigos implicados na Tecnologia. “(...) [L]a *naturaleza* posee, por constitución, limites; lo cual debe avisarnos de que los respetemos; la *técnica*, no tiene, por constitución, limites”, afirmou; e logo aduziu: “no intentemos

ponérselos, que sería como poner puertas al campo – ridícula e inoperante pretensión.” (139). Com efeito, se tais limites fossem impostos, tal equivaleria a destruir a possibilidade do novo, do ainda não, do porvir.

A Tecnologia encerra, porém, uma tendência para ser transgressiva dos limites naturais. Essa é, nalguma medida, a sua paradoxal (anti-)essência: “La Naturaleza, las cosas en cuanto naturales, tienen *esencia*; la técnica, por suerte constitutiva, tiene *plan*; y por colmo de la buena suerte, el plan domina la esencia.” (147). É nesse âmago que reside o maior dos seus perigos segundo García Bacca, o da Tecnologia ter tentação pela Natureza, por replicá-la, imitá-la, reeditá-la, o da Tecnologia, em suma, se «(...) *el plan mismo de dominar la naturaleza*» (*Ibidem*).

*João Ribeiro Mendes é Professor Auxiliar do Departamento de Filosofia da Universidade do Minho, especializado em Filosofia da Ciência e Filosofia da Tecnologia. Investigador integrado no CEGOT-Centro de Estudos em Geografia e Ordenamento do Território (grupo 1: Natureza e dinâmicas ambientais) da Universidade de Coimbra. Presidente do INFAS-*Institute for Anthropocene Studies*. Coeditor de *Anthropocena*. Revista de Estudos do Antropoceno e *Ecocrítica*. E-mail: jcrmendes@elach.uminho.pt.
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3731-2246>.
CIÊNCIAVITAE: <https://www.cienciavitae.pt/4B17-111D-412F>.*

Referências bibliográficas

- ARETXAGA-BURGOS, Roberto. *La filosofía de la técnica de Juan David García Bacca*. Tese de doutoramento. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999. <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/6745614.pdf>
- ECHEVERRÍA, Javier. *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España, 2003.
- GARCÍA BACCA, Juan. *Confesiones: autobiografía íntima y exterior*. Caracas: Anthropos-Universidad Central de Venezuela, 2000.
- GARCÍA BACCA, Juan. *Elogio de la técnica*. Barcelona: Anthropos, (1968) 1987.
- GIMENO MONFORT, Xavier. Juan David García Bacca. Una filosofía para la facticidad creativa. *La Torre Del Virrey. Revista de Estudios Culturales*, 21, 2017, pp. 134-146. <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/185>
- GOMES, Carlos. Juan David García Bacca. In: *Gerações hispânicas. Cultura, história e pensamento ibéricos e ibero-americanos*. CHAM-Centro de Humanidades, 19 de maio de 2019. <http://fabricadesites.fcsh.unl.pt/ghispanicas/2019/05/09/juan-david-garcia-bacca>
- HABERMAS, Jürgen. Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. In: WELSCH, Wolfgang (ed.). *Wege Aus der Moderne: Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*. Estugarda: De Gruyter, 1988, pp. 177-192.
- IZUSQUIZA, Ignacio. J. D. García Bacca: datos para una biografía elemental. *Anthropos*, 29-30, 1983, pp. 19-22.

Tecnologia e cuidado: uma breve reflexão acerca das tecnologias afectivas

Ângelo Milhano

Para a Irene,
Com uma gratidão e admiração incomensuráveis.

A Inteligência Artificial (I.A.) transformou-se numa popular tendência das investigações nos mais variados domínios do conhecimento académico, tendo ganho um lugar de destaque naquela que é feita em Filosofia da Tecnologia. Uma tendência de investigação que se tornou tanto mais popular, desde que I.A. passou a estar embutida num número considerável de artefactos tecnológicos com os quais o ser humano se relaciona no seu dia-a-dia. Seja através do uso de *smartphones*, de dispositivos robóticos de assistência ao trabalho, de sistemas de apoio à condução de veículos, ou quaisquer outros artefactos que poderiam ser aqui referidos, as várias materializações da I.A. tornaram-se uma presença comum da vida quotidiana daqueles que habitam as sociedades industrializadas.

São também muitos os imaginários que, na cultura popular, têm vindo a ser construídos em torno das suas possíveis aplicações e que, para além de alimentar uma especulação polarizadora da opinião pública acerca da I.A., também influenciam, direta ou indiretamente, as suas futuras configurações (Coeckelbergh, 2020).⁽¹⁾ De entre estes, os imaginários que perspetivam possíveis aplicações terapêuticas da I.A., contribuíram, em muito, para a criação de um contexto sociocultural recetivo ao desenvolvimento e à implementação de

(1) No que diz respeito à influência que os imaginários tecnológicos exercem sobre a percepção social, e sobre desenvolvimento da I.A., veja-se o artigo de Alberto Romele *Emaginary; or why the essence of (digital) technology is by no means entirely technological*, que também consta neste volume.

«tecnologias afetivas» nas várias instituições sociais do cuidado. A introdução de sessões terapêuticas com *Social Robots* para reduzir os efeitos da demência na terceira idade (Shibata *et. al.*, 2021),⁽²⁾ ou o recurso a algoritmos de *Deep Learning* para melhorar a taxa de sucesso das sessões de psicoterapia (Ewbank, *et. al.*, 2019),⁽³⁾ são já uma realidade. Ambos são exemplos de tecnologias que demonstram como, no contexto do *design* e programação da I.A. nelas embutida, é tido em consideração o papel que o «cuidado» e a «afetividade» desempenham nas relações que cada ser humano estabelece com o mundo e com os outros (Fischer, 2019). Afinal de contas, é o ser humano quem, estando exposto na sua fragilidade enquanto doente/paciente, se constitui como o utilizador final deste tipo de artefactos tecnológicos.

Porém, pensar o modo como as «tecnologias afetivas» e do «cuidado» têm vindo a ser implementadas institucionalmente, e de como, através da sua utilização, se transforma o próprio conceito de terapia, implica ainda pensar em que medida o ser humano — enquanto *Dasein* — terá para com elas de «preparar uma livre relação» (Heidegger, 2011: 217). É, por isso (e antes de mais) necessário, compreender em que medida estas tecnologias se relacionam com, e interpretam o «ser-no-mundo» dos seus utilizadores. Considerado por muitos como o pai da Filosofia da Tecnologia (*e.g.* Ihde, 2010: 1-27; Feenberg, 2005), Heidegger desenvolveu uma leitura da tecnologia (técnica) moderna que ficou conhecida pela sua sagacidade e perspicácia ontológica. Com o termo «com-posição» (*Ge-stell*),⁽⁴⁾ procurou delinear uma interpretação da essência da tecnologia moderna onde se destaca a sua índole instigadora do mundo e da natureza. Na leitura que apresenta no seu texto *A Pergunta pela Técnica* (1954), o Autor considera que é por força do «poder» inerente à «com-posição», que as essências que se encontram no mundo são «com-postas» como recursos, *i.e.*, como um conjunto de energias ou matérias-primas, dispostas sob um «fun-

(2) Veja-se, a título de exemplo: www.parorobots.com

(3) Veja-se, a título de exemplo: <https://www.lyssn.io/products/lyssn-advisor/>

(4) A tradução do termo *Ge-stell* por «com-posição» é aqui feita à luz daquela que Irene Borges-Duarte propôs aquando da sua tradução do texto *A Origem da Obra de Arte*. Ao traduzir o termo *Ge-stell* por «com-posição» no aditamento do famoso texto heideggeriano de 1938 (Heidegger, 2002: 88-94), a autora aqui homenageada procura incutir na sua proposta a peculiar interpretação que Heidegger faz deste termo. *Ge-stell*, na sua aceção mais habitual (*gestell*) significa uma armação, uma estrutura, ou uma prateleira, que podem ser usadas para sustentar alguma coisa. No entanto, e seguindo o estilo que marcou a sua fenomenologia hermenêutica, ao circunscrever a sua interpretação da essência da técnica com o termo *Ge-stell*, Heidegger apresenta uma leitura etimológica que aprofunda as raízes do termo, afastando-o do seu nível de significação mais superficial. Com o uso de *Ge-stell* para se referir à essência da técnica moderna, Heidegger procura conotar as várias formas pelas quais se demonstra o carácter «com-positivo» que considera inerente à moderna configuração da técnica. Acerca da tradução do termo *Ge-stell* por «com-posição», assim como acerca das suas várias nuances significativas, veja-se: Borges-Duarte, 2014: 163-208.

do-consistente» (*Bestand*), onde ficam circunscritas à sua dimensão utilitária. Para Heidegger, a «livre relação» que o humano deve estabelecer com a essência da tecnologia moderna é, por isso, uma relação de prudência. Ele deve estar consciente deste «poder» que é inerente à «com-posição», deve compreendê-lo na sua essência para, assim, estar atento ao «perigo» que se levanta com o processo de «desencobrimento» tecnológico do mundo, assim como para com o «projeto» que a partir dele se constrói. Ao estar consciente desse «perigo», deverá o ser humano atentar também sobre o modo como a «com-posição» o transforma, a ele próprio, enquanto *Dasein*, também como um recurso, como matéria-prima disposta sob um «fundo-consistente», destituído do seu papel enquanto «ente privilegiado» (*Dasein*) a quem cabe o «cuidado» (*Sorge*) do ser. Pois que, e segundo Heidegger (2011: 232),

[o] homem mantém-se tão decididamente na sua subserviência para com a provocação dimanante da com-posição que ele próprio deixa de a tomar como um apelo, que deixa de conseguir tomar-se como aquele que é chamado a descobrir, e, conseqüentemente, a não compreender os modos que lhe indicam como ele ek-siste a partir da sua essência no âmbito do apelo, de modo a nunca poder encontrar-se apenas a si mesmo.

Ao delimitar ontologicamente a essência da técnica moderna a partir do termo «com-posição», a proposta heideggeriana delimita também um modelo de compreensão da determinação funcional da tecnologia no seu plano ôntico. Um modelo que, não obstante tenha sido pensado num período da história que ficou marcado pelo uso de artefactos tecnológicos em vários aspetos diferentes daqueles com os quais hoje nos encontramos mais familiarizados, não deixa de demonstrar ainda a sua relevância. Se atentarmos, p. ex., sobre o modo como os algoritmos das plataformas digitais — desde os vários motores de busca, *social media*, etc. — reduzem o ser humano, seu utilizador, a uma representação digital de si — i.e., ao seu *perfil* —, é possível aí interpretar como o «poder com-positivo» da tecnologia moderna ainda se manifesta nos nossos dias. No uso destas tecnologias, o comportamento do ser humano é reduzido à sua representação informativa, a um conjunto de dados, um rasto de informação processável em função da sua potencialidade comercial, ou seja, em função do seu carácter enquanto utilidade. A individualidade do sujeito, os seus desejos, o seu espírito, etc., por força da determinação «com-positiva» que subjaz aos algoritmos de processamento de dados, acabam por ser transformados em objetos mensuráveis, e também transformáveis seguindo os pressupostos da sua utilidade, também ela já determinada de antemão. Partindo da interpretação heideggeriana, e pensando, a partir dela, as questões da era digital, é possível evidenciar como, no «fundo-consistente» que é criado por estas tecnologias, é o ser humano quem se vê «com-posto», e subseqüentemente disposto, como matéria-prima.

Há, contudo, que questionar se esta interpretação da tecnologia enquanto «com-posição», dá conta do modo como as «tecnologias afetivas» e do «cuidado» interpretam o «ser-no-mundo» dos seus utilizadores. Pois que, no seu funcionamento, não se evidencia — pelo menos à partida — essa índole instigadora da natureza e do humano, que Heidegger compreende inerente à essência da técnica moderna. Ao atentar sobre as suas aplicações em contexto terapêutico, estas tecnologias parecem mostrar-se empiricamente configuradas em função do cuidado que devem prestar aos seus utilizadores; elas são pensadas e desenvolvidas atendendo à singularidade do seu utilizador enquanto «ser-no-mundo» que, no entanto, se vê privado desse mesmo mundo onde tem, obrigatoriamente, de *ser*. A interpretação heideggeriana, muito embora forneça um modelo ôntico de interpretação da tecnologia, por se inscrever num plano ontológico, não inclui no seu horizonte as diferenças entre as várias configurações empíricas da tecnologia enquanto artefacto(s), não dando, por isso, também conta das distintas aberturas de mundo que estas podem, efetivamente, materializar. Por esta razão, e, não esquecendo ou descartando a sua perspicácia ontológica, a proposta de interpretação heideggeriana transformou-se no alvo de muitas críticas que lhe foram lançadas pelos autores que marcaram a Filosofia da Tecnologia criada durante o *Empirical Turn* das décadas de 1980 e 1990 (Bosschaert & Blok, 2022).

Don Ihde é um dos mais influentes filósofos desta corrente a construir a sua crítica nesse sentido. O autor norte-americano compreende na proposta heideggeriana uma circunscrição monolítica da tecnologia, que descarta do seu horizonte as características empíricas pelas quais se distinguem os diversos artefactos tecnológicos entre si (Ihde, 2010: 114-117). Um aspeto que se torna, para Ihde, problemático, uma vez que considera que a interpretação que o sujeito humano faz do seu «ser-no-mundo», se encontra quase totalmente dependente das tecnologias que utiliza enquanto tal. Na sua leitura, uma determinação ontológica da tecnologia que assente sobre um modelo do tipo *one size fits all*, não tem em conta a singularidade das várias interpretações que se constroem a partir dos diferentes tipos de mediação tecnológica (Ihde, 1990: 72-123). Por conseguinte, todos os potenciais benefícios que tais mediações possam trazer para a experiência que o ser humano faz do seu «ser-no-mundo», não são sequer tidos consideração como parte do horizonte interpretativo que se delimita com a leitura da essência da técnica moderna à luz do conceito de «com-posição». Na tradição pós-fenomenológica a que Ihde dá início, a Filosofia da Tecnologia perspectiva-se, por isso, como uma via para

(...) refletir sobre a tecnologia tal como esta se mostra concretamente presente na nossa existência quotidiana: sob a forma de artefactos tecnológicos. Em vez de questionar “para trás”, questiona “para a frente”; ou seja, em vez de reduzir os artefactos tecnológicos à forma tecnológica de desencobrimento do mundo que os

torna possíveis, pergunta antes que tipo de desencobrimento do mundo é tornado possível por cada artefacto tecnológico em particular. (Verbeek, 2001: 122-123)

Seguindo esta leitura, com a interpretação heideggeriana — pela qual a essência da técnica moderna se apresenta como um processo instigador de «desencobrimento» que reduz os entes ao seu potencial utilitário — não se abre qualquer espaço para construir uma reflexão capaz de dar conta de uma abertura tecnológica do «mundo» diferente da «com-positiva». Pensar atentamente sobre os usos e aplicações das várias «tecnologias afetivas» e do «cuidado» que temos hoje disponíveis, assim como do *telos* (τέλος) que determina os processos do seu *design* e desenvolvimento, dá conta desta mesma limitação que é inerente à proposta heideggeriana, e sobre a qual se fundamentam a maioria das críticas que lhe são lançadas. Aquilo que *está a ser* aquando da utilização deste tipo de artefactos tecnológicos, não pode ser compreendido à luz do «poder» instigador que Heidegger considera inerente à essência técnica moderna. Seguindo pela outra via, i.e., ao pensar estas tecnologias sob um enquadramento crítico-hermenêutico que atenta sobre o “tipo de desencobrimento do mundo” que “é tornado possível por cada artefacto tecnológico em particular” (*Idem*), é possível construir uma análise concreta das relações que a sua mediação delimita e, por conseguinte, também da abertura ontológica que cada uma delas potencia. Uma compreensão onde se destaca como o seu *design* e programação obedecem a um «projeto» que não é, efetivamente, aquele para o qual Heidegger lança o alerta com *A Pergunta pela Técnica*, pois que o desenvolvimento das «tecnologias afetivas» e do «cuidado», obedece a uma determinação funcional, concebida à luz das ideias que guiam — e que também fundamentam ontologicamente — a prática terapêutica (Laitinen, *et. al.*, 2019). Ao atentar, p. ex., sobre o tipo de relações que se prefiguram no uso de *Social Robots* em contexto geriátrico, ou com a aplicação de algoritmos de *Deep Learning* para a análise do discurso em sessões de psicoterapia (e também de diagnóstico clínico), é possível compreender como essa determinação funcional não “com-positiva”, assenta sob uma interpretação do humano que o representa à luz dos conceitos de «afetividade» e «cuidado» que, por seu turno, dão o nome a este tipo de tecnologias. Ao contrário do que acontece com uma interpretação da essência da tecnologia, tal como aquela que é proposta pelo texto heideggeriano de 1954, o elemento humano da relação humano-tecnologia-mundo que com elas se configura, não surge aí perspectivado como um recurso, como um objeto quantificável e transformável em função da sua utilidade, mas antes como um «ser-no-mundo», frágil, e digno de uma existência plena.

Não obstante, e muito embora Heidegger não tenha pensado explicitamente estes conceitos numa relação direta com a problemática da técnica, o «cuidado» e a «afetividade» representam, contudo, duas das mais importantes

traves-mestras sob as quais se edifica o seu pensamento. Este tipo de tecnologias terapêuticas, por serem livremente associadas a estes conceitos, abrem, por isso, a possibilidade de ser pensadas a partir desta instanciação da filosofia heideggeriana. Será então importante perceber se, na senda da crítica que Ihde levanta à noção de «com-posição», na interpretação heideggeriana de ambos os conceitos poderá encontrar-se uma fundamentação sólida para criar um enquadramento ontológico alternativo da problemática da tecnologia. Um enquadramento em cujo horizonte de interpretação se poderá, finalmente, contemplar, à luz de Heidegger, o tipo de abertura de mundo que é propício a este tipo de artefactos tecnológicos em particular. Em suma, é necessário perceber se, na compreensão heideggeriana dos conceitos de «cuidado» e «afetividade», é possível dar conta do que *está a ser* na relação que o ser humano estabelece com as «tecnologias afetivas» e do «cuidado», a partir das quais se têm vindo a transformar as próprias práticas terapêuticas na era digital.

No seu mais recente livro intitulado *Cuidado e Afectividade em Heidegger e na Análise Existencial Fenomenológica* (2021), Irene Borges-Duarte compila algumas das suas principais reflexões em torno da interpretação heideggeriana dos conceitos aqui em causa, e de como esta acabou por ter algumas das suas mais importantes repercussões no contexto da prática clínica e terapêutica. No curso do texto, a Autora destaca o papel que os conceitos de «cuidado» e «afetividade» desempenharam na construção da análise existencial de cunho heideggeriano, prestando especial atenção à apropriação «meta-ontológica» que Ludwig Binswanger e Medard Boss deles acabaram por fazer. Uma apropriação que, segundo a Autora, foi feita sob o intuito de

luta[r] contra a ideia da medicina moderna enquanto profissão «técnica», isto é, contra a conversão tecnológica da relação médico-paciente, pela qual a «cura» é o resultado de um processo operativo (medicamentoso ou cirúrgico) ao nível de zonas predefinidas como objecto de intervenção, sem atender ao todo do ser humano, que, na sua dignidade mortal, se vê privado — porque doente — do seu quotidiano fazer pela vida. (Borges-Duarte, 2021: 58)

Esta passagem fornece, desde logo, uma ideia da via que poderá ser seguida para criar esse possível enquadramento ontológico alternativo da tecnologia na filosofia de Heidegger. Na sua descrição da razão que se encontra detrás da apropriação «meta-ontológica» dos conceitos heideggerianos aqui em questão, Irene Borges-Duarte ilustra muito bem o modo como nestes se pressupõe uma ideia do ser humano que é, em múltiplos sentidos, diferente daquela que se prefigura com o projeto de «com-posição» tecnológica do mundo. Na apropriação dos conceitos heideggerianos que foi feita por Binswanger e Boss, tal como bem o sublinha a Autora, mostra-se a possibilidade de prefigurar um entendimento sólido da singularidade do ser humano enquanto sujeito, um

entendimento que é claramente distinto daquele pressuposto pelas tendências de tecnificação da prática terapêutica, sob as quais o sujeito humano, enquanto paciente/doente, se perspetiva como um simples objeto, sobre o qual recai a ação médica com a intenção de curar (Borges-Duarte, 2021: 57-60). No modo como o humano se perspetiva a partir da abertura ontológica fundamental manifesta na relação que os conceitos de «afetividade» e «cuidado» estabelecem entre si à luz da filosofia heideggeriana, compreende-se uma circunscrição ontológica do seu carácter que o define como o «ente-privilegiado» que ele é, como um *Dasein* lançado no mundo, capaz de se compreender a *ser* livremente nesse mesmo mundo que se dá à sua compreensão.

No contexto terapêutico da análise existencial fenomenológica, é esta relação que se estabelece entre a «afetividade» e o «cuidado» aquilo que determina ontologicamente a própria ideia da terapia. No dar-se conta desta relação — que propicia a abertura ontológica fundamental para o «ser» que se dá ao desencobrimento no plano do «ente» — o terapeuta compreende-se como *Dasein* que está aí, aberto e disposto a perscrutar e a compreender aquilo que *está a ser* no mundo do «outro», do seu doente/paciente. É essa abertura que o leva a compreendê-lo como um todo, procurando no seu estar disposto, afetivamente, para o «outro», dar conta daquilo que, no mundo do doente/paciente, o está a privar do seu próprio «ser-no-mundo» (Borges-Duarte, 2021: 57-65). Pensar as várias «tecnologias afetivas» e do «cuidado» à luz desta instânciação da filosofia heideggeriana pressuporá, por isso, um trabalho de reflexão que intenta ir ao encontro do modo como elas propiciam também este tipo de abertura que dá conta do «outro» como um «aí-ser»; ou seja, de uma hermenêutica que as perspetiva à luz de um projeto que se encontra pensado em conformidade com as linhas de uma «cultura do cuidado» (Borges-Duarte, 2021: 40-46). Não se pode, contudo, esquecer que esta abertura, no contexto da filosofia heideggeriana, se constitui como um «privilégio» exclusivo do *Dasein* que o ser humano é. Porém, e muito embora a I.A. da qual estão embutidas as várias «tecnologias afetivas» e do «cuidado» se encontre — pelo menos por enquanto — longe de contemplar a possibilidade de aceder a tal tipo de «privilégio», é, contudo, possível compreender como, no contexto do seu desenvolvimento e programação, se incute sob a sua estrutura operatória/funcional uma interpretação do humano que o determina, não como um objeto, mas como um «aí ser» livre e digno de uma existência plena, «autêntica». Uma interpretação pela qual se procura demonstrar o tipo de abertura de mundo que este tipo de tecnologias pode proporcionar, ao mesmo tempo que se apresenta também, dentro da filosofia heideggeriana, como uma alternativa à determinação ontológica da questão da técnica moderna que, por se afastar substancialmente da interpretação monolítica delimitada pelo conceito de «com-posição», não limita a leitura das suas várias materializações como estando subjugadas

a um «poder» que se impõe sobre a natureza e, mais especificamente, sobre o próprio ser humano. Uma leitura que, no final de contas, não pressupõe a interpretação da questão da técnica enquanto «com-posição» como obsoleta, uma vez que poderá servi-lhe como um complemento para pensar a atualidade tecnológica.

*Ângelo Milhano é Professor Auxiliar na Universidade de Évora.
Investigador do Praxis: Centro de Filosofia, Política e Cultura.*

Referências Bibliográficas:

- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta, 2014.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Cuidado e Afectividade em Heidegger e na Análise Existencial Fenomenológica*. Lisboa: Documenta. 2021.
- BOSSCHAERT, Mariska Thalitha & BLOK, Vincent. “The ‘Empirical’ in the Empirical Turn: A Critical Analysis”. In, *Foundations of Science*, 2022. (Artigo disponível online em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10699-022-09840-6> Último acesso a 17 de Abril de 2022).
- COECKELBERGH, Mark. *AI Ethics*. Cambridge & London: The MIT Press, 2020.
- EWBANK, Michael P., et. al. “Quantifying the Association Between Psychotherapy Content and Clinical Outcomes Using Deep Learning”. In, *JAMA Psychiatry*, 77(1), August, 2019, p. 35-43.
- FEENBERG, Andrew. *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. New York & London: Routledge, 2005.
- FISCHER, Kerstin. “Why Collaborative Robots Must be Social (and Even Emotional) Actors”. In, *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 23:3, 2019, p. 270-289.
- HEIDEGGER, Martin. “A Origem da Obra de Arte”. In, Martin Heidegger, *Caminhos de Floresta*, Lisboa: FCG, 2002, p. 7-94.
- HEIDEGGER, Martin. “The Question Concerning Technology”. In, Martin Heidegger. *Basic Writings*. London & New York: Routledge, 2011, p. 217-238.
- IHDE, Don. *Technology and the Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
- IHDE, Don. *Heidegger’s Technologies: Postphenomenological Perspectives*. New York: Fordham University Press, 2010.
- IHDE, Don & MALAFOURIS, Lambros. “Homo Faber Revisited: Postphenomenology and Material Engagement Theory”. In, *Philosophy and Technology*, 32, 2019, p. 195-214.
- JEE, Charlotte & HEAVEN, Will Douglas. “The Therapists Using AI to Make Therapy Better”. In, *MIT Technology Review*, December 6, 2021. (Artigo disponível online em: <https://www.technologyreview.com/2021/12/06/1041345/ai-nlp-mental-health-better-therapists-psychology-cbt/> Último acesso a 17 de Abril de 2022).
- LAITINEN, Arto, et. al. “Demands of Dignity in Robotic Care: Recognizing Vulnerability, Agency, and Subjectivity in Robot-based, Robot-assisted and Teleoperated Elderly Care”. In, *Techné: Research in Philosophy and Technology*, 23:3, 2019, p. 366-401.

- SHIBATA, T., *et. al.* “PARO as a Biofeedback Medical Device for Mental Health in the COVID-19 Era”. In, *Sustainability* 13, 11502, 2021. (Artigo disponível online em: <https://www.mdpi.com/2071-1050/13/20/11502/htm> Último acesso a 17 de Abril de 2022).
- VERBEEK, Peter-Paul. “Don Ihde: The Technological Lifeworld”. In, H. J. Achterhuis (Ed.), *American Philosophy of Technology: The Empirical Turn*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2001, p. 119-146.

O “Heidegger da Irene” e a economia da técnica

Antônio José Nascimento

Évora, sua Universidade e o seu Departamento de Filosofia significaram para mim muito mais do que a mera habilitação a um processo formativo. Em realidade, deram a tônica que me ensinou um âmbito de possibilidades inteiramente novas, dessas que entretecem o viver e o pensar e compelem o pensamento ao experimento de uma outra vivência, que aproveitei, de início, com a parcimônia de quem sabe se pôr à espera de que o inesperado lhe diga coisas.

Com efeito, o tema de minha investigação de doutoramento não versou sobre algo que, desde o Brasil, eu tivesse em muito clara resolução, como *idée fixe*, para desenvolver na Filosofia da UÉvora. Ao contrário, aconteceu lá, do outro lado do Atlântico; foi lá, em Évora, entre o contingente e o necessário que se impunha como requisito de trabalho, que se iluminou e medrou um outro gênero de reflexão que tive a fortuna de acolher como eixo estruturante do trabalho que vim então a realizar, e que começou com o *Heidegger da Irene*, vale dizer, com o Heidegger escrutinado nas aulas da professora Irene Borges-Duarte – a quem, com imensa satisfação por essa oportunidade que muito me honra, rendo minha mais sincera homenagem.

Pois bem, o projeto de pesquisa que me conduziu a Évora era factível mas não me agradava de todo. Examinar a economicização dos processos formativos por um prisma axiológico, que eu supunha articulável à episteme da escola neoclássica do pensamento econômico, era algo que em princípio me agradava, embora estivesse ciente de que, no fundo, um tal enfrentamento não me permitiria lidar com o que eu sempre desejara, que era poder encetar

uma espécie de diálogo de cunho mais filosófico com a *economics* neoclássica. Julgava, dessa forma, poder submeter a um exame crítico essa episteme que sempre me suscitara certa animosidade, em virtude mesmo da força de seu entranhamento na mentalidade convencional dos economistas, que até hoje a veem como fulcro da racionalidade *qua tale*.

Na altura, o filósofo com cuja obra eu mais estava familiarizado era Nietzsche, que já me havia “curado” – Heidegger depois me mostraria que não – de certas moléstias da metafísica. O outro, Wittgenstein – o das *formas de vida* das *Investigações Filosóficas* – fora alguém cuja figura humana, assim como a de Tolstói, por muito tempo me fascinara até mesmo mais do que a própria obra. A bem da verdade, a vida de ambos me parecia já o itinerário de uma *filosofia do rigor*, mas para além disso me interessava o Wittgenstein dos *jogos linguísticos* e o da *filosofia como terapêutica*. De resto, pesava ainda em meu interesse por ele sua amizade com Keynes, um economista que eu admirava profundamente por ter, entre outras coisas, questionado, assim como o próprio Wittgenstein, os limites da linguagem, isto é, questionado, à sua maneira, a pertinência do formalismo matemático da economia neoclássica em lidar com o que Keynes compreendia ser o problema da ausência de um fundamento lógico por trás dos processos de escolha – para ele de caráter político, pragmático, negocial e comunicativo – que animam o conjunto das atividades econômicas.

Seja como for, o certo é que havia mesmo, da minha parte, e talvez desde sempre, uma espécie de *predisposição afetiva* a uma ruptura com certos liames de minha formação acadêmica como Economista, nomeadamente com aqueles de jaez mais ortodoxo, que alguns de nós ainda carregamos como entulhos de uma formação bolorenta, posta a serviço de um mundo miseravelmente aferado ao cálculo econômico da exploração abusiva de tudo, da natureza e do próprio humano.

Longe disso, em Évora pude fincar raízes numa outra seara, a da hermenêutica heideggeriana, que me descortinou um outro modo de trato com o individualismo metodológico do neoclassicismo. Divisá-lo, agora, como um constructo pertencente à metafísica da subjetividade me permitiu, na sequência, desconstruir, nele, a questão fulcral da “intencionalidade” redutora dos fenômenos da vida econômica às ações veleitárias de indivíduos tomados como centro gravitacional da vida material do todo. Como parte desse movimento, ocorreu-me então a ideia de remeter a *representação* da conduta humana racionalizada da *economics* neoclássica ao âmago da técnica, ao seu “mistério essencial”, em virtude de se pressupor ali que o agente humano, em sua natureza universal de *animalitas*, é um calculador de resultados, uma espécie de equipamento adaptado à produção eficiente de fins, *ao seu ser apto para*.

Propriamente falando, foi na ambiência das aulas da professora Irene Borges-Duarte que teve lugar o que para mim correspondeu a um trabalho de

mediação da *abertura* para uma outra modalidade de escuta e de recolhimento do caráter essencial das coisas. Para além da ontologia do meramente subsistente das determinações predicativas do *ser-ente* da *representatio*, pude, enfim, aceder a um outro “paradigma”, a um outro horizonte compreensivo das teorias como uma prática do *ser-no-mundo*.

O ofício da professora Irene de *mettere in opera a comprensione hermenêutica* heideggeriana, como desmascaramento das estruturas fixas da metafísica, foi crucial para a minha leitura do modo de ser técnico do humano e das injunções do pensamento calculador responsável pelo *fazer violento* da processualidade que é característica da exploração técnica do mundo, enquanto *intimação provocante* dirigida a uma *natureza mensurada*.

Sem esse estágio preliminar, que vicejou como uma espécie de transição ou de torção destinada a superar, como na *Verwindung* do próprio Heidegger, a *representação* do real pensado como *apropriação*, isto é, como impossibilitação mesma do viger das coisas em sua coisidade, não estou certo de que teria podido levar a efeito – sob a supervisão, entretanto, que muito me honrou, da professora Margarida Amoedo – a pesquisa que enquadrou a *economics* como “aparelhagem” da técnica, como “língua da técnica”. Em boa medida, calhou de, por força das vicissitudes, ter eu vindo a desenvolver um trabalho de interpelação da episteme neoclássica do pensamento econômico de uma maneira muito próxima àquela do meu desiderato original falhado, mas não olvidado.

Por ocasião da minha defesa de tese de doutoramento – presidida pela professora Irene -, assinalai o quão gratificante fora para mim, na condição de investigador do curso de Filosofia, poder respirar à margem do que, na Economia, já não vislumbrava mais como fonte de inspiração para pensar em desacordo com o espírito de sistema da diretriz utilitarista das engrenagens do processo material de produção e consumo da nossa civilização técnica dominante.

Nesse tocante, o economicismo da eficácia maximizadora da vertente neoclássica, que antes da dimensão existencial-ontológica se me afigurara sempre uma apologética simplória do livre funcionamento dos mercados, desta feita parecia-me assomar como um meio de deturpação e de empobrecimento da vida, precisamente porque a enredava no ciclo da produtibilidade incessante e do administrável segundo critérios unidimensionais da mecânica do mandar fazer assegurador de toda disponibilidade.

Com Heidegger, pude, pois, divisar perfeitamente como se trama, também no âmbito das ciências – no meu caso, o da *economics* – contra a relação essencial com as coisas, contra o *ser-no-mundo* e o *ser-com-os-outros*. Tratava-se, aqui, de uma perspectiva distinta e de maior alcance que a oferecida, por exemplo, pela conhecidíssima, e muito interessante, tese marcusiana acerca de como uma sociedade avançada converte o progresso técnico e científico em instrumento de dominação.

Tocado por um outro sentido, que responde, em geral, por um novo modo de pensar os elementos de uma cosmovisão, foi reconfortante suplantarmos o entendimento estabelecido que militava contra a consideração de que o fundo a partir do qual tudo se ilumina é a vida mesma, e que, portanto, tal como ocorre com a filosofia, o problema de última instância com a *economics* não é um problema epistêmico ou metodológico, clarificável a partir de uma filosofia transcendental ou por meio de uma fenomenologia da consciência.

O predomínio do cerco da causalidade eficiente, que mira o alcance engrandecido de resultados do *produzir desafiador* como princípio de toda realidade, decerto não concerne a uma escolha soberana do humano. Numa economia de solicitação infinita de abastecimento de entes desfrutáveis – como a que corresponde ao incondicionado da *vontade de poder* da técnica – o agente que solicita acaba, também ele, solicitado, porque compelido a comportar-se em conformidade com o estado geral do *disposto* de toda *disponibilização* associada ao imperativo tecnológico da “destruição criadora” (de processos e produtos) do plano que *desafia* o humano ao engajamento violento com o *mundo-ambiente*.

Como algo regido pela técnica, pela essência mesma da técnica – e não por um procedimental qualquer da técnica – o humano é provocado a relacionar-se com o *ser* e a promover seu desencobrimento como efetuação no *producere*. A partir da *representabilidade* que a tudo alcança como representável, nada subsiste que não seja fabricável. É como o homem – ele mesmo, afinal, conduzido à situação de “material humano” – se instala na totalidade do ente. O pensar técnico, enquanto pensamento da ação eficaz que se traduz em plano calculado, em forma segura de domínio do formulável para a produção, é a própria configuração da atitude tecnológica contemporânea, o *sine qua non* operatório da maneira pela qual o mundo é cientificamente compreendido e apropriado.

À sua maneira, o neoclassicismo traduz essa invocação niilista – a do processamento da imposição unilateral do fazer sem metas, enquanto nadificação mesma do *ser* arraigada na tradição ontológica da metafísica ocidental – num imperativo socioeconômico que ela naturaliza como epifenômeno de um mercado impessoalizado pela ação de uma miríade de indivíduos autointeressados, agindo de forma homogênea em busca de aproveitamento máximo. Como Heidegger deixou claro, o mero existir ao modo de ser ciência, que implica o exercício de uma ontologia, de um modo de apreender o *ser* (e de negá-lo, ao mesmo tempo), dá-se já no interior de uma determinação técnica do pensar, que, na modernidade, fomenta o projeto de controle do mundo pela *vontade ordenadora*.

Para um economista, não é em geral tranquila a aceitação de que a *metafísica* – vale dizer, a “filosofia” do entendimento do *ser* como *presença constante* e posicionada *diante* do olhar humano – se haja estabelecido como linha de força de uma experiência marcada pelo primado da atitude calculadora que lastreia

a concepção produtivista do ente como objetificação. É que, enquanto acontecimento constituinte, a metafísica é muito mais do que uma forma de pensamento ou de filosofia de um pensador, precisamente porque compreende um modo de investidura na realidade, que abarca homem e mundo e configura a história do Ocidente como história do *ser* a que pertencemos e que nos possui.

Sob sua regência, que culmina na “vontade de vontade” própria do mundo da técnica, o produto e o produzir-se da produção para o meramente disponível de todo *vir-a-ser* se torna dominante e incondicionado. Ora, a supremacia da técnica é sobre isto, e assinala o *fim da filosofia* enquanto *acabamento* ou *consumação* da metafísica na era da entificação máxima e abarcante do *Gestell*. Daí que se possa falar de uma essência metafísica da técnica tanto quanto de uma essência técnica da metafísica, para expressar que ambas, técnica e metafísica, são uma só e mesma coisa.

Isto posto, a realidade econômica que exorta o humano a se vincular ao real de maneira infringente não consiste numa forma natural do estar no mundo inerente à produção material da existência, mas numa mobilização própria da urdidura do projeto técnico de manejo abusivo das coisas, enquanto *desencadeamento* da maquinação que coage o ente a liberar-se como fonte de energia e “fundo de reserva” (*Bestand*), e que o constructo da ortodoxia econômica do neoclassicismo custodia como emprego eficiente de meios e rebentação virtuosa de uma natureza humana autointeressada.

Em seu insuperado complexo de inferioridade em relação às *hard sciences* – isto é, em sua pretensão de ser uma locução da ordem objetiva das coisas –, a *economics* do neoclassicismo mais não tem feito que compartilhar dessa orientação assentada na perspectiva da exploração e substitutibilidade de tudo como requisito para o progresso material da assim designada “economia do bem-estar”. Nesse sentido, o famigerado espírito de frugalidade apregoado pelo individualismo metodológico da economia neoclássica não compreende propriamente um apelo à “serenidade”. À primeira vista, contudo, parece indicar-nos tratar-se de uma economia de manuseio dos “úteis”, de um entrosamento de semelhantes na lida cotidiana que solicita e preocupa cada um dos envolvidos nos processos de trabalho. Mas não é nada disto!

A par da ontologia cartesiana, e em linha com a matematização constitutiva da tecnociência moderna, o neoclassicismo econômico explicita a identificação do *ser* como *presença*, efetividade; interpreta e desenvolve uma compreensão do *ser* como *provocação* que coloca todo ente sob o jugo da manipulação exploratória. Oferece, assim, seu contributo à conquista do mundo como *imagem*, reduzindo-o a uma totalidade estabelecida, a um esquema de relações sistemáticas de uma forma de saber fundada na subjetividade, na certeza da *representação* e na vontade de um tipo de sujeito para o qual o mundo não passa de um ente particular, quando não mesmo de um domínio particular do ente.

A instalação produtiva de seu sistema teórico confronta a todos como competidores, remetendo-os ao desiderato otimizador das condutas e ao acicate à lógica da fruição extremada das aplicações técnicas do produzir e do consumir. Estribada na mecânica do autointeresse e da utilidade, essa escola econômica explicita nossa inserção no mundo da *omnitudo realitatis* como objeto da ação hedonista.

Foi a esse respeito, portanto, que nos pareceu mais do que plausível e fecundo o trabalho de aproximação – gestado no ciclo de aulas da professora Irene – do mundo matemático das ocorrências subjetivas do neoclassicismo, hegemônico no campo da teorização econômica, com a analítica heideggeriana da técnica enquanto figura histórica inscrita no horizonte da verdade e do desvelamento. Afinal, estão lá, no núcleo do arcabouço da *mainstream economics*, o cálculo como elemento disposicional, a vontade de poder subjetivada, a conduta maximizadora, a natureza como armazém, a ausência da temporalidade (como na metafísica), e, mais importante, a compreensão técnica do ser confiscado como subsistente.

Antônio José Nascimento é Doutor em Filosofia (UÉVORA), Mestre em Economia (UNICAMP) e Professor Associado do Departamento de Economia da UFS-Brasil.

Heidegger e sua leitura da τέχνη antes da *Ge-stell*⁽¹⁾

Luís Gabriel Provinciatto

Em *Platão: O Sofista*, preleções do semestre de inverno de 1924/1925, Heidegger se propõe a interpretar o diálogo platônico a partir de Aristóteles, justamente porque é pela perspectiva do intérprete que se vê aquilo que não ficou dito no diálogo:

Para aquele que aprendeu a compreender um autor, talvez não seja possível tomar por base da interpretação aquilo que esse autor mesmo designa como o mais importante. Precisamente aquilo que um autor silencia se mostra como o ponto junto ao qual se precisa começar para *compreender* o que o autor mesmo designa como aquilo que lhe é próprio (GA 19: 46/48-49⁽²⁾).

(1) No semestre ímpar de 2019/2020, a professora Irene Borges-Duarte ministrou um seminário em Évora intitulado *A questão fenomenológica da técnica: facto, época e paradigma cultural*, lendo conosco minuciosamente a conferência *A pergunta pela técnica* de Martin Heidegger. O trabalho que agora apresento em seu *Liber amicorum* é um resultado – um esboço, na verdade – não só das discussões de aula, que se concentravam no texto de 1953 e que podem ser acessadas por meio do *Caderno de resumos* do seminário (disponível em: <https://dspace.uevora.pt/rdpc/handle/10174/26534>), mas também das conversas que aconteciam no percurso Lisboa-Évora (pré-aula) e Évora-Lisboa (pós-aula), também em companhia da amiga-irmã Laiz Chohfi e, não raras vezes, ao som de Zeca Afonso. Essas “prosas boas” foram cruciais para minha inserção nessa etapa do pensamento heideggeriano, uma inserção que ainda vive seus momentos introdutórios.

(2) As obras de Heidegger serão sempre citadas por meio do número correspondente da *Gesamtausgabe*, antecedido pela abreviação GA. Na ocorrência de uma dupla paginação, o número à esquerda da barra corresponde à página na versão alemã e o à direita à tradução

Pretendo aqui utilizar esse mesmo método de interpretação, porém, lendo Heidegger a partir de Heidegger. Mais precisamente, lendo a essência da técnica moderna a partir da leitura que o próprio Heidegger faz das concepções aristotélica e platônica de τέχνη, expostas rigorosamente nas já mencionadas preleções sobre *O Sofista*. Isso com o objetivo de mostrar que a concepção grega apresentada por Platão e Aristóteles ajuda a entender o porquê de a técnica moderna – e sua essência *gestellica* – poder ser compreendida como sendo o acabamento da filosofia. Para tanto, seguirei o seguinte trajeto: em primeiro lugar, será feita uma breve exposição da concepção aristotélica de τέχνη, tal qual apresentada no sexto livro de *Ética a Nicômaco*, pondo-a já a par da interpretação feita por Heidegger nas preleções de 1924/1925 e na retomada posteriormente realizada no início de *A pergunta pela técnica* (1953), o que não é difícil de ser percebido, visto que já aí Heidegger cita explicitamente Aristóteles (cf. *FnT*, GA 7: 10-13). Em segundo lugar, será apresentada a concepção platônica de τέχνη, presente em seu diálogo *O Sofista*, de onde será extraída a figura do “pescador com anzol” como exemplo insigne do aspecto apropriativo da τέχνη, o que, por fim, tornará possível ler o aspecto essencial da técnica moderna, a sua estrutura estruturante, denominada por Heidegger de *Ge-stell* (cf. *FnT*, GA 7: 24; GA 79: 33) – *com-posição*⁽³⁾ –, percebendo aí aspectos comuns e uma diferença crucial em relação à τέχνη apresentada por Platão e Aristóteles.

1. A τέχνη como um modo da verdade

Em grego, ser-verdadeiro se diz por meio da expressão ἀληθεύειν, que significa o mesmo que des-cobrir (*ent-decken*, cf. GA 19: 93/102) (*ent-bergen*, cf. *FnT*, GA 7: 13), no sentido de tirar o encobrimento de algo. Verdade, por sua vez, se diz por meio de uma expressão privativa: ἀλήθεια, cujo significado é “não estar mais encoberto [sic], estar descoberto [*nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein*]” (GA 19: 16/15-16). Essa expressão privativa indica que os gregos tinham uma compreensão de que o não-estar-encoberto (*Unverdecktsein*, cf. GA 19: 16/15-16) não é algo de início e na maioria das vezes disponível (cf. GA 19: 15/15). Trata-se, pois, de algo a ser conquistado. Assim, conhecer o que é verdadeiro corresponde a conhecer o modo de seu desencobrimento. É conhecê-lo também em seu vir-a-ser. Perguntar pela verdade, no fundo, então, é perguntar pelo modo de ser de algo.

consultada. Nos demais casos, a tradução é de nossa responsabilidade.

(3) Assumimos aqui a tradução proposta por Irene Borges-Duarte, justificada com exímia precisão em *A tese de Heidegger acerca da técnica*, publicada originalmente em espanhol (cf. Borges-Duarte, 1993: 119-154) e posteriormente acrescentada, em português, à sua obra *Arte e técnica em Heidegger* (cf. Borges-Duarte, 2019: 147-185).

No sexto livro da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles parte do pressuposto de que há cinco disposições através das quais o ser-aí humano põe a descoberto algo em seu ser, isto é, “alcança a verdade por meio da afirmação ou da negação” (Aristóteles, *Et. Nic.*, VI, 3, 1139b): τέχνη, επιστήμη, φρονεσις, σοφία e νους. Interessante, por ora, tão somente a τέχνη, cujo modo próprio de realização é a ποιήσις.

Em primeiro lugar, o modo de ser de algo especificadamente desencoberto por meio da τέχνη, juntamente com o desencoberto pela φρονεσις, propicia a reflexão (λογιστικόν), ao passo que o desencoberto por meio da επιστήμη e da σοφία propicia o saber (ἐπιστεμολογικόν) (cf. *Et. Nic.*, VI, 1, 1139a). Saber e reflexão não são regiões ontológicas estabelecidas desde uma consideração teórica, mas orientações dadas pelo próprio modo de desencobrimento do ser de algo: na επιστήμη, por exemplo, o ser possui o aspecto daquilo que é sempre presente, sendo preservado em seu ter sido desencoberto, podendo, portanto, ser demonstrado. Já na τέχνη, que propicia a reflexão, o que primeiro é desencoberto é o εἶδος, o aspecto fundante do ser-que-virá (*Sein-Werdende*), que ganhará uma forma específica e, por meio de uma causa eficiente, uma subsistência numa matéria, com vistas a um determinado fim. Cotidianamente, contudo, τέχνη é επιστήμη (cf. *Et. Nic.*, VI, 7, 1141a), pois esta já traz consigo um εἶδος, que, no final das contas, é o que permanece e pode ser conhecido.

O objeto da τέχνη é dado no εἶδος, de modo que a τέχνη é sempre um retificar-se pelo εἶδος que assim se apresenta e que deve ser dessa ou daquela maneira produzido. Em outras palavras: a τέχνη não detém a todo momento a αρχή de algo, pois ela lhe é dada em função do conhecimento, capaz de projetar um εἶδος, que já traz consigo um fim (τέλος). Desse modo, a ποιήσις – o produzir próprio à τέχνη – difere radicalmente da φύσις, que possui a origem de seu ser em si mesma. Na φύσις, a αρχή se acha tanto no produtor quanto no produzido, ao passo que na ποιήσις, a obra acabada já se acha para além do “fazer poietico”. A obra pertence ao “saber tecnopoietico” tão somente enquanto ainda não está pronta, ou seja, a τέχνη não tem “em mãos” a obra em si, mas tão somente a imagem do que virá a ser: “[...] ela nunca dispõe com absoluta certeza sobre o sucesso da obra. A τέχνη não tem, em última instância, o ἔργον [obra] na mão. Com isso, torna-se manifesta uma falha fundamental do ἀληθεύειν, por meio da qual a τέχνη é caracterizada” (GA 19, 44/46).

Além disso, reside na τέχνη uma tendência a se libertar do mero produzir, tornando-se por si mesma autônoma, isto é, uma επιστήμη. Tal tendência, conforme exposto por Aristóteles na *Metafísica* (I, 1, 981b13ss), reside no espanto – ou na admiração (θαυμάζειν) – por ela provocado. A respeito disso, Heidegger afirma, citando precisamente esse trecho da *Metafísica*:

“Ο τεχνίτης [alguém provido de τέχνη], que ‘des-cobre’ algo para além daquilo que cada um vê, se espanta”, isto é, ele é avaliado como alguém que se diferen-

cia, como alguém que faz algo que não se consegue fazer, e, na verdade, “não, por exemplo, porque aquilo que ele inventa seria de grande utilidade”, mas porque ele avança na apreensão do ente, por mais que a coisa que ele descobre seja grande ou pequena: porque ele é σοφώτερος [mais sábio]. Assim, anuncia-se na admiração [*Bewunderung*] que parte do ser-aí cotidiano o fato de no próprio ser-aí viver uma avaliação particular do des-cobrir. O próprio ser-aí possui a tendência para descobrir o ente e *apenas* descobrir (GA 19: 93/102).

O descobrir em função não de uma utilidade, senão do próprio descobrir se configura como a tendência da τέχνη ser uma επιστήμη. Essa autonomia não diz respeito ao domínio de diferentes modos de produção, mas à ocupação com o εἶδος aí projetado, de tal modo que, ao ocupar-se especificamente com o εἶδος, ou seja, com a αρχή da τέχνη, o τεχνίτης tenta dominá-lo em sua totalidade, não sendo apenas a causa eficiente que dá forma a uma matéria com vistas a um fim, mas a causa que direciona o vir-a-ser de algo dessa ou daquela maneira, com esse ou aquele fim. No limite, a tendência da τέχνη ser uma επιστήμη abre a possibilidade de a τέχνη ser um fim em si mesma.

Assim, a τέχνη está originariamente caracterizada como um meio para fins e como um fazer do ser-aí humano. Exatamente esses dois enunciados são reproduzidos por Heidegger no início de *A pergunta pela técnica*: eles caracterizam a primeira definição da técnica, uma definição instrumental-antropológica, que diz que o ser-aí humano quer manter a técnica sob seu controle, o que o caracteriza como um querer-ser-dono (*Meistern-wollen*, cf. *FnT*, GA 7: 8), o que se torna cada vez mais evidente à medida que o processo de produção escapa a seu domínio (cf. *FnT*, GA 7: 8), ou melhor, quando o fim não é mais só o produto produzido, mas o próprio avanço técnico, que, ao apropriar-se de si mesmo, torna-se tecnológico e, por que não, tecnocrático. Essa definição aristotélica de τέχνη, embora correta, não basta para descrever a essência da técnica moderna, donde a proposta heideggeriana de, para chegar à sua essência, procurar por aquilo que é verdadeiro passando pelo que é correto (cf. *FnT*, GA 7: 11-12).

Não se trata de simplesmente recusar a concepção instrumental-antropológica, mas, ao contrário, de tomá-la como ponto de partida, ou seja, trata-se de assumir a compreensão cotidiana, amplamente acessível: se ela diz que a técnica é um meio para fins, então se trata de investigar, em primeiro lugar, o produzir originário, isto é, o trazer algo para fora e adiante (*her-aus-bringen*), fazendo-o aparecer. Entende-se, com isso, a ênfase dada à τέχνη em *A pergunta pela técnica* e não aos outros modos de desencobrimento, o que ajuda a justificar a retomada aí realizada das teoria das quatro causas (cf. *FnT*, GA 7: 9), pois estas configuram a τέχνη desde uma perspectiva instrumental-antropológica: “onde domina o instrumental, ali impera o coisalidade originária [*Ursächlichkeit*], a

causalidade [*Kausalität*]” (*FnT*, GA 7: 9). Em *A pergunta pela técnica*, portanto, a referência a Aristóteles diz respeito à τέχνη como um modo de pôr a descoberto o ser do ente, ou seja, diz respeito à τέχνη como uma modalidade da verdade.

Por ora, isso nos é suficiente para avançar em nossa leitura com vistas a também encontrar a referência de Heidegger a Platão, o que, por sua vez, exige que nos detenhamos brevemente em seu diálogo *Sofista*, onde a τέχνη é duplamente caracterizada: como produzir e como apreender.

2. A τέχνη do “pescador com anzol”

De fato, o tema da τέχνη (cf. Platão, *Sofista*, 219a-221c1), no diálogo *Sofista*, de Platão, aparece quando a figura do pescador com anzol (ἀσπαλιευτής) é trazido à tona pelo estrangeiro que dialoga com Teeteto como exemplo capaz de propiciar o início da investigação a respeito de se há ou não diferença entre o filósofo, o político e o sofista (cf. *Sof.*, 216c1-217b1). Não se trataria de nenhum equívoco, então, dizer que o tema da τέχνη não é central no diálogo, mas serve como um caminho para chegar àquilo que ali de fato importa.

No diálogo, em primeiro lugar, é levantada a pergunta se o pescador é alguém provido ou não de uma τέχνη, logo, se é τεχνίτης ou ατεχνος. Assume-se que ele é provido de τέχνη (cf. *Sof.*, 219a5ss), ficando estabelecido que τέχνη, para os dialogantes, é pensada a partir da δυναμις, utilizada para indicar um poder, isto é, uma capacidade para fazer algo, uma aptidão (cf. *Sof.*, 219b8ss).

A τέχνη, por sua vez, não diz respeito só ao pescador e à pesca, mas também ao cultivo do solo, à lida com as coisas da terra e do mar, à fabricação de ferramentas e utensílios de uso cotidianos, à produção de obras de arte por meio da imitação (cf. *Sof.*, 219a10). Destaca-se o que há de comum entre esses casos: neles se traz algo à luz, *produz-se* algo que antes não havia. A produção, assim, é entendida como esse fazer passar do não-ser ao ser (cf. *Sof.*, 219b4ss), donde a conclusão de Heidegger: “a τέχνη vem à tona como um saber-fazer [*Sich-Auskennen*] ligado a um ἄγειν, a um ‘conduzir, trazer’, em sentido maximamente amplo a um fazer, que também podemos traduzir pelo termo πρᾶξις” (GA 19: 269/294). Tem-se, então, o seguinte:

Ser significa aqui, portanto, em um sentido totalmente determinado, a *presença* [*Anwesenheit*] de coisas determinadas na esfera do uso cotidiano e do *ver diário*. οὐσία designa a *disponibilidade* [*Verfügbarkeit*] para esse uso. εἰς οὐσίαν ἄγει, *conduzir* [sic] ao ser, significa, portanto: *colocar à disposição para a vida cotidiana*, dito de maneira resumida: *produzir* [*herstellen*] (GA 19: 269/295).

Essa concepção diz que ser significa “estar à disposição”, “estar aí presente”, como algo produzido. O primeiro aspecto da τέχνη que aparece no diálogo é o do produzir algo, podendo-se afirmar, então, que aí está em voga

a ποιήσις, que, na interpretação heideggeriana do diálogo platônico, não deixa de estar vinculada à πράξις, pois o saber-fazer da τέχνη corresponde a um fazer em sentido maximamente amplo, que não só aquele da produção tecnopoietica. Precisamente essa concepção de ser como produzir e como colocar à disposição propicia a reflexão.

Contudo, no diálogo platônico, o produzir e o colocar à disposição não são os únicos aspectos da τέχνη, pois ela também designa “as atividades que têm a forma de disciplina e de conhecimento, e ainda, de ganho pecuniário, de luta e de caça” (*Sof.*, 219c2ss), ou seja, a τέχνη diz respeito também à apropriação, ou melhor, ao “trazer-para-si” aquilo que já está aí disponível, fazendo referência à capacidade de tomar posse de – apropriar-se de – algo, que, por sua vez, não necessariamente precisa ser produzido por meio da ποιήσις, uma vez que também a φύσις é produtora. O que primeiro é apropriado, no entanto, não é a coisa em si, mas o seu εἶδος, o que justifica a tendência de a τέχνη ser uma επιστήμη, que, por sua vez, propicia o saber. De tal modo, a τέχνη se configura como sendo um modo privilegiado da verdade do ser, pois ela propicia tanto a reflexão – por meio do produzir – quanto o saber – por meio da apreensão.

O pescador é alguém que detém uma τέχνη em seu aspecto apropriativo (cf. *Sof.*, 219d4). Tal aspecto, por sua vez, conforme ainda expõem os dialogantes, pode dizer respeito tanto à “troca”, ao “cambio” (μεταβλητικόν) quanto “àquilo que pode ser apoderado” (χειρωτικόν) (cf. *Sof.*, 219d5ss). Na “troca”, não há uma apropriação unilateral, já que alguém me dá uma coisa de que eu me aproprio e eu dou algo por essa coisa que é por mim apropriada. No “apoderamento”, há apropriação unilateral, na qual eu lanço mão e arrebató algo. Essa apropriação unilateral própria ao apoderamento pode ser consentida ou não-consentida (cf. *Sof.*, 219c7ss): há consentimento quando há possibilidade de defesa, por exemplo, a luta por algo indica um apoderamento unilateral consentido; há não-consentimento quando não há a possibilidade da defesa, de modo que aquilo que é apropriado não “ganha voz”.

O pescador se apropria de sua presa de maneira não-consentida e pode fazer isso de diferentes maneiras, ou melhor, por meio de vários utensílios: cercando-a por meio de uma rede (cf. *Sof.*, 220c5ss) ou ferindo-a com um arpão ou com um anzol (cf. *Sof.*, 220c10ss). A rede, após armada, age por si mesma, capturando a presa ainda viva; o arpão fere o peixe de cima para baixo (cf. *Sof.*, 220e2ss), produzindo um ferimento naquilo que é apoderado – uma mácula; por fim, o anzol pega o peixe de maneira acertada, ferindo-o também, mas não de cima para baixo, ou seja, sem gerar uma mácula visível, pois ele é fisgado em um local preciso – a cabeça ou a boca. A pesca com anzol traz o peixe do fundo para a superfície, de baixo para cima (cf. *Sof.*, 220e8-221a4) – para fora e adiante – de maneira precisa, fisgando a presa no ponto exato, ferindo-o sem mácula. O pescador com anzol captura sua presa pelo lugar adequado, trazem-

do-a à tona em totalidade, mas não lhe concedendo poder de reação, como no caso da pesca com rede, nem lhe impingindo uma mácula, como no caso da pesca com arpão. A esse respeito, Heidegger afirma:

[...] é característico da πληγή [ferimento] produzida pelo pescador com anzol o fato de o pescador, diferentemente do que acontece com a pesca com o arpão, não ter em vista simplesmente acertar o objeto da caça e feri-lo de um modo ou outro. Ao contrário, ele precisa aqui arranjar uma forma de que a presa morda a isca: περί τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ στόμα (e sempre prendendo-a pela cabeça ou pela boca – 221a1), só se pode pegar a presa em um lugar totalmente determinado (GA 19: 285/311).

O aspecto apropriativo da τέχνη, no diálogo platônico, encontra o sua possibilidade suprema na apropriação não-consentida, que traz algo à vista em sua integralidade e, ao mesmo tempo, tira-lhe o poder de reação, subjugando-o (cf. *Sof.*, 221a6-221c3). Interessante que apropriação não-consentida é apresentada como sendo a mais precisa, aquela que serve de modelo para os dialogantes (cf. *Sof.*, 221c6ss), ou seja, a apropriação que não gera mácula, que captura a presa integralmente e não permite reação é o acabamento mais refinado da τέχνη, o seu fim mais próprio. Nesse sentido, a partir do diálogo platônico, pode-se dizer que o momento inicial da τέχνη se dá na ποιήσις, isto é, no produzir, que faz passar do não-ser ao ser, e que seu acabamento se dá na apropriação não-consentida do que não necessariamente é produzido de maneira tecnopoietica, pois o peixe – no caso do pescador com anzol – não é por ele produzido. Contudo, a apropriação aí levada a cabo reivindica o emprego de τέχνη, não somente no que diz respeito à produção dos artefatos necessários para a pesca, mas ao domínio do modo de captura, isto é, não necessariamente do *que* (*Was*) objetual, mas do *como* (*Wie*) da realização. Só assim é possível entender a passagem da τέχνη à επιστήμη.

3. A essência da técnica moderna e o fim da filosofia

Mas o que a concepção platônica tem a ver com a técnica moderna? Em primeiro lugar, devemos descrever a técnica moderna como sendo, sobretudo, “técnica de máquinas” (*Maschinentchnik*), “o rebento até agora mais visível da essência da técnica moderna, a qual é idêntica à essência da metafísica moderna” (GA 5: 75/97). Da caracterização da técnica moderna, então, faz parte a *maquinação* (*Machenschaft*) (cf. GA 76: 287; GA 79: 29), que não deixa de ser um meio para um fim e “que faz do mundo uma gigantesca fábrica” (Borges-Duarte, 2019: 138). Mais precisamente, a maquinação descreve um sistema em funcionamento, um sistema que repete e propaga mecanicamente sempre o mesmo modelo de produção, um modelo pautado na ciência exata da natureza,

no “‘triunfo do método sobre a ciência’, [o que] possibilita uma calculabilidade generalizada e uniforme e, nesse sentido, universal, ou seja, uma capacidade de domínio tanto do mundo inanimado como do vivo” (Heidegger, 1993: 179). Não é errado afirmar, então, que a técnica moderna projeta outro modo de ser da natureza, descobrindo-a desde uma nova perspectiva, já não mais identificando-a à φύσις (cf. Nunes, 2004).

Se olharmos para o §69 de *Ser e tempo*, onde a preocupação de Heidegger é, sobretudo, apresentar um conceito existencial de ciência, a Física Matemática já aparece como exemplo singular da gênese ontológica da ciência moderna, evidenciando o projeto desse novo modo de ser:

O decisivo em sua formação não reside nem no valor superior atribuído à observação dos “fatos”, nem na “aplicação” da matemática na determinação dos processos naturais – mas no *projeto matemático da natureza ela mesma*. Esse projeto descobre previamente um subsistente constante (matéria) e abre o horizonte para que o olhar condutor considere seus momentos constitutivos quantitativamente determináveis (movimento, força, lugar e tempo). Unicamente “à luz” de uma natureza projetada dessa forma algo assim como um “fato” pode ser encontrado e ser posto no ponto-de-partida de um experimento delimitado e regulado pelo projeto. [...] No projeto matemático da natureza, o primariamente decisivo não é o matemático como tal, mas que esse projeto *abre a priori* (SuZ: 362/983)⁽⁴⁾.

É a partir desse *a priori* aberto pelo *projeto matemático* que a modernidade descobre a natureza, que “não está aí circundando o homem com uma abundância de objetos” (Nunes, 2004: 286), mas como fonte de recursos a serem investigados, explorados, transformados, armazenados e distribuídos. Conforme dirá Heidegger posteriormente em *A pergunta pela técnica*, esse projeto possui um intrínseco caráter desafiador – um desafiar (*Herausfordern*) – “que põe, para a natureza, a exigência de fornecer energia passível de ser extraída e armazenada *enquanto tal*” (*FnT*, GA 7: 11). Em outras palavras, a natureza passa a ser apropriada de maneira não-consentida, pois, para ela, não há a possibilidade da recusa, de não fornecer a energia, de não se submeter à dominação (cf. *FnT*, GA 7: 15). Até o próprio ser humano passa a ser exi-

(4) Disso, porém, não podemos deduzir que já em *Ser e tempo* haveria uma concepção da técnica como essência da ciência moderna. Para chegar a tal conclusão, não devemos nos deter, em primeiro lugar, na perspectiva da Ontologia Fundamental, mas naquela prospectada onto-historicamente, que reivindica, sobretudo, uma inserção no período de desenvolvimento de *Contribuições à filosofia: do acontecimento-apropriador* (1936-1938) (GA 65); período no qual também se encontram tanto o ensaio *O tempo da imagem do mundo* (1938) (cf. GA 5: 75-113/97-138) quanto os primeiros rascunhos a respeito do surgimento e desenvolvimento da técnica moderna, reunidos na terceira parte de *Princípios orientadores sobre o desenvolvimento da metafísica, da ciência contemporânea e da técnica moderna* (cf. GA 76: 283-379). Esse percurso, no entanto, exige uma pesquisa de maior fôlego, o que foge ao escopo deste breve ensaio.

gido enquanto mão-de-obra e, para ele, a princípio, parece não haver hipótese de retorno, pois, desde sua perspectiva, qualquer progresso só acontece por meio do progresso da técnica.

A maquinação da técnica moderna não diz respeito tão só à capacidade adquirida de construir máquinas com vistas a um mero “fazer algo” – a um produzir:

Técnica não é apenas a construção de máquinas motriz, apenas a sua incorporação ao trabalho, apenas sua utilização e monitoramento, apenas maquinaria motriz (relação mecânico-industrial), mas em tudo isso uma transformação do ‘ente’ e não apenas ‘transformação’ de todo indeterminada e sem objetivo, senão um ataque ao ente em totalidade para a conquista da autoafirmação do ser humano; não só isso, mas *antes* disso a junção [*Fügung*] da relação fundamental com o ente em totalidade enquanto tal; cujo caráter fundamental é determinado por meio do ‘pensar’ (no sentido do projeto da condição de possibilidade da objetualidade [*Gegenständlichkeit*] como eficiência – força – dos entes). A técnica é isso *já e precisamente* na construção da primeira máquina motriz, e o fato de sua essência permanecer velada diz que, precisamente por isso, ela é ‘metafísica’; e isso significa não apenas um tipo e uma configuração e uma consequência da metafísica, mas a forma fundamental [*Grundgestalt*] propriamente dita do cumprimento da metafísica como fuga dos entes em totalidade no sentido concomitante do fundamento da essência da história da humanidade ocidental (GA 76: 288-289).

A técnica moderna é um des-cobrir desafiador (cf. *FnT*, GA 7: 15), que reúne e controla todos os processos de produção, garantindo a sua reprodução indistinta, bem como a justa posição daquilo que é produzido em um sítio determinado. A técnica moderna “controla” e “garante” todo o processo – ela o detém de maneira propriamente dita. O seu fim não é a coisa produzida, mas a manutenção do próprio esquema de funcionamento. Sua essência é tal qual uma estrutura estruturante, à qual Heidegger chama de com-posição (*Ge-stell*), que subjuga tudo e, por que não, todos a seu modo de des-cobrir. Na época do domínio da técnica, a com-posição se torna a única modalidade da verdade, pois toda unidade significativa só é alcançada – produzida – por meio dela:

Se respeitarmos, portanto, o raciocínio heideggeriano, damo-nos conta que *Ge-stell*, no seu sentido essencial não manifesta propriamente o “pôr” representativo moderno, estando muito mais próximo do grego, da ποιησις. Neste sentido, guarda a verdade do acontecer originário de todo “lugar”: é um fazer(-se) sítio, um “dar lugar” ao ser que assim se apresenta (Borges-Duarte, 2019: 160).

Contudo, ao afirmar que a *Ge-stell* é a essência da técnica moderna, que se mostra como “controle” e “garantia” do processo, como essa “estrutura

estruturante”, Heidegger também diz que já não se trata mais de τέχνη em seu sentido originário:

“*Técnica*” em sentido amplo: trabalho manual e instrumental; uso de utensílios.
 “*Técnica*” em sentido mais estrito e moderno: a instituição do mecanismo da máquina motriz (máquina motriz e de trabalho, indústria) Qual outra diferença ainda?
 “*Técnica*” em sentido mais amplo: τέχνη, saber-fazer do manuseio, capacidade, “arte”; a pro-dução pro-ponente [*vor-stellende Her-stellen*] (τέχνη, οὐσία, ἰδέα) já [é] o passo decisivo para o *esquecimento do ser* e sua consolidação; εἶδος necessário e compreensível – *subjugação da força*. O *desencadear* e o *capturar* da “força” (geração, ligação, armazenamento, deslocação, aceleração, distribuição, transformação, comutação) (GA 76: 293).

Ao dizer que a época moderna é a do domínio da técnica em sentido mais estrito, Heidegger diz que já se vive na época em que até mesmo o produzir foi subjugado pela apropriação, ou seja, importa saber, no sentido de ter o domínio, o controle e a segurança de tudo aquilo quanto há e que pode ser produzido – já se vive na época da consumação (*Vollendung*) da filosofia.

Por acaso, essa apropriação não é precisamente o que acontece com o rio subjugado à hidroelétrica (cf. *FnT*, GA 7: 8)? Não é rio capturado sem consentimento pela hidroelétrica no exato local a partir do qual pode ser trazida à tona toda sua potência/energia hidráulica a ser transformada em energia elétrica? Nesse caso, não é a hidroelétrica que está instalada no rio, mas este naquela. Não acontece o mesmo com o parque ambiental subjugado à emissão de carbono pela indústria que o mantém? Para esta, este não é visto como “preservação do meio ambiente”, mas como um meio capaz de garantir a possibilidade de se emitir uma quantidade de dióxido de carbono sem “causar maiores impactos” na natureza, assegurando, assim, a produção. Também é o caso do ser humano, reivindicado aqui e ali como mão-de-obra – como “peça de depósito” (*Bestand-Stück*) (cf. GA 79: 35-37) – facilmente substituível: “na época do domínio da técnica, o ser humano, a partir de sua essência, é agora requerido [*bestellt*] na essência da técnica, na com-posição, [requerido] por meio desta” (GA 79: 37). Nesses casos, não estão presentes o rio, o parque ambiental e o ser humano em sua integralidade, tendo sido apropriados de maneira precisa, estando todos sem poder de reação? Pois bem, nesses casos, já não é mais o “pescador com anzol”, provido de uma τέχνη, quem se apropria de sua presa, senão a própria técnica que se apropria de tudo o quanto há:

Onde domina este descobrir, qualquer outra possibilidade de descobrimento é afastada. A com-posição oculta, sobretudo, aquele descobrir que, no sentido da ποιήσις deixa vir-à-frente no aparecer aquilo que está presente. [...] Onde prevalece a com-posição, o controle e a segurança da subsistência [*Bestand*] marcam

todo descobrir. Já sequer deixam vir à tona seu próprio traço fundamental, a saber, este descobrir enquanto tal (*FnT*, GA 7: 28).

A essência da técnica moderna já não permite outra modalidade de desencobrimento, esse é o perigo (cf. *FnT*, GA 7: 27-36). Ela “é a *forma* da obediência das coisas ao domínio técnico-científico ocidental” (Borges-Duarte, 2019: 169). Retomando a linguagem do diálogo platônico, nessa época moderna já só há apropriação não-consentida. Também por isso, o domínio da técnica é o ato conclusivo da metafísica, o seu fim (*Ende*), pois aí estão reunidas as suas possibilidades mais próprias:

O antigo significado de nossa palavra “fim” (*Ende*) é o mesmo que o da palavra “lugar” (*Ort*): “de um fim a outro” quer dizer: “de um lugar a outro”. O fim da filosofia é o lugar, é aquilo em que se reúne o todo de sua história, em sua extrema possibilidade. Fim como acabamento quer dizer esta reunião. [...] Fim é, como acabamento, a concentração nas possibilidades supremas (GA 14: 70-71/67).

A *Ge-stell*, como essência da técnica moderna, é o fim da filosofia, por excelência, pois ela reúne em si o des-cobrir e a capacidade última da apropriação, a mais precisa. Isso não quer dizer que a hidroelétrica instalada no rio, o parque ambiental mantido pela indústria e a mão-de-obra reivindicada do ser humano sejam, de partida, coisas ruins. Todas elas são produtos – produções – técnicas e, justamente por isso, convidam/conduzem essencialmente à reflexão, como já indicado por Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*. Nenhuma delas traz consigo um valor agregado, pois esse deve ser fruto da deliberação – do pensar. O maior problema ou, como diz Heidegger, o mais grave dentre eles é que a essência da técnica moderna subjugou até mesmo o pensar. E, hoje em dia, já não se pensa mais (cf. GA 8: 6).

Luís Gabriel Provinciatto é Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) e em Filosofia pela Universidade de Évora (UE). Professor da Faculdade de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). E-mail: lgprovinciatto@hotmail.com

Referências

- ARISTÓTELES. (2001) *Ética a Nicômacos*. Trad.: Mário da Gama Kury. 4ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- ARISTOTLE. (2016). *Metaphysics*. Trans.: C. D. C. Reeve. Indianapolis: Hackett.
- BORGES-DUARTE, I. (1993). La tesis de Heidegger sobre la técnica. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Madrid, 10, 119-154.
- BORGES-DUARTE, I. (2019). *Arte e técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- HEIDEGGER, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer. Tradução consultada: Heidegger, M. (2012). *Ser e tempo*. Trad.: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (1992). *Platon: Sophistes*. (GA 19). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. Tradução consultada: Heidegger, M. (2012). *Platão: o sofista*. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- HEIDEGGER, M. (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge*. (GA 79). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2000). Die Frage nach der Technik. In: *Vorträge und Aufsätze*. (GA 7). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 6-36.
- HEIDEGGER, M. (2002). *Was heisst Denken?* (GA 8). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (2003). Die Zeit des Weltbildes. In: *Holzwege*. (GA 5). 8ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 75-113. Tradução consultada: Heidegger, M. (2012). O tempo da imagem no mundo. Trad.: Alexandre Franco de Sá. In: *Caminhos de floresta*. 2ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 95-138.
- HEIDEGGER, M. (2007). Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. In: *Zur Sache des Denkens*. (GA 14). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 67-90. Tradução consultada: Heidegger, M. (2009). O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. In: *Sobre a questão do pensamento*. Trad.: Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 65-84.
- HEIDEGGER, M. (2009). *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. (GA 76). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- NUNES, B. (2004). *Physis, Natura – Heidegger e Merleau-Ponty*. *Natureza Humana*, 6(2), jul.-dez., 271-287.
- PLATÃO. (1961). *Diálogos II: Fédon, Sofista, Político*. Trad.: Jorge Paleikat; João Cruz Costa. Rio de Janeiro; Porto Alegre; São Paulo: Globo.
- PLATO. (2015). *Theaetetus and Sophist*. Trad.: Christopher Rowe. Cambridge: Cambridge University Press.

Morte e técnica em Álvaro de Campos

Glória Maria Ferreira Ribeiro

Álvaro de Campos é o mais entediado, angustiado e melancólico dos heterônimos de Fernando Pessoa. É o poeta engenheiro fascinado pelo bulício da cidade moderna propiciado pela ciência e pela técnica. De sua vida, nos diz Pessoa, que nasceu em Tavira, na região de Algarve, em 15 de outubro de 1890. Criança, vem para Lisboa, cidade que impressiona a sua alma. Lisboa é a expressão prototípica da cidade moderna e igualmente expressa a cidade da infância do poeta. Em seus poemas⁽¹⁾ observa-se, quer o fascínio, quer o horror diante dessa cidade, que nunca se repete, que nunca é a mesma. Cidade que enche a sua alma de tédio e melancolia. Contudo, a máscara usada, a do poeta-engenheiro, deve ser deposta. É sobre isso que nos fala o poema de 18-8-1934

*Depus a máscara e vi-me ao espelho. —
Era a criança de há quantos anos.
Não tinha mudado nada...
É essa a vantagem de saber tirar a máscara.
É-se sempre a criança,
O passado que foi
A criança.
Depus a máscara e tornei a pô-la.
Assim é melhor,*

(1) Notadamente *Ode marítima* (1915?) e *Lisbon Revisited* (1923) e *Lisbon Revisited* (1926)

Assim sem a máscara.

E volto à personalidade como a um terminus de linha

(Pessoa, 1986a: 392) ⁽²⁾

A máscara, a persona, com a qual lida com o mundo, deve ser deposta – isto se ele quiser o consolo do menino que foi outrora. Entretanto, por mais que o poeta deseje a pureza da infância e a Lisboa antiga, a cidade com seu progresso o chama. Assim, o consolo da infância, o consolo do rosto nu, cede novamente lugar à máscara do engenheiro que deixa emergir o caráter premente da modernidade. O tédio e a angústia que assolam a sua alma expressam a solidão dessa época na qual, devido ao progresso e à tecnocracia, o homem nunca está em casa porque tudo se torna “pequeno demais” ante o poderio tecnológico. A cidade moderna cresce em uma velocidade alucinada, abre-se no seu corpo Cafés, fábricas, vielas. Tudo o que seu corpo produz se torna pequeno, se transforma:

Perante isto tudo como tudo o que os homens fazem,

Tudo o que os homens dizem,

Tudo quanto constroem, desfazem ou se construiu ou desfaz através deles.

Se empequena!

Não, não se empequena... se transforma em outra coisa.

(Pessoa, 1986a: 402) ⁽³⁾.

A cidade moderna traz a marca desse poder de transformação e dessa solidão: o engenho das fábricas que geram seus produtos através do trabalho repetitivo e inconsciente das máquinas, garantindo o seu progresso; o comércio citadino que se reproduz num cio violento e ininterrupto, visando escoar a produção das fábricas. Produção escoada através do cais, das gares e das lojas. As cidades com suas luzes que iluminam a escuridão das noites... Os seus Cafés... a sua burguesia – tão baixa e vil como a ralé, que extravasam os seus instintos pelos becos e esquinas da cidade moderna. A época histórica, que ganha voz na poesia de Álvaro de Campos, parece “pôr abaixo” as antigas certezas do homem sobre a vida e a morte. O conhecimento trazido pela Modernidade revela-se como o mais refinado poder. E esse poder angustia o poeta e o lança diante do fato de ter de ser sob o imperativo da técnica. Em seu *Ultimatum* de 1917 o poeta manifesta esse imperativo:

Em todo o caso proclamo a necessidade da vinda da Humanidade dos Engenheiros!

Faço mais: garanto absolutamente a vinda da Humanidade dos Engenheiros!

Proclamo, para um futuro próximo, a criação científica dos Super-homens!

Proclamo a vinda de uma Humanidade matemática e perfeita!

(2) Poema de 18-8-1934.

(3) Poema sem data. [515]

Proclamo a sua Vinda em altos gritos!
Proclamo a sua Obra em altos gritos!
Proclamo-A, sem mais nada, em altos gritos!
E proclamo também: Primeiro:
O Super-homem será, não o mais forte, mas o mais completo!
E proclamo também: Segundo:
O Super-homem será, não o mais duro, mas o mais complexo!
E proclamo também: Terceiro:
O Super-homem será, não o mais livre, mas o mais harmônico!
Proclamo isto bem alto e bem no auge, na barra do Tejo, de costas para a Europa, braços
erguidos, fitando o Atlântico e saudando abstractamente o Infinito
 (Pessoa, 1986b: 520)

Infinito que atormenta a sua alma que anseia intensa e inutilmente por ele. Alma incapaz de se contentar com o carácter finito e efêmero da existência, ansiando por aquilo que nunca teve e nunca poderá ter. O infinito: o não, a negação da morte. E, por outro lado: a eterna permanência do possível. Não o possível realizado porque isso implicaria na finitude. Mas, o finito infinitamente desejado:

Porque eu amo infinitamente o finito
Porque eu desejo impossivelmente o possível
 (Pessoa, 1986a: 394).⁽⁴⁾

Por isso, o poeta defende a técnica e o tipo de humanidade que dela advém, porque a técnica é capaz de eternamente descobrir/criar... as possibilidades a partir das quais o homem existe.

Porque eu quero tudo, ou um pouco mais, se puder ser,
Ou até se não puder ser...
 (Pessoa, 1986a: 394).⁽⁵⁾

As sensações que acozzam a sua alma de poeta, o fazem sentir as diferentes modulações da existência. Por isso, Pessoa nos diz: “Para Campos a sensação é de fato tudo” (Pessoa, 1986b: 239)⁽⁶⁾, mas não necessariamente a

(4) Poema de 9-10-1934.

(5) Poema de 9-10-1934.

(6) Pessoa, nos dá a seguinte explicação sobre o modo como o poeta engenheiro concebe as sensações: “A inteligência de abstracção e imaginação tem duas formas — a matemática e a crítica. A matemática abstrai de toda a experiência, excepto da essência da experiência; o único critério de verdadeira objectividade que temos é o critério de matematização. A crítica abstrai de toda a experiência excepto de ela ser nossa; o único critério de verdadeira subjectividade que temos é o da confrontação, não das nossas impressões com as coisas, mas das coisas com as nossas impressões.” (Pessoa, 1986b: 239)

sensação das coisas como são, e sim como são sentidas.” (Pessoa, 1986b: 130). Por isso, é o seu desejo “sentir todas as coisas de todas as maneiras” (Pessoa, 1986b:130), acarretando um sentimento indelével de expatriamento: “minha pátria é onde não estou” (Pessoa, 1986a: 303)⁽⁷⁾. As sensações o fazem sentir-se outro, continuamente desenraizado de si mesmo, desamparado. Ao sentir-se e diferenciar-se, dispersa-se, tornando-se impermanente. Dispersão e impermanência que geram o sentimento de ambiguidade, afinal ele pode ser todas as coisas e, por conseguinte, ser nada em si mesmo. Por isso, ele afirma:

Sou técnico, mas tenho técnica só dentro da técnica.
 Fora isso sou doido com todo direito a sê-lo
 (Pessoa, 1986a: 357)⁽⁸⁾

Impermanência, dispersão, desamparo e ambiguidade⁽⁹⁾, que marcam a sua alma, são expressões da sua melancolia. Da doença que o consome, que o lança numa busca inútil por algo que estaria para além da sua simples existência, “isto é, de um *sentido* ou de uma *razão de ser* para fora e para além da própria vida” (Fogel, 2014: 7). Busca algo que o console – “ao Oriente budista, bramânico, xintoísta”⁽¹⁰⁾ (Pessoa, 1986a: 313); Oriente no qual talvez exista deus, o Cristo ou qualquer explicação que ultrapasse o limite da sua existência, limite que o sufoca e o faz adoecer. A sua alma é doente de infinito. Ela anseia o infinito, mas sabe que tudo é falso, e que nada existe capaz de justificar a existência humana. Nenhum deus, nenhuma fé persiste – persiste apenas e tão somente a inutilidade da vida. Por isso ele afirma: “Sou um pagão por revolta, isto é, por temperamento (Pessoa, 1986a: 248)”.⁽¹¹⁾

Tédio, cansaço, angústia e melancolia são as marcas da sua palavra, marcas dos caminhos pelos quais deambulam a sua alma que quer excessivamente e que nunca se satisfaz. Alma alinhada às desmesuras do progresso técnico-científico e atormentada pela finitude humana. Em seus poemas observa-se esta espécie de tensão entre o engenheiro e o homem. O poeta engenheiro está insatisfeito com a finitude que teimosamente aparece nas ações de Álvaro de Campos, o existente. Por isto, em um de seus poemas, afirma: “Arrumar a vida, pôr prateleiras na vontade e na acção. E, fazer isso, na forma de um propósito claro, firme só na clareza, de fazer qualquer coisa!” (Pessoa, 1986a: 377)⁽¹²⁾ Organizar a vida, classificá-la, dispô-la em prateleiras e, assim, sobre-

(7) Poema *Opiário* de 3-1914

(8) Poema *Lisbon Revisted* de 1923.

(9) Para Heidegger, Dispersão, Impermanência, Desamparo e Ambiguidade são índices da curiosidade que expressa o caráter do público.

(10) Poema *Dois excertos de odes (fins de duas odes naturalmente)* de 30-6-1914

(11) *Posfácio – notas para recordação do meu mestre Caeiro*

(12) Poema *Reticências* de 15-5-1929

tudo, “Organizar Álvaro de Campos, e amanhã ficar na mesma coisa que antes de ontem – um antes de ontem que é sempre... Sorrio do conhecimento antecipado da coisa-nenhuma que serei” (Pessoa, 1986a: 377)⁽¹³⁾ O homem Álvaro de Campos, o existente é continuamente cobrado, exigido pelo engenheiro, exigido pelo comportamento da técnica.

[...] Coitado do Álvaro de Campos!
 Tão isolado na vida! Tão deprimido nas sensações!
 Coitado dele, enfiado na poltrona da sua melancolia!
 Coitado dele, que com lágrimas (autênticas) nos olhos,
 Deu hoje, num gesto largo, liberal e moscovita,
 Tudo quanto tinha, na algibeira em que tinha pouco, àquele
 Pobre que não era pobre, que tinha olhos
 tristes por profissão
 (Pessoa, 1986a, p 414)⁽¹⁴⁾

Esse tipo de comportamento do existente Álvaro de Campos gera tédio e escárnio no homem da técnica, no engenheiro. Isso porque a técnica exige celeridade, portanto, todo modo de existência que se alonga no tempo, que se demora, causa tédio. É o caso das ocupações cotidianas através das quais se modula uma existência. Esse tipo de modulação demora demais, repete-se incansavelmente e causa tédio! Os dias que se alongam, que oscilam entre o amanhecer e o anoitecer ditando o “agora” das ocupações cotidianas, devem ceder lugar ao poderio das máquinas que, infatigáveis, não conhecem declínio – nem da luz do dia, nem da morte. Só há lugar para a eficácia e a destreza do homem da técnica, por isso dela (técnica) as máquinas se mostram como a melhor expressão. Contudo, a sua própria existência como engenheiro, que deve ocupar-se das coisas técnicas, ainda assim, causa-lhe tédio. Porque essa ocupação também ela deve seguir o ritmo do relógio, deve seguir a premência do “agora”, do presente das ocupações cotidianas. Por isso o seu desejo de ser máquina: segundo Paz, em *Ode Triunfal*, “Álvaro de Campos perde o uso da palavra: silva, chia, rebate, martela, estala” (Paz, 1976: 213). A sua fala poética se confunde com o corpo que a cidade moderna revela. Querer ser máquina é querer a permanência e a inconsciência dos maquinários. Em sua poesia há uma ânsia de permanência, por isso há uma rebelião contra a morte. Álvaro de Campos, como o homem cuja existência se encontra entre o mundo técnico-científico e a gratuidade da vida, ao se perceber entre essas dimensões da existência, afirma nos primeiros versos do seu poema *Tabacaria*, de 1928:

(13) Poema *Reticências* de 15-5-1929

(14) Poema sem data [531]

Não sou nada.

Nunca serei nada.

Não posso querer ser nada.

À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo

(Pessoa, 1986a: 362)⁽¹⁵⁾

É esse modo de ser ambíguo, que oscila entre querer tudo e nada ser, que dá vida à palavra de Álvaro de Campos, que o faz poeta. A sua palavra é a palavra nascida da época da técnica e, nesse sentido, é uma palavra tomada pela ânsia de nunca declinar e sempre permanecer: “Assim, reparei que uma máquina é tão natural – porque é tão real, e, afinal, ser natural é ser real, se fôssemos a pensar a fundo – como uma árvore; e uma cidade como uma aldeia. O que é essencial é sentir directamente e com ingenuidade as coisas – árvores ou máquinas, campo ou cidade. A [minha] sensibilidade predispõe-me a sentir a máquina mais do que a árvore, a cidade mais do que o campo. Não deixo por isso de ter direito ao nome de poeta” (Pessoa, 1994: 232)

E é essa mesma palavra enervada pela máquina e pela cidade, que o lança no mais profundo tédio de ser si mesmo.

Tédio – quem não o conhece, quem não conhece como ele vem à tona sob as facetas e os disfarces mais diversos, como ele se abate sobre nós apenas por alguns instantes, como ele também nos oprime e tortura durante tempos mais longos?! Quem não sabe que, tão logo aparece, nos concentramos também em empurrá-lo para fora, e nos empenhamos em expeli-lo?!? Quem não sabe que nem sempre temos sucesso nestas tentativas, mesmo que o tédio frequentemente persiste e se mostra contrafeito exatamente quando estamos de posse de todos os meios possíveis para nos apoderarmos dele?!? Quem não sabe que ele só alcança mesmo através daí de uma verdadeira permanência?!? Que somente através daí ele passa a retornar mais insistentemente, impelindo-o então, lentamente até os limites da melancolia? (Heidegger, 2003: 96)

Tédio perante a vida que se abre diante dos olhos do poeta na forma das grandes cidades. Metrópoles dominadas pelos processos tecnológicos que exploram a natureza, armazenando o que é assim explorado (energia, minérios etc.), emprestando-lhe um ritmo frenético. O homem “contempla a si próprio ‘na figura do amo da terra’” (Borges-Duarte, 2019: 174). Contudo, nem tudo pode a técnica, nem tudo pode o conhecimento produzido pelo homem, talvez por isso a insatisfação do poeta. Todo o poder da técnica se enfraquece e esvai diante da morte. É sobre isso que nos fala o coro da Antígona:

(15) Poema *Tabacaria* de 1928.

Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho do que o homem. Parte sobre as espumas da préia-mar no meio da tempestade do inverno sulino e cruza as montanhas de vagas, que abrem abismos de raiva. Extenua a infatigabilidade indestrutível da mais sublime das deusas, a Terra, revolvendo-a ano após ano, arrastando com cavalos para lá e para cá os arados. Sempre astuto, o homem enreda o bando dos pássaros em revoada e caça os animais da selva e os agitados moradores do mar. Com astúcia domina o animal, que pernoita e anda pelos montes, subjuga o dorso de ásperas crinas do corssel e põe o jugo das cangas de madeiras ao touro não domesticado. A si mesmo encontrou tanto no soar da palavra e na compreensão, que, com a rapidez do vento, tudo abarca, como no denodo, com que domina as cidades. Igualmente pensou, como escapar aos dardos do clima bem como às inclemências do frio. Pondo-se a caminho em toda parte, desprovido de experiência e em aporia, chega ele ao Nada. A morte é a única agressão, de que não se pode defender por nenhuma fuga, embora consiga esquivar-se habilmente às penas da enfermidade. Garboso muito embora, porque domina, mais do que o esperado, a habilidade inventiva, cai muitas vezes até na perversidade, outras saem-lhe bem nobres empresas. Por entre as leis da terra e con-juntura ex-conjurada pelos deuses anda ele. Ao sobrepujar o lugar, o perde, a audácia o faz favorecer o não-ser contra o ser. Aquele, que põe isso em obras, não se torne familiar de min há lareira Nem tão pouco o meu saber compartilhe comigo o seu desvairar-se. (Primeiro Coro de Antígona, peça teatral de autoria de Sófocles (v. 332-275) (cf. Heidegger, 1978: 170-185)

A despeito de todo o poderio que lhe advém da técnica, o homem não é capaz de deter a morte que confere o caráter de inutilidade às coisas e a nós mesmos. Tudo é inútil em virtude do caráter contingente, ilusório e passageiro das coisas e dos homens. De nada lhe adianta todos os recursos dos quais é provido diante da certeza avassaladora da morte. De nada adianta o pensamento que dispõe ao homem a possibilidade da criação técnica: pensamento com o qual é capaz de erigir cidades e governá-las, que o torna capaz de criar instrumentos e máquinas que o habilitam a dominar a natureza, seja dominando o mar através dos navios, seja através das redes, com as quais capturam os seus habitantes. De nada adianta dominar a terra através das foices, dos arados e dos tratores, obrigando-a a uma fertilidade que lhe é imposta através de técnicas de plantio – que a obriga a produzir os seus frutos, mesmo que a hora ditada pelo ciclo das estações ainda não tenha chegado. Também não adianta o domínio do fogo através das grandes usinas de metalurgia capazes de extrair o ferro da terra e amansá-lo: seja fundindo-o, fazendo com que ele, liquefeito, assuma as diferentes formas que lhe são impostas pela indústria (parafusos, porcas, motores etc.), ou através da arte da forja que o obriga a curvar-se diante do poder e do querer do artesão, ou ainda através dos concursos e recursos

com os quais é capaz de dominar o ar: através dos aeroplanos, dos aerogeradores que produzem eletricidade, dos moinhos de vento que produzem energia mecânica ou até mesmo das velas usadas para impulsionar veleiros. O homem da técnica impõe a sua fome de carne ao corpo do animal que, manipulado quimicamente, se transforma em uma caricatura de coxa, peito, carne e vísceras. Tudo se verga ao poder da técnica: a terra, a água, o ar, o fogo, os animais..., mas, e a morte? Será que esse homem poderá vergá-la à sua vontade?

Lançando mão da interpretação de Heidegger do trecho citado, do “Primeiro Coro da Antígona”, trecho por ele traduzido desde uma relação pensante com a linguagem, teríamos que o homem se mostra para o Coro como o que existe de mais estranho. O primeiro verso do coro é assim traduzido por Heidegger; “Muitas são as coisas estranhas, nada, porém, há de mais estranho que o homem” (Heidegger, 1978: 170). A estranheza que o define é a sua capacidade de sair da proximidade daquilo que lhe é familiar e próximo – ele ultrapassa sempre os limites conhecidos do seu corpo, ao criar as ferramentas; ele ultrapassa o limite que lhe impõe a natureza criando as máquinas que são capazes de dominar e subjugar a terra – e, modernamente, subjugar os meios de que se utiliza para se comunicar e interagir com os outros

“Estranho” entendemos como o que sai e se retira do “familiar” (*das Heimliche*), i.é., daquilo que nos é caseiro, íntimo, habitual, não ameaçado. O estranho não nos deixa estar em casa. Nisso reside o vigor que se impõe e subjuga (*das Überwältigende*). O homem é o que há de mais estranho, não só porque conduz o seu ser no meio do estranho, assim entendido, mas por afastar-se e sair dos limites, que constituem, em primeiro lugar e às mais das vezes, a sua paisagem caseira e habitual, por transpor como o que instaura vigor, as raias do familiar e se aventurar justamente na direção do estranho no sentido do vigor que impõe. (Heidegger, 1978: 174)

Essa estranheza, que parece ser o traço peculiar do homem, o aproxima do fenômeno da morte. O modo como primeiramente o homem se reconheceu, na Grécia arcaica, foi como mortal. Segundo Heidegger “Ser mortal é ser capaz da morte como morte” (Heidegger, 2002a:173). Mas o que isso significa? Não se trata da morte como um fenômeno biológico sob a tutela do qual se encontra tudo o que é vivo. A morte, ao definir o homem, aponta para o que existe de único nesse vivente e que o diferencia dos outros viventes. É sobre isso que o coro fala. Estranho porque continuamente evade-se daquilo que é habitual; evade-se daquilo que se encontra disponível para ele (enquanto ele se mostra como mais um animal entre outros). Esse vivente ultrapassa os seus limites (corporais) ao descobrir as ferramentas: a lança e a rede; a tesoura e a agulha; a foice e o forcado; o garfo e a faca; a colher e a pá e os demais instrumentos e apetrechos que alongam o alcance das suas mãos e braços ou de todo o seu corpo. Ele descobre também as máqui-

nas: os moinhos e aerogeradores; os comboios e os navios; o metro e o automóvel etc. Embora ele não possa voar, o entendimento de Dédalo como arquiteto recria, através da técnica, as asas dos pássaros – feitas de penas dos pássaros recolhidas das areias da praia, da cera de abelha e de muito engenho –, viabilizando a sua fuga e a de seu filho Ícaro da Ilha de Creta. O homem diferentemente de Urano, que com sua chuva-sêmen fecunda a terra, não tem em si o poder de trazer as chuvas que tornam a terra fecunda, mas descobre sistemas de irrigação que ele pode controlar. Ao descobrir, através da técnica moderna, as condições que lhe permite existir, ele rompe com aquilo que já estava estabelecido, rompe com o familiar. Ruptura que assume a forma da transcendência. Contudo, por transcendência não estamos compreendendo um simples ultrapassar, mas o insistir nisso que somos enquanto humanos. Insistir nas possibilidades que nos são dadas, e que se descobrem/ se desencobrem a cada vez que são realizadas, vindo a configurar a situação/a circunstância na qual nos encontramos lançados – ou seja, o nosso mundo circundante. Mundo no qual nos havemos e que é tão familiar e próximo que tudo que dele faz parte (os homens e as coisas) cai na esfera do consabido. A estranheza do homem é a de continuamente evadir-se desse consabido e retornar para si mesmo. O que existe de estranho é precisamente o possível que libera as possibilidades nas quais insistimos em estar e realizar. O possível se retrai a cada ato do humano; se retrai na sua própria realização, mas nela (realização) não se esgota. O possível é o elemento nuclear da morte. Como mortal o homem convive diuturnamente, ininterruptamente com a morte sem, contudo, de fato realizá-la plenamente.

O fim do meu ser-aí, a minha morte, não é algo que suspenda um percurso, mas sim uma possibilidade, que o ser-aí de alguma maneira conhece: a sua possibilidade mais extrema, que ele pode captar e de que se pode apropriar de modo iminente. O ser-aí tem em si mesmo a possibilidade de se deparar com a sua morte enquanto a mais extrema das possibilidades de si mesmo. Esta possibilidade extrema de ser é uma certeza, com o caráter de iminência, mas esta certeza, por seu lado, caracteriza-se por uma indeterminabilidade total. (Heidegger, 2008: 45)

Diante desse fenômeno, todo fazer se mostra inútil, toda tecnologia cai por terra. Essa inutilidade se deve ao caráter do possível do qual a morte se faz a expressão mais genuína. Segundo Vattimo “A morte é, pois, possibilidade autêntica e autêntica possibilidade” (1996: 53). Enquanto o elemento nuclear do possível, a morte não pode ser plenamente realizada, ou seja: à medida que permanecemos vivos, a morte permanece como o puro possível, como a possibilidade suprema e não realizada. Impossível realizar o possível que caracteriza a existência humana e, no entanto, somos constrangidos pela nossa própria natureza a tentar. Continuamente realizamos a possibilidade que nos é dada, mas somos incapazes de deter o fluxo dos dias e, em virtude disso, o que foi assim realizado

declina, se esvai quando a noite vem. Pois bem, por um lado não nos é dado realizar o possível que a morte encarna enquanto se está vivo; por outro, temos que a consumação plena da morte implica no não-poder, na radical impossibilidade de qualquer possibilidade humana. Ora, insistimos no possível enquanto estamos vivos e nisso se revela o fenômeno que Heidegger nomeia de ser-para-a-morte. Essa insistência mantém o existente em uma tensão constante entre o feito e o por fazer. É impossível deter a dinâmica temporal que faz o existente retornar para aquilo que ele é: finitude. A dinâmica de uma possibilidade de ser já sempre realizada e que, não obstante, tem de sempre se pôr a caminho de novamente realizar-se. Por isso, a morte desnorteia o poeta sempre que lhe bate à porta. Contudo, é essa mesma finitude que lhe permite a poesia:

[...]

*Mas o dono da Tabacaria chegou à porta e ficou à porta.
Olhou-o com o desconforto da cabeça mal voltada
E com o desconforto da alma mal-entendendo.
Ele morrerá e eu morrerei.
Ele deixará a tabuleta, e eu deixarei versos.
A certa altura morrerá a tabuleta também, e os versos também.
Depois de certa altura morrerá a rua onde estive a tabuleta,
E a língua em que foram escritos os versos.
Morrerá depois o planeta girante em que tudo isto se deu.
Em outros satélites de outros sistemas qualquer coisa como gente
Continuará fazendo coisas como versos e vivendo por baixo de coisas como tabuletas,
Sempre uma coisa defronte da outra,
Sempre uma coisa tão inútil como a outra,
Sempre o impossível tão estúpido como o real,
Sempre o mistério do fundo tão certo como o sono de mistério da superfície,
Sempre isto ou sempre outra coisa ou nem uma coisa nem outra.
Mas um homem entrou na Tabacaria (para comprar tabaco?),
E a realidade plausível cai de repente em cima de mim.
Semiergo-me enérgico, convencido, humano,
E vou tencionar escrever estes versos em que digo o contrário.
(Pessoa, 1986a: 365-366)⁽¹⁶⁾*

Considerações finais

Álvaro de campos é o poeta da técnica moderna. Observa-se em seus poemas a íntima conexão entre técnica e finitude humana – finitude que, a princí-

(16) Poema *Tabacaria* de 15-1-1928.

pio, parece ter sido esquecida pela época da técnica. Isso porque nessa época há a prevalência do homem como sujeito do conhecimento em detrimento do existente. De forma que o “técnico propriamente dito acabasse por se converter na expressão pura, viva, da técnica propriamente dita: o engenheiro” (Ortega y Gasset, 1991: 69). Ou seja, o engenheiro é quem planeja, projeta, calcula. É ele, a expressão mais viva do sujeito do conhecimento. Ortega y Gasset (1991: 16) nos fala que o homem da técnica “não tem empenho algum em estar no mundo. Ele se empenha é em estar bem. Só isso lhe parece necessário e todo o resto só é necessidade na medida em que torne possível o bem-estar. Portanto, para o homem, só é necessário o objetivamente supérfluo.”. Consumimos o que a técnica produz e por ela somos consumidos. Na técnica moderna tudo é exploração da natureza, controle e segurança! E por isso, a morte parece ter saído de cena. Tudo pode e tudo quer esse homem que, em Álvaro de Campos, também se mostrou como o engenheiro. Contudo, a existência e a morte que a possibilita se mostram à revelia do homem da técnica, à revelia do engenheiro Álvaro de Campos; se revelam na palavra na qual esse existente habita e existe. A sua poesia e a melancolia que a gesta denunciam o caráter precário da modernidade, o caráter precário do engenheiro que é anunciado como o super-homem pelo poeta em seu *Ultimatum* de 1917. O engenheiro que sempre tem de confrontar-se com o pobre coitado do Álvaro de Campos; que tem de sempre lidar com o excesso de realidade que lhe assola os sentidos. E que, por isso, é tomado pelo tédio e o cansaço que “É uma sensação abstrata/da vida concreta” (Pessoa, 1986a: 409). Cansaço de ter de haver de ser, a despeito de todo o poderio das máquinas – das máquinas que ele jamais poderá ser, por mais que o deseje; cansaço de ter de “sentir tudo de todas as maneiras” (Pessoa, 1986a: 341) e mesmo assim ter a certeza de que é nada, de nunca poderá vir a ser nada⁽¹⁷⁾. Álvaro de Campos, através da sua poesia nos mostra que, à revelia de todo poder da técnica, somos e seremos sempre mortais. Nada mais, nada menos.

Glória Maria Ferreira Ribeiro é Professora titular do Departamento de filosofia e métodos da Universidade Federal de São João del rei. Formação: Pós-doutora em Filosofia pelo programa de pós-graduação em Filosofia pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (2020-2021); Pós-doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2016); Doutora em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (1999).

(17) Cf. *Tabacaria*. Pessoa, 1986a: 362.

Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- FOGEL, Gilvan. Álvaro de Campos — Apontamentos. Texto digitado. Petrópolis, 2014.
- FOGEL, Gilvan. Anotações sobre o Tema da Técnica Moderna (Devaneios, Cismas). *Aoristo: International Journal of Phenomenology, Hermeneutics and Metaphysics*. Toledo, n.º1, v. 1(2017), 71-104.
- FOGEL, Gilvan. Martin Heidegger, et coetera e a questão da técnica. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, 10(2), 1996: 37-67.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Bragança Paulista: EDUSF; Petrópolis: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002b: 11-38.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaaios e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002a: 125-142.
- HEIDEGGER, Martin. *Introdução à Metafísica*. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1978.
- HEIDEGGER, Martin. *O conceito de tempo*. Lisboa: Fim de século, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos fundamentais da metafísica – mundo finitude solidão*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2003.
- ORTEGA Y GASSET, *Meditação sobre a técnica*. Rio de Janeiro: Instituto liberal, 1991.
- PAZ, Octávio. *O desconhecido de si mesmo: Fernando Pessoa*. IN: *Signos em Rotação*. São Paulo: Perspectiva, 1976.
- PESSOA, Fernando. *Obra Poética –volume Único*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1986a.
- PESSOA, Fernando. *Obras em Prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar S.A, 1986b.

Emaginaires

or why the essence of (digital) technology is by no means *entirely* technological

Alberto Romele

Introduction

In this chapter, I want to introduce the concept of emaginaire. Derrida introduced the term “*différance*” – which is pronounced like the French “difference”, “different” in English, but is graphically different. His intention was to denounce and subvert traditional phonocentrism, that is, the predilection of speech over writing. The term emaginaire is used mainly to indicate the fact that the contemporary philosophy of technology seems to have forgotten the conditions of possibility of non-technological order in which every technology is always wrapped. As argued elsewhere (Romele, 2021; Romele, Reijers, and Coeckelbergh, 2021), the empirical turn in the philosophy of technology has ended up throwing the baby out with the bathwater: by staying too close to the “things themselves,” many philosophers of technology have foreclosed themselves from looking at the “transcendentals” of technology. Even when some contemporary philosophers of technology have proposed to overcome the limits of this “micro” approach, they have focused on those conditions of possibility of technology that are of a technological order (e.g., Lemmens, 2021, who draws on Bernard Stiegler). My perspective, which I share with a growing number of authors, is to consider also other transcendentals of technology, such as language, society, and culture. The transcendental of technology, in short, is said in many ways. The notion of emaginaire is particularly reminiscent of one of them, namely that of symbolic, social, and cultural order. Moreo-

ver, the notion addresses a particular kind of technologies, namely digital technologies. “Emaginaire” then suggests that digital technologies are wrapped in conditions of possibility of a symbolic, social, and cultural order that determine not only their uses but also their invention and design. And because the relationship is circular, these same technologies are matrices of specific worldviews, such as the “data worldview” I discussed elsewhere (Romele, 2020).

The chapter is divided into three parts. In the first part, I present the reasons that led me towards the concept of imaginary and, in particular, to understand the imaginary in the light of Pierre Bourdieu’s habitus. In the second part, I show how the concept of habitus can help to overcome certain limitations of the current understanding of sociotechnical imaginaries. Indeed, sociotechnical imaginaries tend to be understood as future-oriented utopias. In my perspective, I propose instead to view sociotechnical imaginaries as past-oriented ideologies. In the third part, I properly come to the concept of emaginaire, and I insert it in my previous research on emagination (Romele, 2020b). I show that the emaginaire is more than emagination, and that there is at least one transcendental of digital technology that is not (at least, not entirely) technological. In the conclusion, I discuss visual representations of Artificial Intelligence (AI) — that I call “emages”. Philosophers of technology are not much interested in images of emerging technologies (not the images produced by scientific instruments, nor those produced by artists, but rather popular depictions), probably because they consider them idols of those very things to which empirical philosophers of technology must devote themselves. My thesis is instead that the (empirical) analysis and (material) critique of these images, and more generally of all popular narratives of technology, should be among the major tasks of the philosophy of technology today.

1. From imagination to imaginary

In some of my recent publications, I introduced the concept of digital habitus (Romele, 2020b; Romele and Rodighiero, 2020). With that term, I want to indicate both the “structure” and the effects that the use of certain digital technologies has on the constitution and the care of the self. My idea is that the digital is less like a “network” or “flatland” than a two-dimensional reality: that of individuals, who present themselves, act, and interact in “everyday onlife,” and that of algorithms, which are, so to speak, indifferent to these presentations, actions, and interactions. To be more precise, one should say that algorithms are interested in individuals, their presentations, actions, and interactions only to the extent that they can be reduced to data and therefore classified or clustered.

My reference has mainly been Pierre Bourdieu. The concept of habitus in Bourdieu refers to how individuals, as social actors, tend to incorporate not only the actions but also the desires and tastes proper to their social class. Bourdieu's perspective is emancipatory. First, because every incorporation of the social habitus is for him also an appropriation and therefore a personalization — just as the sportsman personalizes the athletic gesture that she shares with so many others, making her unique in her way of performing the gesture. Secondly, because for Bourdieu knowing one's social determinations is the only way to access a liberation from them — a liberation that is, of course, always relative and never absolute. In my research, I have taken a rather “dark” perspective: in the digital habitus, there is no liberation in sight, only the reproduction of the identical, because it is precisely the identical that algorithms are best able to predict. Another important thing is to remember that the digital habitus is at the same time a reproduction of the social habitus but also a reinforcement of it. On the one hand, the digital has every interest in keeping individuals within those behaviors, tastes, and desires that already characterize them as social actors belonging to a certain class or group. On the other hand, by “datafying” all things and persons, the digital has ushered in the era of what has been aptly called the “übercapital” (Fourcade and Healy, 2016), the capital to which all capitals finally refer and which finally seems to be the materialization of that meta-capital that for Bourdieu is symbolic capital — whose value ultimately coincides with social recognition.

My reason for using Bourdieu and his concept of habitus is that the Bourdieusian habitus is a variation on the philosophical concepts of imagination (in particular, in the sense of Kantian schematism and productive imagination) and imaginary. This is what the etymology of the term says in the first place (Héran, 1987). Indeed, habitus comes from the Latin “*habere*,” just as schema comes from “*echein*,” which is the Greek equivalent of *habere*, to have. Among the ancients, the word “*schema*” indicated a way of being, a way of behaving, clothing, and costume. The “*schematothèque*” was the storehouse of theatrical accessories, and in late antiquity this very term was used to indicate the monk's habit. That the Bourdieusian habitus is a variation on the Kantian productive imagination is also told by the fact that the entire Bourdieusian sociological project is a critique of Kantian philosophy. To be more precise, one can say that Bourdieu's is a critique of Kantian transcendentalism within the limits of schematism. One thinks of the social critique of taste that lies at the heart of *Distinction* (2010 [1979]), and whose aim is to criticize the Kantian idea that aesthetic judgment is or should be disinterested. It is no accident that a chapter in *Photography* (1996 [1965]) is entitled precisely “An anti-Kantian aesthetics.”

Yet, as I have just said, Bourdieu's critique of Kant remains within the limits of Kantian schematism. In the *Pascalian Meditations* (2000 [1997]) he says that he wanted not to deny but to radicalize the critical intention of Kantian rationalism. Kant was in search of conditions of possibility, that is, sources and limits, of human rationality. He finds them in transcendentalism. Bourdieu is also in search of similar limits, but he finds them not in transcendentalism but in the social reasons that make people believe, for example, that transcendentalism itself is a privileged, neutral, and absolute way of accessing truth. Bourdieu accepts Kantian schematism but argues that schematism is always an "*apriori a posteriori*." Each of us wears spectacles through which we access the world, which, however, are always socially determined. The habitus stands for precisely these social spectacles through which we access the world and through which we present ourselves to the world. In fact, for Bourdieu the habitus is always in some way embodied — in the sense of "habits", that is, clothes, way of acting, seeing, etc. Between the different habitus, there are relationships of recognition and non-recognition, which translate for individuals into forms of inclusion and exclusion.

The Bourdieusian notion of habitus is part of a sort of tradition that, at the turn of the nineteenth and twentieth centuries, rehabilitated Kant and his schematism, trying, however, to free him from the logical and psychological interpretations of it that were then dominant. Of Kant's imagination and schematism, these authors have underlined, if anything, the historical, social, and cultural dimensions. I am thinking of authors such as Cassirer and Panofsky in Germany, Durkheim and Mauss in France. For example, the latter questioned "primitive classifications" (Durkheim and Mauss, 2009 [1903]). The introduction and conclusion of their text are a veritable treatise against logical and psychological neo-Kantism. In the introduction, for example, the authors state that when logicians and psychologists speak of classificatory functions as essential, they forget that "this conception of classification does not go back before Aristotle" (3). Our notion of classification has a history and prehistory, and it is possible to think that there are populations that, precisely for historical reasons, are devoid of the concept (and relative practices) of classification that logicians and psychologists tend to naturalize. This does not mean that these populations do not classify the world, but simply that they do so in an essentially different way from us — that is, according to the same "logic." For Durkheim and Mauss, the practices of classification and the resulting classes have a social origin: "the first logical categories were social categories; the first classes of things were classes of men, into which these things were integrated. It was because men were grouped, and thought of themselves in the form of groups, that in their ideas they grouped other things, and in the beginning, the two modes of grouping were merged to the point of being indistinct" (49). Their

conclusion is then that “it is possible to classify other things than concepts, and otherwise than in accordance with the laws of pure understanding. For in order for it to be possible for ideas to be systematically arranged for reasons of sentiment, it is necessary that they should not be pure ideas, but that they should themselves be products of sentiment” (50).

Now, it is precisely in this historicization and socialization of schematism that the shift from imagination to the imaginary is determined. The success of the concept of the imaginary in the twentieth century is thus the consequence of disaffection for the concept of imagination understood as a logical, psychological, and individual faculty (Wunenburger, 2013: 5).

2. From imaginary to sociotechnical imaginary

The imaginary is not only a historicized and socialized, but also a collectivized version of the Kantian productive imagination. The imaginary is a coherent and dynamic set of symbolic structures that are embodied in institutions, social relations, cultural productions, and even in technologies and their uses specific to a certain group of people. One vagueness of the notion of the imaginary, which makes it both its strength and its weakness, is linked to the problem of defining the “size” and “quality” of this “group of people”: is it family, social class, community, state or even “world”? Another vagueness is related to time, in the sense that the imaginary can be said to guarantee the repetition of the past in the present (for example, through traditions) or that it allows a certain group of people to reflect on their desirable futures (for example, through visions, anticipations, utopias, etc.).

In his *Lectures on Ideology and Utopia* (1988), Paul Ricoeur developed arguably one of the most rigorous theories of the social imaginary. Central to his reflections on the social imaginary is the idea that it is constituted by the polarity between ideology and utopia. In turn, ideology and utopia should not be defined in opposition to reality, but in relation to it, as well as precisely through their polarity. In fact, ideology and utopia are not in opposition to social reality, also because our access to social reality is always symbolically mediated. Ideology and utopia must be understood precisely as the two poles of this symbolically mediated relationship that human beings, not as individuals but as social groups, entertain with the social reality to which they belong or to which they aspire. Ideology has the function of maintaining the social order while utopia represents the attempt to disrupt it.

The dialectic between ideology and utopia works on three levels. One could also think of three concentric circles, in which the outermost is also the most detached from social reality, while the innermost is the closest to it. At the first, ideology is a distortion of reality, while utopia is a completely unrealiza-

ble phantasmagoria. At the second level, which is the level of power, ideology is a legitimation of existing power (the status quo), while utopia represents an alternative to it. At the third level, we see no longer the negative or deconstructive, but finally the constructive side of these two poles of the social imaginary: ideology has the function of preserving the identity of a social group, while utopia has the function of exploring new possibilities for that social group. For Ricoeur, in social life we are always caught in an oscillation between ideology and utopia: we must cure the excesses of utopia with a bit of ideology, understood above all as an element of identity, just as we must cure the rigidity of ideology with a bit of utopia. As in the case of the hermeneutic circle, we must not abandon this circularity but inhabit it, keep it alive, and then transform the circle into a sort of spiral — which means, in some way, proceeding from the outermost circle, detached therefore from reality, towards the innermost one, effective on reality itself.

There are three merits of the Ricoeurian theory of the social imaginary. The first is that of including in it both ideology and utopia. This is no small matter for what I want to say in this chapter: there is a tendency to understand and study sociotechnical imaginaries in terms of utopia, and, in particular, phantasmagoria. The privileged object of study of some disciplines that are interested in emerging digital technologies are “limits-discourses,” that is, cultural productions such as science-fiction books, video games, and films that showcase future utopias and dystopias. Yet, equally important is the study, precisely when it comes to technologies, not of future utopias or phantasmagorias, but past or present ideologies and their way of acting on technological and social reality. Moreover, as will be argued in the conclusion, many of what are seen as phantasmagorias are ideologies in disguise.

The second merit of Ricoeurian theory is to have understood the imaginary in the light of the Kantian productive imagination. I will discuss this in the next section. The third merit is that of having thought ideology and utopia, and thus the imaginary, in their relation to reality. This is also important, especially for me since I want to apply the Ricoeurian theory of the imaginary to the field of technology. To say that reality, including technological reality, is always symbolically mediated, is to some extent to take a stand against the empiricism that has dominated and still dominates the empirical philosophy of technology today. Remembering that the imaginary has concrete effects on technological reality does not mean returning to a merely symbolic perspective on this reality. In some recent publications (Romele, 2021; Romele, Reijers, Coeckelbergh, 2021), I have proposed a third way in the philosophy of technology between simple empiricism and an equally simple “return to Heidegger”. To paraphrase Heidegger’s famous sentence, one could say that “the essence of technology is by no means *entirely* technological”. For me, the imaginary is a

condition of possibility of technology, which sits alongside other conditions of possibility.

Regarding this third merit, I want to refer to the theory of the *imaginaire* proposed by the sociologist of technology Patriche Flichy (2008 [2001]), which is inspired precisely by Ricoeur. Flichy proposes a model of the *imaginaire* and its role within the processes of technological innovation based on the polarity between ideology and utopia. As he writes in the conclusion of his book (2008), which is specifically dedicated to the Internet, in the traditional history of technology, inventions are always associated with the intuition of an inventor. More recently, science and technology studies, especially Latour and Callon's version, are based on a very different hypothesis, according to which technology is the result of articulation of human and non-human elements, and the strength of the innovator would consist in the ability to effectively appropriate and direct these elements. Projects count less than possibilities. Through his analysis, Flichy proposes to rehabilitate the project, to be understood, however, not as the brilliant invention of a single engineer, but as a collective project of a group of engineers. Here is the scheme proposed by Flichy, followed by the description (8-11):

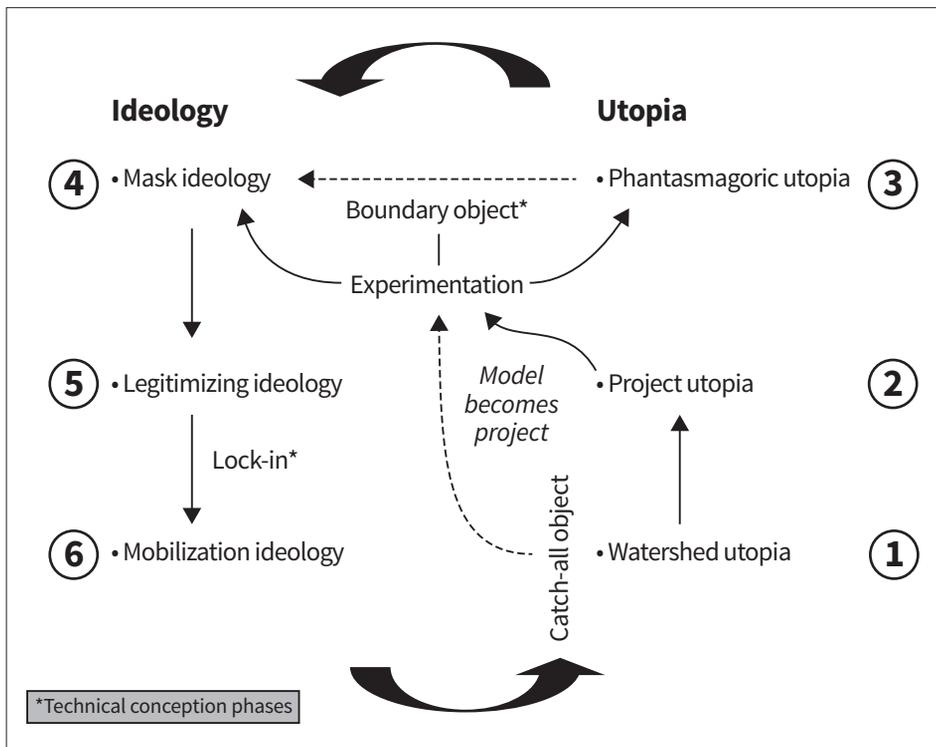


Figure 1: The (hermeneutic) circle of the sociotechnical *imaginaire* according to Flichy.

The subversive function of utopia, that allows the full range of possibilities to be explored, can be put at the start of the process. [...] The projects conceived of here are widely diverse, often opposed, sometimes simply juxtaposed. [...] In the second phase, a real alternative to existing technical devices is constructed as the models roughed out in the preceding phase become full-blown projects. [...] At the end of this phase utopian reflection can evolve in two ways. Either it is embodied in an experimental project, or it becomes pure fantasy. [...] When utopians become experimenters they are confronted not only with the technique but also with other social actors who have a different view of it. [...] They need to construct a boundary object, a compromise that can be used to associate multiple partners sufficiently loosely for everyone to benefit, yet sufficiently rigidly for the device to function. [...] The experimental phase is not only a time for construction of the technique and its uses but also a phase in which the utopian discourse is reconstructed and bases its claims on the exemplarity of the trials performed. [...] This shift performed by the myth will eventually transform the utopia into an ideology. In this new phase, aspects of reality are readily concealed in order to promote the new technique. In this case, I refer to a *mask ideology*. The technical ideology will make it possible to legitimize the new technical system. As it becomes increasingly rigid, alternatives are cast aside and what economists call technological lock-in results. In this case, I use the term *legitimizing ideology*. Finally, since the positive function of this ideology is to mobilize the actors concerned – both the producers of the technology and its users – I call it a *mobilization ideology*.

In Flichy's case, as mentioned above, we talk primarily about those imaginaries that are, so to speak, in the heads of engineers. But technological imaginaries are not just about the heads and communities of engineers. Flichy does not forget to mention in his book how the *imaginaire* of the Internet is linked to the American dream of the frontier, community, and individual initiative (209-211). Just as engineers' heads are not impervious to social imaginaries, so people's heads are not impervious to technological imaginaries. Not only are people influenced by what is imagined and proposed by engineers, but the same people have their imaginaries concerning these proposals. It is these imaginaries that I call "sociotechnical," to indicate precisely the fact that they are on the side of society, and of non-experts in particular – or on the side of experts when they act as non-experts, when they want to "communicate" with non-experts, etc.

One could say that sociotechnical imaginaries are how non-experts try to cope with "other" technologies, that is technology that is essentially black-boxed for some reason. Sociotechnical imaginaries are also how experts present their innovations to non-experts, in particular through textual and visual narratives which, as will be discussed in the conclusion, do not always have the function of showing, but also that of masking. Finally, sociotechnical imagi-

naries are those that are presented by public institutions, for example via the production of official documents, and that propose to “chart the way forward” for an entire community or country.

It is precisely this third type of sociotechnical imaginary that is studied by Sheila Jasanoff (2013). She defines sociotechnical imaginaries as “collectively held, institutionally stabilized, and publicly performed visions of desirable futures, animated by shared understandings of forms of social life and social order attainable through, and supportive of, advances in science and technology” (4). Yet, this definition is partial, for at least two reasons. The first, as just mentioned, is that “institutionally stabilized” sociotechnical imaginaries are only a part of sociotechnical imaginaries. For example, Hilgartner (2015: 33-55) introduced the concept of “sociotechnical vanguards,” by which he denotes relatively small collectives that intentionally formulate and act to realize particular sociotechnical visions of the future that have yet to be accepted by larger collectives, such as the nation. Moreover, there is the fact that sociotechnical imaginaries, even institutionalized ones, are not always about “desirable futures”. Jasanoff’s definition is problematic for me insofar as it is all about the desirable future, and thus utopia in its positive version. But many, if not most, sociotechnical imaginaries, even those involving future technologies, are directed at ideology and the past that somehow asserts itself in the present. In the polarity between ideology and utopia, between past and future (although ideology and utopia are not entirely identifiable with past and future), Jasanoff and the research methods she proposes seem to address the latter. In the perspective that I propose, however, the emphasis is rather on the repetition of the past in the present — just as the habitus is nothing other than the repetition in the present (and future) generations of those dynamics of social recognition or non-recognition that come from past generations.

I would like to add one more element, a sort of partial correction to what I said above. Sociotechnical imaginaries are not only about “exceptional technologies”. That is, they are not only about emerging and disruptive technologies, nor are they only about those “artifacts and practices that appear as marginal or paradoxical exceptions to a received sense of what empirically constitutes a technology in a given context of design” that Smith (2018) talks about. Sociotechnical imaginaries are also (and perhaps above all) about the ordinary and the power of the ordinary, i.e., habits, in our everyday uses of mundane technologies. Focusing on the exceptional can help return to the ordinary — just as Smith proposes to do — but the risk of getting lost in a fascination with the exceptional is strong.

I then introduce the concept of sociotechnical habitus, to talk about that imaginary that allows the installation of social and cultural dynamics from the past (for example, dynamics of class recognition and non-recognition) in

the present use or attitude towards technology. To understand what the study of the sociotechnical habitus would be, consider the Bourdieusian-inspired research conducted in the context of ICTs. For example, Robinson (2009) talks about two forms of “information habitus” among low- and middle-income families in an agricultural belt of California. In upper-middle-income families, the use of ICTs is encouraged as a form of “serious play”; for disadvantaged youths from low-income families, it is task-oriented and falls within what Bourdieu called the “taste for the necessity”. So, the study of the sociotechnical habitus would consist in the study of all the expectations, the fears, the hopes, the imaginaries that lead to these disparities and that do not depend on the materiality of the technical object. Of course, it is not at all necessary to think that technologies are transparent in their use; on the contrary, one must recognize that technologies themselves embody, at least in part, these habitus. The term “sociotechnical,” in short, does not indicate the prevarication of the first element — the social — over the second — the technology —, but the articulation between these two. Another example of analysis of the sociotechnical habitus will be the one proposed in the conclusion. The interesting thing is that in that case, I will not be dealing with technologies in use, but with cultural productions (images) of technologies to come. Future-oriented in appearance, those images instead guarantee the reproduction in the present of exclusionary dynamics coming from the past. Exceptional in appearance, these images are instead part of a logic of everyday injustice.

3. From Emagination to Emaginaire

In my book *Digital Hermeneutics* (Romele 2020b) I introduced the concept of “emagination”. With this concept, I wanted to indicate the idea that our imagination is always externalized and that digital technologies are one of the privileged places where schematism takes place nowadays. I started with a brief debate between Ricoeur and Cornelius Castoriadis. Castoriadis and Ricoeur both have the merit of defending the idea of a “constituent” character of the social imaginary, that is, of clearly saying that the imaginary is not detached, but rather operates and is effective on social reality and its constitution as such. Yet, the two authors speak of the imaginary starting from two very distinct theories of imagination.

According to Ricoeur, “the idea of an absolute novelty is inconceivable. There is new only as a rupture with the old: there is a pre-settled (*pre-réglé*) before us that we unsettle in order to settle it differently” (Castoriadis and Ricoeur, 2016: 44); “we are never in a sort of shift from nothing to something, but from something to something, from other to other-that goes from the configured to the configured, never from the formless to the form” (46). In these

passages, the French philosopher is taking position against his interlocutor. Indeed, Castoriadis advocates for a radical imaginary constitution, that is, for the possibility of absolute novelty in history and society through imagination: “The self-institution of society implies that we always work in an already settled context, manipulating and modifying the rules; *but also laying down new rules, creating them. This is our autonomy*” (44. Emphasis mine). Castoriadis opposes himself to the tenet *ex nihilo nihil fit*, “out of nothing comes nothing”. For him, there is a radical imagination, “a social instituting imaginary”. He uses the term “radical” to oppose this imagination “to the secondary imagination which is either reproductive or simply combinatory (and usually both). [...] It is radical because it creates *ex nihilo* (not *in nihilo* or *cum nihilo*)” (Castoriadis, 1994: 138).

My idea is that the notion of the imaginary in Castoriadis is still indebted to a romantic perspective, in which imagination is understood in terms of absolute creativity. The case of Ricoeur is different, for whom the producing imagination has a recombinatory nature. For him, imagination is a work of “*emplotment (mise en intrigue)*” rather than of creation *ex nihilo*. The novelty would then emerge from the gaps between one recombination and another. Imagination is an *ars recombinatoria*.

In the *Critique of Pure Reason* (1999 [1787]), Kant argues that productive imagination is the mediating link between the passivity of impressions and the activity of the judgment of concepts. It is, then, a cognitive function that simplifies and articulates sense data, giving them unity, and hence meaning. It is schematization. In the *Critique of Judgment* (1987 [1790]), instead, imagination does not schematize. Rather, there is a “free play” between imagination and understanding. And imagination frees itself from the concept in the aesthetic ideas, to which “no [determinate] concept can be adequate, so that no language can express completely and allow us to grasp it” (182). In the second part of the third *Critique*, the *Analytic of the Sublime*, and more precisely in § 49, the German philosopher speaks of an imagination that is not productive anymore, but creative, free from all law of association and nature. It is the imagination of the artist and the genius: the painter, the sculptor, and the poet.

Ricoeur intends to get rid of this residue of romanticism that is still present in § 49 of the third *Critique* and that, in some way, still seems to resist in Castoriadis’ theory of the social imaginary. There is another element that seems to distinguish Ricoeur and Castoriadis. In Castoriadis, although effective on reality, the imaginary is still an internal function of human beings. Ricoeur’s, on the other hand, is a theory of “extended imagination.” For him, imagination does not operate mysteriously *in interiore homine*, but always outside, particularly in linguistic expressions such as symbols, metaphors, and narratives — Ricoeur himself does not disdain to apply his theses to non-linguistic domains

such as architecture (Ricoeur, 2016). Based on these two features of the Ricoeurian imagination of the productive imagination (its recombinatory and externalized nature), I have proposed my concept of emagination.

In this chapter, I want to articulate my earlier research on emagination with my more recent research, discussed above, on sociotechnical imaginaries and habitus. This allows me to move from emagination to emaginaire. Let me explain. The theory of emagination is a theory of the extended mind — in which the emphasis is on imagination and its recombinatory nature. What this theory still lacks, however, is a reflection on the fact that not only is imagination always extended, but it is also always socialized. On the one hand, Bourdieusian theories, although they have the merit of thinking Kantian schematism beyond the psychological and logical perspective, have the limitation of not giving enough credit to the materiality and technicality of schematism. In short, there is a “risk of transparency” in the Bourdieusian perspective. With this expression, I mean the fact that the attention to social symbolic forms can lead to underestimating technologies and their materialities. Think of the Bourdieusian literature on ICTs mentioned above, which analyzes varieties of use but does not consider the affordances of the technology in question. On the other hand, theories of the extended mind risk losing sight of the fact that this mind is also social: not only through technologies (which are undoubtedly carriers of social schemas) but also through a process of socialization that precedes or at least lies alongside the very use of technologies. The emaginaire is an expansion of the emagination whose aim is to recognize the not-entirely-technological (and digital) nature of human schematisms.

As far as emagination is concerned, there are several implications to this concept. The one I have discussed the most in my previous works is that, if the concept is valid, then one must minimize the difference between humans and digital machines — or at least a part of them. First, because digital machines nowadays seem increasingly capable of “trivializing” human creativity, showing the patterns behind it. Second, because the same technologies seem more and more able today to be properly creative — provided that, by creativity, we mean a recombinatory capacity that, from time to time, admits some “glitches” that we identify with novelty from a certain level of abstraction.

Regarding the emaginaire, I would like to insist on two things. First, I would like to insist on the fact that the emaginaire highlights precisely the recombinatory rather than the creative character of our imagination. The emaginaire says, even more explicitly than emagination, that we are always “dwarfs standing on the shoulders of giants (*nanos gigantium humeris insidentes*)” — a sentence, as most philosophers know, has been coined by Bernard of Clairvaux and not by Google Scholar. The emaginaire, being socialized emagination, shows well that every creative act is the resumption of patterns

that, as transcendentals and conditions of possibility of our technologically mediated acting and reasoning, always determine my acting and my understanding of the world. These patterns extend both synchronically — that is, in the direction of people who are contemporary with us — and diachronically — that is, towards past and future generations. This is not to say, of course, that there are no novelties, but as said before these novelties are less the result of genius than of slippage, very often unforeseen, just as is the case with a glitch.

The second thing I want to insist on is the fact that digital technologies and their uses are not the only places of manifestation of the emaginaire. There are human productions that are socially determined representations of technologies but that cannot be identified with the technologies themselves. While many of them are indeed technologically mediated (via computer screens, printed paper, etc.), it is the very meaning of technology, as well as its role, that changes: it is no longer mediating, but medializing. I am thinking of all representations, whether static or dynamic, be they texts, images, and sounds, as well as institutional, cultural, and popular productions, which are expressions of an emaginaire. These are representations that do not merely represent things themselves (i.e., technologies as they are). Indeed, they embody expectations, fears, and hopes that a social group or even an entire culture has of the technology in question. These representations are not detached from technical reality. Rather, they play an active role both in the processes of invention and innovation and in the processes of acceptance of technology in society. Once again, it is not a question of choosing between society and technology (or between representations of technology and technology itself); instead, it is a question of understanding at the same time their intimate relationship and their mutual independence. In short, although the emaginaire can be understood as an extension of the concept of emagination, it would be wrong to reduce it to it. Hence, the emaginaire supports my thesis that there are transcendentals of technology that cannot be reduced (at least, not entirely) to the technology itself.

Conclusion: emages

For some time now, my research has focused on the images with which artificial intelligence is represented. I am not referring to scientific images, nor artistic images, but to vulgar and popular representations of artificial intelligence. Search for “artificial intelligence” on any search engine. Select the “images” option. The result will be images such as half-flesh, half-circuit brains, humanoid robots looking at and touching interactive computer screens, lines of code waving through space, and various human-robot variations of Michelangelo’s *Creation of Adam*. Most of these images are stock images, which

are pre-produced images that are sold by agency sites like Getty Images and Shutterstock. I call similar images “emages”.

One could say that emages speak of the future, a future in which humans and non-humans will finally be on the same level. For example, Singler (2020) analyses what she calls “the AI creation meme” — i.e., the human-robot versions of Michelangelo’s masterpiece. According to her, emages are expressions of “post-humanist narratives that express the apocalyptic,” where “apocalypse” means “the transformation of the world, either through a transformation of humanity or of a new creation, and the relationship between the human and the created machine that that suggests” (Singler, 2020: 14). Yet, I believe that this is a wrong way to look at emages. I propose to separate their content from their performativity. In short, what interests me is not so much what emages are about but rather what they do. My thesis is that emages speak of the future but provoke the past. I contend that emages have an “anesthetizing” effect, in the sense that instead of provoking engagement in the audience, they provoke a sense of obviousness, necessity, and resignation. Emages work in my opinion like the Parables in the Gospels — for which it is precisely important to separate what they announce (the Kingdom of Heaven) from what they do.

It is commonly believed that narrative has an explicative function. This is why narrative is usually considered an important tool for science popularization, also in addition to, for instance, the popularization of religious precepts. However, the British literary critic Franck Kermode (1979) argued that narrative often has the function of separating and obscuring. He used the parables of the Gospels as a paradigmatic example. In particular, he emphasized the following passage of the Gospel of Marc (4, 11-12): “The secret of the kingdom of God has been given to you. But to those on the outside, everything is said in parables so that they may be ever seeing but never perceiving, and ever hearing but never understanding; otherwise, they might turn and be forgiven!”. This passage would indicate that parables are arbitrary means of separation between insiders and outsiders, the ultimate scope of which would be to exclude the latter from the Kingdom of God. ⁽¹⁾

(1) Some argue that Mark’s “so that” or “in order that,” the Greek *hina*, is a mistranslation of a word that in the lost Aramaic original rather meant “in that” or “in such a manner as.” This would mean that the Greek translation of Marc’s Gospel would distort the true meaning of the sentence, which would rather mean: “I have to speak to them in parables, seeing that they are the kind of people that can take stories but no straight doctrine” (Kermode 1979: 30). This is an attempt of making *hina* mean “because,” and so make a sentence that has been considered “intolerable” and even “repellent” somehow bearable. In the Gospel of Matthew — Marc is usually believed to be the source of Matthew — the *hina* is transformed into *hoti*, which precisely means “because”. However, Kermode rejects similar sweetening and uses the example of parables to develop what he calls a “*hoti* doctrine of narrative” (Kermode 1979: 33). For him, stories can be always enigmatic, and can sometimes be terrible: “Mark

Similarly, I contend that emages have if not the explicit function, at least the effect of separating and excluding non-experts from experts. A striking example is, in my opinion, the use of blue, as can be seen in Figure 2, in which are collected about 7,500 images of Artificial Intelligence taken from Shutterstock.



Figure 2: 7,500 images for the search “Artificial Intelligence” from the catalog of Shutterstock aggregated and visualized with PixPlot⁽²⁾.

Consider the history of blue as told by French historian Michel Pastoureau (2001). He distinguishes between several phases of this history: a first phase, up to the 12th century, in which the color was almost completely absent; an explo-

is a strong witness to the enigmatic and exclusive character of narrative, to its property of banishing interpreters from its secret places” (Kermode 1979: 32-33).

- (2) <https://rodighiero.github.io/AI-Imaginary/#>. For a detailed description of this project, as well as for a more detailed reflection on the color blue in stock images of AI, see <https://blog.betterimagesofai.org/nel-blu-dipinto-di-blu-or-the-anaesthetics-of-stock-images-of-ai/>.

sion of blue between the 12th and 13th centuries (consider the stained glass windows of many Gothic cathedrals); a moral and noble phase of blue (in which it became the color of the dress of Mary and the kings of France); and finally, a popularization of blue, starting with Young Werther and Madame Bovary and ending with the Levi's blue jeans industry and the company IBM, which is referred to as the Big Blue. To this day, blue is the statistically preferred color in the world. According to Pastoreau, the success of blue is not the expression of some impulse, as could be the case with red. Instead, one gets the impression that blue is loved because it is peaceful, calming, and anesthetizing. It is no coincidence that blue is the color used by supranational institutions such as the UN, UNESCO, and European Community, as well as Facebook and Meta, of course. In Italy, the police force is blue, which is why policemen are disdainfully called "Smurfs".

Singler (2020) also talks about the color blue, referring mainly to Grieser (2017), but traces the value of this color back to the moral and noble phase that Pastoreau talks about. This is certainly partly true: blue suggests security, trustworthiness, reliability, etc. But to stop at this level is, in my opinion, to focus on what emages promise, by saying, and not on what they do.

For me, the problem with emages is that, instead of provoking debate and "disagreement," they lead the viewer into forms of acceptance and resignation. Rather than equating experts and non-experts, encouraging the latter to influence innovation processes with their opinions, they are "screen images" — following the etymology of the word "screen," which means "to cover, cut, and separate". The notion of "disagreement" or "dissensus" (*mésentente* in French) is taken from Jacques Rancière (2004), according to whom disagreement is much more radical than simple "misunderstanding (*malentendu*)" or "lack of knowledge (*méconnaissance*)". These, as the words themselves indicate, are just failures of mutual understanding and knowledge that, if treated in the right way, can be overcome. Interestingly, much of the literature interprets science communication precisely as a way to overcome misunderstanding and lack of knowledge. Instead, I propose an agonistic model of science communication and, in particular, of the use of emages in science communication. This means that emages should promote the flourishing of an agonistic conflict (i.e., a conflict that acknowledges the validity of the opposing positions but does not want to find a definitive and peaceful solution to the conflict itself)⁽³⁾. The ethical (and political) problem with emages is then not the fact that they do not represent the technologies themselves. If anything, the problem is that while they focus on expectations, they do not promote individual or collective imaginative variations, but rather calm and anesthetize them.

(3) On agonism, see Mouffe (2013); on agonism in science and technology, see Popa, Blok, and Wessenlink (2021).

Another way of declining the same problem is precisely by resorting to the notion of “imaginative variations”. In *Oneself as Another* (1992: 159), Ricoeur describes literature as “an immense laboratory for thought experiments in which this connection [the connection between the action and its agent] is submitted to an infinite number of imaginative variations”. Similarly, I propose that we look at and judge emages not according to the logic of “reference,” but according to their capacity or inability to provoke imaginative variations at the individual and collective level. Imaginative variations can be well thought of in terms of, to use another Ricourian expression, “conflict of interpretations” (Ricoeur, 1974)⁽⁴⁾. If the emaginaire today seems to have the status of ideology, this does not mean that it cannot be unlocked and directed towards utopia. On closer inspection, privileging ideology over utopia, giving great space to the Bourdieusian concept of habitus, means not resigning oneself to ideology, but equipping oneself with the means to analyze it, criticize it, and eventually overcome it. It is, in short, a way to avoid running too fast towards utopias that would be unattainable. To conclude, I would say that contrary to a tendency that consists in ignoring emages or considering them as idols, the (empirical) analysis and (material) critique of emages, and more generally of all popular narratives of technology, should be among the major tasks of the philosophy of technology today.

*Alberto Romele Ph.D. in Philosophy, University of Verona.
Research associate, Internationales Zentrum für Ethik in den Wissenschaften,
University of Tübingen.*

(4) I am aware that Mouffe’s agonistic model, as well as Rancière’s disagreement are not immediately reconcilable with Ricoeur’s political and social philosophy, neither with his hermeneutic philosophy. I will discuss of all this on another occasion.

References

- CASTORIADIS, C. “Radical Imagination and the Social Instituting Imaginary”. In: G. Robinson, and J. Rundell (eds.). *Rethinking imagination: culture and creativity*. Routledge, 1994, p. 136–154.
- CASTORIADIS, C., and RICOEUR, P. *Dialogue sur l’histoire et l’imaginaire social*. Editions de l’EHESS, 2016.
- BOURDIEU, P. *Distinction: a social critique of the judgment of taste*. Routledge, 2010 [1979].
- BOURDIEU, P. *Pascalian Meditations*. Stanford University Press, 2000 [1997].
- BOURDIEU, P. *Photography: a middle-brow art*. Stanford University Press, 1996 [1965].
- DURKHEIM, E. and MAUSS, M. *Primitive classifications*. The University of Chicago Press, 2009 [1903].
- FLICHY, P. *The Internet imaginaire*. The MIT Press, 2008 [2001].
- FOURCADE, M., and HEALY, K. “Seeing Like a Market”. *Socio-Economic Review* 15(1), 2016, p. 9–29.
- GRIESER, A. “Blue brains: aesthetic ideologies and the formation of knowledge between religion and science”. In A. Grieser, and J. Johnston (eds.), *Aesthetics of religion: a connective concept*. De Gruyter, 2017, p. 237–270.
- KANT, E. *Critique of Judgment*. Cambridge University Press, 1987 [1790].
- KANT, E. *Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press, 1999 [1787].
- JASANOFF, S. “Future imperfect: science, technology, and the imaginations of modernity”. In: S. Jasanoff, and S.-H. Kim (eds.). *Dreamscapes of modernity*. The University of Chicago Press, 2013, p. 1–33.
- KERMODE, F. *The genesis of secrecy: on the interpretation of narrative*. Oxford University Press, 1979.
- HÉRAN, F. “La seconde nature de l’habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”. *Revue française de sociologie* 28(3), 1987, p. 385–416.
- HILGARTNER, S. “Capturing the imaginary: vanguards, visions and the synthetic biology revolution”. In: S. Hilgartner, C. Miller, and R. Hagendijk. (eds.). *Science and democracy: making knowledge and making power in the biosciences and beyond*. Routledge, 2015, p. 33–55.
- LEMMENS, P. “Thinking Technology Big Again. Reconsidering the Question of the Transcendental and ‘Technology with a Capital T’ in the Light of the Anthropocene”. *Foundations of Science*, 2021.
- MOUFFE, C. *Agonistic: thinking the world politically*. Verso Books, 2013.
- PASTOUREAU, M. *Blue: The History of a Color*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

- POPA, E.O., BLOK, V., and WESSENLIK, R. "An Agonistic Approach to Technological Conflict". *Philosophy & Technology*. 2020.
- RANCIÈRE, J. *Disagreement: Politics and Philosophy*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2004.
- RICOEUR, P. "Architecture and Narrativity". *Études Ricœuriennes/Ricoeur Studies* 7(2), 2016, p. 31-42.
- RICOEUR, P. *Oneself as Another*. The University of Chicago Press, 1992.
- RICOEUR, P. *Lectures on Ideology and Utopia*. The University of Chicago Press, 1988.
- RICOEUR, P. *The conflict of interpretations*. Northwestern University Press, 1974.
- ROBINSON, L. "A taste for the necessary". *Information, Communication & Society* 12(4), 2009, p. 488-507.
- ROMELE, A. "The transcendental of technology is said in many ways". *Foundations of Science*, 2021.
- ROMELE, A. 2020. "The datafication of the worldview". *AI & Society*, 2020.
- ROMELE, A. *Digital Hermeneutics: philosophical investigations in new media and technologies*. Routledge, 2020b.
- ROMELE, A., REIJERS, W., and COECKELBERGH, M. 2021. "Hermeneutic philosophy of technology: a research program". In: W. Reijers, A. Romele, and M. Coeckelbergh (eds.), *Interpreting technology: Ricoeur on questions concerning ethics and philosophy of technology* 2021, p. IX-XXII.
- ROMELE, A., and RODIGHIERO, R. "Digital habitus; or personalization without personality". *Humana.Mente: Journal of Philosophical Studies* 13(37), 2020, p. 98-126.
- SINGLER, B. "The AI creation meme: a case study of the new visibility of religion in artificial intelligence discourse". *Religions* 11(5), 2020, p. 1-17.
- SMITH, D. *Exceptional technologies: a continental philosophy of technology*. Blommsbury Kindle edition, 2018.
- WUNENBURGER, J.-J. *L'imaginaire*. Presses Universitaires de France, 2013.

Eppur si muove: biotecnologia e natureza humana

Luís Sebastião

Sinto imensa gratidão por me poder associar a esta iniciativa dos amigos da Irene Borges Duarte, num marco importante da sua vida: o que assinala o momento a partir do qual continuará a pensar, escrever e ensinar-nos só porque quer e porque tem coisas a nos dizer e não porque, para além disso, as suas obrigações profissionais a constrangem. Claro que o livro é também um meio de homenagear as suas enormes qualidades intelectuais e de carácter, mas fora só isso e eu não ousaria participar. Na verdade, pela prática da mesma arte que a do homenageado, não homenageia quem quer, mas quem pode. E este texto não estaria nunca a essa altura. Tratando-se, porém, de um *livro dos amigos*, eis-me aqui num preito de amizade, a partilhar algumas das ideias que me inquietam e que a Irene me tem ajudado a ver mais claro. E os amigos são os que temos e ela assim o há-de entender.

No seu modo mítico-sapiencial, diz o livro do Génesis: “Se o homem já é como um de nós, versado no bem e no mal, que agora ele não estenda a mão e colha também da árvore da vida, e coma e viva para sempre. E Iahweh Deus o expulsou do jardim do Éden, para cultivar o solo de onde fora tirado.” (Gn 3: 22-24).

A interdição do acesso à árvore da vida, a par com a condição moral, a que Adão e Eva chegaram por terem comido o fruto da árvore da sabedoria do bem e do mal, marcam, por um lado, uma condição de humanidade e denunciam, por outro, a última das tentações.

É a consciência do bem e do mal – não necessariamente o conhecimento substantivo das coisas boas e das coisas más, mas a simples consciência de

que umas coisas são más e outras boas – que inaugura o imperativo da escolha na vida dos humanos. Com a escolha, chega até nós o sentimento da perda, do sacrifício e da morte, essa perda derradeira e total. E com a consciência da morte nasce a angústia face ao nada e o seu antídoto: o desejo de imortalidade. Uma primeira afirmação da posição que aqui se pretende defender é a de que, na sua configuração moderna e ocidental, a ciência e a técnica, ou melhor, a tecnociência, são o modo como a nossa civilização tem lidado quer com uma, quer com o outro.

Na verdade, o anseio de enfrentar e superar, pelos seus próprios meios, tudo o que, exterior a si, faz perigar a sua vida, a sua segurança, a sua saúde e seu bem-estar, a sua e a da sua tribo, é tão antigo quanto o próprio ser humano. Atesta-o, quanto ao projecto e quanto aos feitos, o célebre coro da Antígona de Sófocles (Sófocles, 1992: 52-53), mas só nos últimos quatrocentos e cinquenta anos, com Francis Bacon, é abandonada uma ciência escolástica, preocupada em contemplar e compreender o mundo, e surge uma “ciência operatória que experimenta, transforma e produz” (Hottois, 2004: 62). Esta nova ciência é saber e poder, porque conhecendo as causas efectivas de um fenómeno, poderemos nele intervir e produzi-lo, impedi-lo ou modificá-lo. A tecnociência é, assim, portadora de uma grande esperança: a de os humanos se tornarem uma espécie de deuses, afirmação que é feita explicitamente por *Bacon na Nova Atlântida*.

Nesta sua utopia, o franciscano inglês, depois de ter ambicionado estender “o Império Humano com vista a realizar todas as coisas possíveis”, enuncia os objectivos que a ciência e a tecnologia visarão alcançar: “prolongar a vida, atrasar a velhice, curar as doenças consideradas incuráveis, reduzir a dor, transformar o temperamento, a estatura e os traços, metamorfosear um corpo noutra, fabricar novas espécies, produzir novos alimentos, etc.” (Hottois, 2004: 62). Seria impossível exprimir com mais clareza o projecto tecno-científico da modernidade. Na verdade, Bacon afirma, no início do século XVII aquilo que hoje chamamos o *imperativo tecnológico*, que impele para que se faça tudo o que for possível fazer, com a convicção profunda de que tudo se poderá vir a fazer, mais cedo ou mais tarde. A única limitação que este autor reconhecia era a de que, para mudar a natureza, era necessário respeitar as suas leis. Ao homem não era dado desobedecer-lhes.

Com o passar dos anos, e o desenvolvimento das capacidades técnicas, estes desígnios foram-se aproximando, ao ponto de se sentirem ao alcance da mão. A um de Fevereiro de dois mil e vinte, a revista *Visão* publicava uma entrevista ao Biólogo catalão Salvador Macip, na qual este admitia que “a imortalidade é teoricamente possível” porque já conhecemos os mecanismos do envelhecimento. Será, naturalmente, uma notícia um bocadinho exagerada, mas denuncia até que ponto está interiorizada a convicção de que um dia, dados aos cientistas o tempo e os recursos necessários, tudo será possível realizar.

Quando os resultados da ciência, independentemente das finalidades que persiga, alimentam a esperança de que virão a ser aplicados na “satisfação dum anseio ancestral e profundo, (mas talvez inconsciente) da humanidade, há então uma forte pressão humana para inflectir a ciência nesse sentido” (Archer, 1985: 42). É possível elencar uma série de exemplos de como muitos progressos das ciências da natureza despertaram anseios profundos e transformaram-nos em necessidade, mesmo em direitos, desde o direito à libertação da mulher e da paternidade responsável, viabilizada pela pílula e outras técnicas anticoncepcionais, ao desejo de procriar por reprodução medicamente assistida, possibilitada pelas técnicas de FIV, e às tentações eugénicas por pré-selecção embrionária. É por isso que, como denunciava lucidamente Luís Archer, “o rápido desenvolvimento científico-tecnológico das últimas décadas veio, mais do que elucidar a natureza, a revelar o homem e desenterrar os seus anseios subconscientes. E essa revelação não foi propriamente lisonjeira (Archer, 1985: 43). Nos anos oitenta do século passado, Archer prognosticava que “O futuro não parece brilhante. Começa a entender-se que o desenvolvimento científico desencadeia um apetite de bens materiais que não pode saciar. A ciência cria mais necessidades do que aquelas que pode satisfazer” (Archer, 1985: 43) e a técnica encontra aí o terreno fértil em que prolifera e se expande. Gera-se, assim, um círculo vicioso de consumo e produção sem fim à vista.

Heidegger tinha antecipado esta apropriação da vida humana pela técnica (Heidegger, 2007). Apesar de esta ter que ver com o uso de instrumentos para obter determinados fins, para Martin Heidegger, a essência da técnica não é, ela própria, técnica. No seu entender, em termos essenciais, esta é um poder que revela a capacidade de determinar a história. Mais potente que o próprio homem ao qual se impõe, condicionando, determinando mesmo, o destino do mundo à escala global, a técnica é um poder que exige que este se comporte no mundo, com as coisas e com os outros, de um determinado modo (Borges-Duarte, 2014). Sentindo-se limitada, frágil e mortal, a humanidade tenta, por meio do agir técnico e instrumental sobre o mundo, fortalecer-se e eternizar-se. Para isso, o homem “incrementa a intervenção técnica em todos os níveis e em todos os campos, racionaliza o seu comportamento individual e social, domestica a natureza e domestica-se a si próprio, pondo tudo ao seu serviço em aras dessa finalidade” (Borges-Duarte, 2014: 17).

Na análise subtil que faz do pensamento de Heidegger sobre a técnica, Irene Borges-Duarte denuncia que as ideologias da modernidade e as políticas dela derivadas não só não se enfrentam com o problema da técnica como, antes pelo contrário, lhe seguem o jogo e a servem. Por isso, no limite, Estado que se pautasse por critérios absolutamente técnicos seria “o esbirro mais fiel do poder da técnica. (Borges-Duarte, 2014: 19). E este facto dá lugar à emergência de uma sociedade anaxiológica.

Na verdade, ainda de acordo com a leitura de Irene Borges Duarte, a técnica, que parecia ser apenas um meio para a emancipação humana do domínio da natureza, para a sua apropriação, acaba por se tornar no próprio motor do desenvolvimento das sociedades, assumindo uma dimensão política determinante, acabando por “se impor ao homem com a pregnância sub-reptícia não tanto de uma ordem, mas de uma evidência”: a de que não há alternativa. Em consequência desta dinâmica, “o homem fica *encerrado* dentro do círculo ou engrenagem determinantes de uma modalidade de compreensão do mundo, de que só pela reflexão poderá distanciar-se. Difícil reflexão, porquanto está habituado a não reparar no “sinistro” desta situação que, normalmente, até considera desejável. (Borges-Duarte, 2014: 17).

A esta realidade super-estrutural, que de modo mais ou menos consciente domina a comunidade de humanos, entrevista nos seus traços mais profundos por Heidegger, chama Gilbert Hottois *Tecnocosmos*. (Hottois, 1984).

O Tecnocosmos estrutura-se, sobretudo, sobre os dois axiomas que definem o imperativo tecnológico já acima referido: tudo o que for tecnologicamente possível será realizado; e a seu tempo, tudo será tecnicamente viável. Estrutura-se, assim, logo à partida, como excluindo o simbólico, o interpretativo e o axiológico. (Archer, 1985: 45).

Na verdade, o Tecnocosmos criou um universo de pensamento, com uma lógica, uma linguagem e uma sintaxe próprias com as quais elaborou, através de uma lenta, mas segura, acumulação de dados científicos, uma nova e nunca questionada imagem das questões de fundo como a natureza do humano e da vida, a sua origem e finalidade, “a ética da sua convivência com o resto do Planeta e do Cosmos, a biologia evolutiva da mente consciente e a base genética do mal” (Archer, 1985: 46). Só de dentro do sistema essa imagem consegue ser correctamente perspectivada, o que dificulta, ou impossibilita na prática, a ruptura crítica com ele.

Será possível vislumbrar uma saída para esta submissão da humanidade ao tecnocosmos?

Luís Archer acredita que se poderá esperar a emergência de um humanismo não propriamente antropologista, mas vivencialista, que permita abrir uma fenda no sistema. Será um humanismo que terá, primeiro, que viver na própria carne a experiência da aniquilação do humano na fidelidade ao anaxiológico e assimbólico do Tecnocosmos. E neste ser desumanizado brotará então um inconformismo essencial, o qual irá pôr em evidência, identificar e reelaborar aquela zona do humano que não é absorvível pelo Tecnocosmos. Essa zona clamará então pela transcendência salvadora de um novo humanismo, que não poderá ser acusado de ser exterior ao sistema, porque resulta da experiência vivencial da sua tutela, nem de dentro dele, porque se rebela contra a sua coerência interna. Será um humanismo que brota do interior do homem concreto,

“totalmente exposto e entregue à vivência tecnocósmica” e que, no limite, assegurará que não seremos entregues nas mãos de um pós-humanismo não humano.

Gilbert Hottois atribui a Michel Serres a afirmação de que “a única coisa que sabemos é que ninguém deve ocupar o lugar onde se decide o modo de criar ou modificar o homem”. (Hottois, 1991). Há trinta anos, quando estas palavras foram escritas, assistia-se, esperançosamente, aos alvares da chamada engenharia genética. A ovelha Dolly ainda não tinha sido clonada, e ainda estávamos longe da sequenciação do genoma humano, mas muitos avanços na biologia molecular e na biotecnologia tinham já possibilitado produzir insulina humana a partir de bactérias e já muitos alimentos transgênicos eram produzidos e comercializados. E a investigação, particularmente a investigação em biotecnologia, acelerou exponencialmente desde então, o que nos trouxe àquele lugar onde, no dizer do acadêmico francês, ninguém deveria estar.

E o facto de estarmos, demiurgicamente, em situação de deliberarmos o que queremos fazer com os humanos, no limite, como podemos fazer os humanos ser, apesar do carácter anaxiológico do Tecnocosmos, obriga-nos a ponderar o que os homens devem ser. Até onde podemos ir sem que os humanos deixem de ser humanos? Esta questão recoloca uma vez mais, a pergunta kantiana por excelência: o que é o Homem?

No início deste século, há precisamente vinte anos, Francis Fukuyama publicou *O nosso futuro pós-humano. Consequências da revolução biotecnológica* no qual, conforme se depreende do título, discute a possibilidade de os humanos, por acção de uma técnica não regulada, destruírem em si a sua humanidade. Isto é, destruímos aquelas qualidades essenciais que estão na base da nossa compreensão de ser quem somos e para onde vamos, apesar de todas as variações e mudanças que se têm verificado na condição humana ao longo da História. Sendo que o risco maior é o de que essas mudanças possam ocorrer sem que tenhamos consciência plena de que com elas perdemos algo de inestimável. “Poderemos vir a emergir para além da divisória que separa a história humana da história pós-humana, sem mesmo nos apercebermos de que a divisória foi ultrapassada porque deixámos escapar a percepção dessa mesma essência” (Fukuyama, 2002: 161).

Quando procura indagar, a partir de uma posição laica e racional, que essência é essa que nos arriscamos a perder, Fukuyama afirma desassombadamente que é a natureza humana, “essas características típicas da espécie que são partilhadas por todos os seres humanos *enquanto tal*” (Fukuyama, 2002: 161).

A ideia de uma *natureza humana* é uma das mais problemáticas, mas o propósito deste texto é o de afirmar que ela é imprescindível à pretensão de fundamentar uma qualquer ideia de bem, de justiça e de direitos. E que só ela permite que sejam propiciados critérios e linhas limite, regiões interditas, tabús, se se quiser, cuja ultrapassagem dissolve, inexoravelmente, a humanidade no inumano e mesmo no desumano.

Naturalmente que o conceito de natureza humana, sobretudo pelas ligações íntimas que tem com os valores, os estéticos e os éticos em particular, e a política, tem gerado imensa controvérsia, mormente ao longo dos dois últimos séculos, com um coro de vozes, crescente, a afirmar que a historicidade das opções humanas em termos morais, estéticos, políticos, numa palavra, a imensa plasticidade do comportamento humano esvazia completamente de sentido uma hipotética natureza humana. Dir-se-ia que, apesar de se terem vindo a acumular dados oriundos da psicologia evolutiva, das neurociências, da sócio-psicologia, que contrariam a ideia da tábua rasa (Pinker, 2003), persiste, no mundo das ciências humanas e sociais, com particular impacto, muitas vezes deplorável, no campo da educação, uma espécie de defesa paradigmática das mundividências culturalistas. Isto ocorre, naturalmente, com receio de que a biologia seja percebida ou vivida como destino inexorável e nela se baseiem políticas injustas, discriminatórias, mesmo exclusivas. O que procuro afirmar é precisamente o contrário. Há riscos incomensuráveis na negação da natureza humana, que nos deixa, a nós humanos, sem fundamento nem referências para a nossa acção.

A nossa capacidade de influenciar, moldar, o humano vai muito para além, e é muito anterior, à emergência da biotecnologia. Na verdade, formas de condicionamento psicológico, controlo farmacológico das emoções por drogas psicotrópicas e até práticas neurocirúrgicas, há muitas décadas são utilizadas. O crescimento explosivo das tecnologias de informação e da inteligência artificial disponibilizam instrumentos poderosos para a manipulação de massas. E a própria educação, sobretudo a planificada e executada à escala dos sistemas educativos, é uma forma intencional de construção do humano. Com maioria de razão, agora, as promessas da engenharia genética tornam absolutamente imperativa a emergência de uma nova ética compatível com a tecnociência e as novas realidades que ela impõe (Jonas, 1990; Hottois, 1991).

Na análise que faz desta questão, e que seguirei de perto, Francis Fukuyama sublinha que, ao longo dos tempos, os críticos têm apresentado três grandes categorias de argumentos contra a ideia de natureza humana.

O primeiro argumento contesta a veracidade da existência de universais humanos que possam provar uma natureza comum. O segundo é o de que o genótipo não determina o fenótipo, isto é, as características efectivas dos indivíduos decorrem do seu ambiente e não dos seus genes. A terceira classe de argumentos é a que se prende com a verificação da diversidade cultural como prova de que tudo é possível aos seres humanos e que, portanto, nada existe no humano que se assemelhe a uma “natureza”.

O que está aqui em questão é o próprio conceito de natureza e, no caso do primeiro argumento, de universal.

A utilização habitual do conceito de natureza humana remete para formas imutáveis e necessárias do modo de ser das coisas. O mesmo quando se fala

de lei natural, que se entende precisamente como as “directrizes morais que se fundam na natureza do homem, independentemente de qualquer intervenção positiva da autoridade”. Como afirma Roque Cabral, muitas das oposições a esta ideia de uma lei natural são pseudo-oposições, mal entendidos resultantes da ambiguidade de expressões ou termos tais como ‘lei’ ou ‘natureza’:

Afirmar a natureza humana *não* é dizer que exista separada e à maneira de ‘ideia’ platónica (...). Cada ser humano é homem de maneira diferente, mas a diferença não faz com que não sejam todos homens. (...) se há razão para afirmar a fundamental igualdade entre todos os homens, é porque todos têm ou realizam de maneira individual, o mesmo constitutivo essencial, a mesma natureza humana. Só admitindo a existência desta (mesmo que se lhe dê outro nome), só reconhecendo que o mundo ‘humano’ tem uma certa estrutura objectiva que se apresenta à liberdade como algo a respeitar – sem dúvida de forma criadora, (já que livre), mas dentro de uma fundamental fidelidade às grandes linhas que para todos indicam o ‘sentido’ de uma maior humanização – se pode, com coerência, afirmar a universalidade dos direitos humanos (...) para condenar a exploração do homem pelo homem, mesmo que sancionada pela lei, para admitir que existem leis injustas (Cabral, 1991).

A definição operacional de natureza humana proposta por Fukuyama em *O nosso futuro pós humano* é a seguinte: “a natureza humana é o somatório dos comportamentos e das características que são típicos da espécie humana e que têm origem genética e não ambiental” (Fukuyama, 2002: 202). Se, então, em vez de considerarmos os universais humanos, de um modo fixista e essencialista, ao modo das ideias platónicas, os abordarmos de modo estatístico, então “para se considerar uma característica universal, o que é necessário é que ela apresente um único ponto mediano e um desvio padrão relativamente pequeno.” (Fukuyama, 2002: 208). E ver-se-á que há muitas dessas características “típicas” da espécie humana, que consubstanciam uma natureza humana como mostram, entre outros os estudos de Irenaus Eible-Eibesfeldt (1974) ou Hubert Montagner (1988).

Dobzhansky escreveu que “nada em biologia faz sentido excepto à luz da evolução” (Dobzhansky, 1964). Também o homem e a sua natureza têm que ser pensadas à luz da evolução.

Edward O. Wilson, falecido durante o tempo de escrita deste texto, e Charles Lumdsen, desenvolveram a teoria da coevolução gene cultura, que põe a claro os motivos pelos quais a segunda classe de objecções, relativas às relações entre o genótipo e o fenótipo, também não colhe (Wilson; Lumdsen, 1987). À teoria da coevolução gene cultura dediquei um estudo com algum detalhe (Sebastião, 1990). Na verdade, o que importa saber não é se o ambiente influi nos comportamentos e características típicos da espécie humana, mas saber até que ponto vai essa influência. Nas palavras do próprio Wilson, “os genes mantêm a cultura

numa trela. A trela é muito longa, mas inevitavelmente os valores serão constringidos de acordo com o efeito no *pool* genético humano” (Wilson, 1978: 167).

A teoria da coevolução gene-cultura é em si uma resposta, também, à terceira categoria de objecções à existência de uma natureza humana. Mas naturalmente que é nesta relação, entre a natureza e a cultura, que se instala a última barricada de defesa do humanismo: a da singularidade da espécie humana. Especificidade onde se fundamenta a dignidade humana. Não abordarei agora o problema da singularidade humana, porque pressuporia uma análise com uma extensão e uma profundidade descabidas para o propósito deste texto.

Pretendo apenas sustentar que a afirmação de que existe uma natureza humana, entendida como conjunto de características universais, com uma credibilidade firmada na história e na estatística, permite fundamentar a dignidade humana, legitimar as políticas igualitárias e inclusivas, orientar a educação e estabelecer os limites que não deverão ser ultrapassados pela biotecnologia, sob pena de desumanizarmos a humanidade.

Retomamos a análise de Fukuyama. Por sob a cor da pele, o sexo ou o género, a classe social, o substracto cultural e até os talentos individuais, que são acidentes de nascimento ou de percurso, subsiste uma qualidade humana essencial credora de um determinado nível de respeito, mínimo e irredutível, que Fukuyama designa, por pura estratégia retórica, como *factor X*. “Podemos cozinhar, comer, torturar, escravizar ou reciclar a carcaça de qualquer criatura que não possua o Factor X, mas se fizermos uma dessas coisas a um ser humano, incorremos num ‘crime contra a humanidade’” (Fukuyama, 2002: 229). O círculo dos seres em que reconhecemos esta condição tem sido muito controverso, mas podemos verificar, ainda que com diferentes ritmos e intensidade, que este círculo se tem vindo a alargar e que hoje “o Factor X representa um sulco vermelho resplandecente, gravado em torno de toda a raça humana, exigindo a igualdade de respeito para todos os que se encontram no seu interior.” (Fukuyama, 2002: 230).

Conhecem-se as respostas à pergunta: mas de onde vem esse conjunto de características? As mundividências religiosas postulam a natureza humana como uma graça divina. Para as mundividências racionalistas, vem do livre-arbítrio e da Razão prática. Para as visões materialistas, positivas e reducionistas, não vem de lado nenhum, não existe.

A questão é que se não existir, não há modo de fundamentar a universalidade dos direitos, o imperativo da justiça, a ambição da igualdade.

Em conclusão:

Nos últimos duzentos anos, a política e a ética puderam prescindir da ideia de fundamento, sobretudo porque, no fundo, o poder técnico-científico não era de molde a fazer perigar os sólidos alicerces em que o sonho emancipatório e de progresso da modernidade assentava. A ideia de natureza humana, bem como as de verdade e de bem puderam ser abandonadas porque, na ver-

dade, ninguém punha em causa a eminente dignidade e carácter único da espécie humana. Mas nos últimos setenta e cinco anos tudo mudou. O abandono do modelo logo-teórico da ciência e a sua rendição pelo sistema tecno-científico, servido pela energia nuclear, pela biotecnologia e pelas ciências da informação fez tremer o nosso supostamente sólido edifício civilizacional. Hans Jonas teve bem consciência disso quando escreveu *O princípio responsabilidade. Uma ética para a civilização tecnológica*, em 1979 (Jonas, 1998). Jonas parte da verificação de que o super-poder da técnica, associado ao nihilismo dominante, faz pesar um grave perigo de desfiguração, ou mesmo de aniquilação, da natureza e da natureza humana em particular. Para responder a esta ameaça é preciso uma nova ética que sirva de base a uma política ao serviço da preservação de um mundo habitável, habitado por humanos nas próximas gerações. E para edificar essa ética postula uma natureza como uma realidade dinâmica, mas finalizada e em devir. Seria muito interessante confrontar esse pensamento com o de Teilhard de Chardin, mas esse exercício não pode ter aqui lugar.

O facto, porém, como dito acima, é que a natureza humana, na verdade a própria natureza, foi desacreditada e terá que ser reabilitada. Começamos, para isso, com uma verificação pragmática: a noção da igual dignidade de todos os seres, ainda que desligada da sua raiz cristã ou kantiana, sustenta-se, no fundo, naquilo que se poderia chamar “a natureza da própria natureza”, isto é, se a adesão aos valores da igualdade, da inclusão, da justiça persiste, mesmo quando “não há nada contra a razão em eu preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhãozinho no meu dedo”, (Hume, 2001), isso parece ser a demonstração suficiente de que a ordem moral procede da própria natureza humana e não decorre de nenhuma imposição cultural (Fukuyama, 1999), mesmo que substantivamente os preceitos morais e a sua fundamentação ética possam sofrer variações substanciais.

Luís Sebastião é licenciado em Ensino de Biologia e Geologia (1983) e doutorado em Ciências da Educação – Especialidade Filosofia da Educação (2001). As suas áreas de investigação e docência são os Fundamentos da Educação, a Educação para a Cidadania e a Bioética, Nessas áreas tem publicado livros, capítulos e de livros e artigos em revistas de projecção nacional e internacional. É membro da Comissão de Ética da Universidade de Évora. Foi presidente do Conselho de Administração do Instituto Português da Juventude (1993-1995). É Professor Associado no Departamento de Pedagogia e Educação da Universidade de Évora. É diretor do Centro de Investigação em Educação e Psicologia da Universidade de Évora (CIEP)

Referências bibliográficas

- ARCHER, Luís. “O Homem e as ciências da Natureza.” *Didaskalia*, 1985: 27-48.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Documenta., 2014.
- CABRAL, Roque. *Lei Natural*. Vol. 3, em *Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Lisboa: Verbo, 1991.
- DOBZANSKY, Theodosius. “Biology, Molecular and Organismic.” *American Zoologist* 4 (1964): 443-452.
- EIBL-EIBESFELDT, Irenäus. *Les universaux du comportement et leur genèse*. Vol. 1, em *L'Unité de l'Homme. Le Primate et l'Homme*, de Edgar Morin & M. Piatelli-Palmarini, traduzido por Yvonne Noizet. Paris: Édition du Seuil, 1974.
- FUKUYAMA, Francis. *O nosso futuro pós-humano. Consequências da revolução biotecnológica*. Traduzido por Vítor Antunes. Lisboa: Quetzal Editores, 2002.
- FUKUYAMA, F. *The Great Disruption. Human nature and the reconstitution of social order*. New York: Free Press, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Vol. 5, traduzido por Marco Aurélio Werle, 375-398. 2007.
- HOTTOIS, Gilbert. *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Traduzido por M. Carmen Monge. Barcelona: Editorial Anthropos, 1991.
- HOTTOIS, Gilbert. *Le Signe et la Technique*. Paris: Ed. Aubier, 1984.
- HOTTOIS, Gilbert. “Quelles philosophes du progrès pour le troisième millénaire?” Em *Biologie Moderne et visions de l'humanité*, 61-80. Bruxelles: De Boeck, 2004.
- HUME, David. *Tratado da Natureza Humana*. Traduzido por Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- HUNTINGTON, Samuel P. *O Choque de Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*. 4ª. Traduzido por Henrique Lajes Ribeiro. Lisboa: Gradiva, 2009.
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité*. Traduzido por Jean Greisch. Paris: Flammarion, 1998.
- MONTAGNER, Hubert. *L'attachement, les débuts de la tendresse*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1988.
- PINKER, Steven. *The Blank Slate. The modern denial of human nature*. New York: Pinguin Books, 2003.
- SEBASTIÃO, Luís. “A teoria da coevolução gene-cultura de E. O Wilson. Um certo olhar sobre a natureza humana.” *Economia e Sociologia*, 1990: 119-151.
- SÓFOCLES. *Antígona*. 5ª. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1992.
- WILSON, Edward O. & LUMDSEN, Charles. *O fogo de Prometeu*. Traduzido por C. de Jesus. Lisboa: Gradiva, 1987.
- WILSON, Edward O. *On Human Nature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1978.

Entre a Linguagem e os seus usos

Elogio da errância⁽¹⁾

André Barata

Caminante no hay camino sino estelas en la mar

Antonio Machado

1

A errância é o inverso do método. Não por ser contra o método, num sentido em que o contestasse nos seus propósitos, da determinação de relações causais, do apuramento de antecedentes e consequentes lógicos, análise da composição das partes no todo, cálculo de quantidades, estabelecimento de correlações. Tudo isso é expressão de racionalidade científica, imprescindível à previsão do comportamento da natureza e à aprendizagem da sua utilização, como se a ciência fosse uma domesticação do real. E se esse é propósito do método, é preciso encará-lo com um âmbito próprio circunscrito para que não precipite um entendimento limitado do real. A errância não é um antimétodo, mas o seu exterior, o que lhe fica aquém, ou que o precede. Não há método que não se pergunte pelos seus limites, precisamente por o constituírem. O território da errância, pelo contrário, precede os limites que definem as operações do método, com os seus passos e os seus resultados. O seu regime é o dos limites inconstituídos, do real indomesticado, a sabedoria das coisas antes da sua ciência, o *apeiron* de Anaximandro. Por tudo isto, a errância não pode ser um método. É outra coisa.

(1) Este texto, escrito a pensar com Irene Borges-Duarte, publica-se também em *Para viver em qualquer mundo – Nós, os Lugares e as Coisas* (Documenta, 2022)

A complementaridade entre errância e método está no compromisso de ambas com a circulação por um caminho, mas de formas inteiramente diversas, até opostas. Ao contrário da comparência errante, o método propõe-nos seguir um caminho que nos ausenta dele. Confiar num método é deixá-lo proceder às operações que esse caminho constituiu, deixá-lo estar por nós aquando do contacto com o real para dele alcançar conhecimento. Descansamos num método no sentido em que nos ausentamos da realidade na maior ou menor medida que o método assegura a capacidade de nos substituir. O método é, assim, um representante anónimo que se interpõe entre o sujeito e a realidade. Pelo método, comparecem ambos menos, o sujeito, que segue rigorosamente o caminho, e dessa maneira se autolimita a sua existência, e a realidade, como que tocada na ponta de pinças.

Tocar na realidade na ponta dos dedos ou na ponta de pinças sumariza duas formas de fazer caminho, dois capítulos de uma *hodologia*, designação com que se significa tanto o estudo dos caminhos como o das vias nervosas, ambos cursáveis até às suas mais ínfimas terminações. Contudo, o império do método, como o da ausência, sobrepõe-se à coexistência de modos de fazer caminho. Precisamos de uma hodologia filosófica que nos torne atentos e disponíveis a caminhos diferentes, a diferentes modos de os caminhar, a perder-nos neles. Talvez esta necessidade seja ainda expressão de uma vontade de método, mau grado a sua dispensa, algo que seja menos, espécie de norteamento do pensar, não um caminho feito, mas uma bússola para o fazer. Talvez, a ausência de método justifique um protométodo, que já não é da ordem do conhecimento simplesmente, mas também não o dispensa, uma experimentada faculdade de orientação, como a dos batedores que precedem os caminhos.

Em *Infância Berlinense*, numa passagem sobre Tiergarten, grande parque onde facilmente uma criança se perderia, Walter Benjamin notou que podemos desorientar-nos e, assim, por ignorância do lugar, perdermo-nos. Mas noutra sentido, diz-nos ele, é exactamente o oposto: “perdermo-nos numa cidade, como numa floresta, é coisa que precisa de se aprender”. Mas, que justifica essa aprendizagem do perder-se? Inspirada por esta inflexão, Rebecca Solnit propõe a ideia de um guia de campo para nos perdermos (*A Field Guide to Getting Lost*, 2006) e, retomando Benjamin, responde com ele: “estar perdido é estar plenamente presente”.

2

Há caminhos que são labirinto, que nos levam ao lugar de partida e aonde não queríamos regressar, outros são como raízes que se subdividem até não sobrar caminho nenhum. Em ambos é fácil perdermo-nos, ainda que de

maneiras diferentes. Há caminhos que são passagens e entre estas há espécies diferentes, pelo menos duas. Por um lado, a passagem é a espécie de caminho que melhor descreve o método, caminho que, como um meio, segue em direcção a algo fora dele, com despacho e eficiência. Quanto maior a sofisticação e eficácia do método, mais a passagem é estreita, cheia de perigos à volta, lugar onde não se deve falhar, a exigir atenção redobrada ao passo e ao pisar. E há as passagens que são trechos, fragmentos, partes de textos, a que tendemos a regressar, por gozo ou sentido, e até a coleccionar. Chamamos também passos a estas passagens que apreciamos pisar.

Mas há muitos mais caminhos. Urbanos de cidade velha, radial em volta de um mercado ou de um lugar de poder; campestres, entre colinas e regos, temperados pelo conforto da sombra e da luz; trilhos de montanha e floresta, por vezes o horizonte todo, por vezes a surpresa no arbusto seguinte. Diz-se que o caminho se faz a caminhar, mas, antes, serão os lugares a fazê-lo, a hodologia é um prolongamento movente da topologia, cada orografia um caminho para os pés, havendo ainda, metaforicamente, orografias para os sentidos. Como a do caminho pela obra de arte, a experimentar escalar a luz, a cor, ou descer a impressão táctil. Antonio Machado completa o poema do célebre verso «Al andar se hace el camino» com este outro, menos celebrado, mais interrogador no entanto: «Caminante no hay camino sino estelas en la mar». O caminho faz-se para logo depois se desfazer, como vagas, esse rasto ondulante deixado pelos barcos. Ou o caminho único que a criança se diverte a pisar no areal molhado a que chega uma ondulação suave em maré vazia. *Vago, vaguear, divagar, vagar* e *vaga* são palavras com a mesma origem, onde o caminho, a indefinição, o tempo e o fluente se ligam na solidariedade enervada da errância.

O gozo da criança em assistir e participar no movimento da vaga que logo se desfaz, a testemunhar e a fazer-se parte desse acontecimento, suplanta a ambição das construções para sempre, essa fixação na perpetuidade que se confunde com a história da humanidade adulta, cada pirâmide do Egipto uma barragem aos fluxos da história, a própria história monumentalmente construída para barrar, conter e fixar a historicidade. Percebe-se o gozo do mundo no gozo da criança que desfaz o castelo de areia que fez na praia, pois qualquer acontecimento é menos pleno se perdurar e se não se desfizer. É indispensável à brincadeira desfazer os seus resultados, como um respeito sem veneração pelo direito de, mais tarde, a reencontrar e repetir o gozo de a achar. Um jogo que deixe de brincar condena-nos às vitórias da acumulação, sejam pirâmides ou fortunas, a barrar o tempo do mundo. Walter Benjamin di-lo assim: «os achados estão para as crianças como as vitórias para os adultos».

A exploração hodológica requer vagar, para estar e se perder no reconhecimento dos pormenores, dos cantos que a atenção, se sequestrada, não poderá perscrutar. O regime acelerado pressiona em direcção ao método e,

claramente, o método proporciona aceleração. De tão elementar, passa despercebido o carácter deste labirinto circular que é o da nossa época. Quanto mais acelerados, mais somos substituídos pelo método que permite a aceleração, num círculo vicioso de capacidades ilusoriamente incrementadas sob o preço de uma dependência cada vez mais profunda. Por isso, a aceleração é um meta-método da hegemonia do método sobre toda a diversidade hodológica. O seu antídoto é o caminho lento, de que a caminhada a pé é paradigma, mas que vale para toda a contemplação activa, de uma paisagem, de uma conversa, de um prazer, de uma tarefa. A lentidão beneficia a errância tanto quanto a aceleração impõe o método. A errância é a práxis da contemplação.

3

A universalização, no limiar permanente da exaustão, da condição acelerada e do seu regime de ausência, inibe a aprendizagem da liberdade do olhar não dirigido. A angústia de se perder em um plano demorado, não saber o que fazer, não suportar o nada, tende a suplantar o gozo de o perscrutar. É a impaciência que leva espectadores a abandonar salas de cinema, sinal de uma crescente incapacidade de se abandonar a si mesmo, ao ensimesmamento de um relacionamento pessoal com a experiência. A possibilidade da autonomia tende a tornar-se um tédio intolerável. E sendo o tédio a vagueza do tempo, é a mesma aversão à experiência que se forma diante dos sentidos ambíguos e opacos, que pedem preenchimento com a nossa carne de significado a que chamamos interpretar.

4

O difícil não está em reconhecer a importância do erro na aproximação à verdade. Certamente, sem tentativa e erro não se progride no conhecimento. Mas, mais detidamente, esse mesmo movimento tentativo revela um carácter errante, que perscruta possibilidades indo ao seu encontro para deixá-las vaticinar resultados. O erro compreende-se neste movimento de errância exploratória como uma insaciabilidade que só pára uma vez alcançado o resultado esperado. É uma errância da procura, sempre em alguma proporção guiada, mas também em alguma proporção feita às cegas. O erro no conhecimento é, pois, instrumental, e conta como ingrediente do método.

Bem mais significativo é o erro nas escolhas de ser. Pode conceber-se que errar é um desvio, mas em relação a quê? A resposta pode ser o caminho verdadeiro, certo, autêntico, sério, mas todos estes são relatividades que mascaram essa sua condição relativa. Outra verdade e genuinidade colocam-se no caminho que inesperadamente se faz pelo desvio. Ou outra presunção sobre

o estatuto da verdade prática, a autenticidade, a seriedade. Existir desviadamente pressupõe um erro que não se reconhece absolutamente, mas numa composição de expectativas e exigências inquirível a que se dá o nome de normalidade. A prática do questionamento realiza-se aqui pela prática de errar em caminhos e, assim, deliberadamente, errar em valores e caminhos feitos. É muito diferente o erro que serve ao método deste outro erro que desvia do método. Existir não pode ser uma questão de método.

A vertigem do erro é um impressionante facto antropológico, das vidas humanas. E, no entanto, vidas erradas são exemplares, especialmente memoráveis. Mesmo nas vidas mais normais é o seu aspecto errado que faz mover. O mergulho no erro, a obstinação em lhe tirar as consequências contrariando o normal esperado, o resultado novo que alcança, constituem o movimento da singularização. Este facto antropológicamente tão pregnante compara com a vida da natureza, que se se obstina muito mais na diferenciação por um erro, a que se destina mesmo não dispondo da capacidade de escolher, do que na sobrevivência crua. Acontece o mesmo nas escolhas humanas, individuais e colectivas.

5

Errar não é vontade de dar mais mundo ao mundo, como uma expansão do mundo, descobrindo e convocando partes antes inapercebidas. Trata-se de gerar mundo, novas realidades, estados de coisas, a partir da porção de mundo que se é e a que se tem de dar sentido. A criação artística é uma muito especial expressão desta geração de mundo a que também podemos chamar *fazer destino*. Mas, esta criatividade errante respira em todas as expressões de vitalidade. Talvez esta incoactividade nascente deva remontar ao *conatus* espinosiano, como uma motivação existencial universal – “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (*Ética*, 3, proposição 6).

Que significa ter de dar sentido à condição de ser porção do mundo? Onde vem esta força imperativa que move a vida, a de humanos e a da natureza? Não é demais responder que um “dever de mundo” que não deve nada a ninguém, pelo menos na ordem moral, leva-nos a arrancar mundo da vida própria de cada um, por finita, e de tantas maneiras confrontada com limites, se reconheça.

Num sentido muito íntimo sentimo-nos vivos quando acontece este arranque de mundos inesperados da porção finita de mundo que se é e assim se experimenta a pertença ao mundo. É preciso mundo para dele podermos fazer parte, e é preciso estarmos biologicamente vivos para nos podermos sentir vivos, mas, nem a pertença ao mundo é um facto adquirido nem esse acontecimento – estar vivo – se resume a uma colecção de factos biológicos.

6

Sem destino dado, errância é um caminho que não caminha para lado nenhum. Caminha simplesmente e neste modo vai encontrando-se com o seu caminho de maneiras complexamente subtis. Mas isso – encontrar-se com o seu caminho – é, verdadeiramente, ganhar destino. O destino não é ter o futuro no passado, ou numa transcendência ausente do presente próprio. Pelo contrário, destino é da ordem de comparência. Destinar-se no encontro com as coisas do mundo, ser presente nelas, tornar-se presente e também tornar presente aquilo diante de que se torna presente. O errante que o deixasse de ser ausentar-se-ia do caminho e ausentaria de si o caminho.

Mesmo caminhando, o errante deixa-se ficar, e frui essa condição de estar no caminho, nas coisas de que ele é feito, nas paisagens que mostra, na experiência que dá a viver. A errância dedilha o mundo do caminho e goza-o como um toque na ponta dos dedos. Isto é fazer relação, que se guarda na memória do que foi uma coleção de experiências, talvez articuladas num relato, que pode ser de passeio ou de viagem. O mundo passeado ou viajado é um pretexto de errância. *Erfahrung*, a palavra alemã para experiência, tem origem em viajar (*fahren*). E a própria palavra latina *experientia*, por seu turno, significa as tentativas testadas lá fora (*-ex, peritus*). É preciso ir para existir.

7

O pensamento sobre o pensamento sempre distinguiu, na tradição ocidental, entre o sentido descoberto de *dentro*, por exploração do que já se vive, escavando-o, iluminando-o, abrindo-o à claridade, como a descobrir-lhe um fora que estava dentro, como verdade vivida, e o sentido que se estabelece de fora, por relação lógica ou causal, uma das duas, sem um dentro a que se ligue e que o ligue nele se inscrevendo. Heidegger associa a historiografia a esta ordem das causas e efeitos, dos antecedentes e consequentes lógicos, dos cronogramas bem ordenados, mas separa-a da história, do ser historicamente, e que se liga, diversamente, à errância. Não se trata de abarcar um tempo inteiro, cobrindo as suas distâncias centenares, até milenares, mas errar, sem a ordem da maior distância ou da menor proximidade, pelas coisas do passado. Não fala de companhia, mas é do que se trata: lá no fundo, uma partilha do que tem significado. A história é uma errância pelo tempo povoado de sentidos e propõe-nos como seus visitantes.

“Sem a errância, não haveria nenhuma relação do destino com o destino, não haveria história. As distâncias cronológicas e as séries causais pertencem, na verdade, à historiografia, mas não são a história. Quando somos historicamente, não esta-

mos nem a uma grande nem a uma pequena distância do que é grego. Mas estamos numa posição de errância em relação a isso”. (Heidegger, 1977/2014: 390)

8

A errância faz caminho para logo o desfazer, cada caminho assim feito uma única vez, irreversível e, por isso, a pedir desapego. Não se agarra o ar. Pelo contrário, deixa-se tocar pela sua brisa, vive-se com ele. Já o método é o caminho que, uma vez inventado, se perpetua, como uma obra de sólida engenharia, uma *Golden Gate* para o tráfego do pensar, a pôr ordem à turbulência do pensamento, dar-lhe regras, as do espírito cartesiano ou as da lógica, e que domesticando-o por estas vias tornam-no útil, fonte de resultados e rendimento. No método, o caminho precede a nossa passagem. Confiamos no método sabendo que por lá já passaram outros. Caminhos feitos ou método são lugares de repetição anónima, ou gregária. A ausência que o método proporciona a quem o segue é, portanto, ainda uma presença, mas anónima, de massas. Aliás, se o regime subjetivo do método é o das massas, também o regime organizativo das massas tem de ser o do método. Mas, esses caminhos feitos depovoam os outros caminhos, a fazer de outra maneira, cada vez uma primeira vez. A organização cada vez mais científica das sociedades contemporâneas encaminha-nos tanto para o método da ordem anónima e da necessidade como desencoraja a errância livre. Até a repreende na medida em que lhe aponta os riscos, os custos, a ineficiência, a responsabilidade diante dos outros. O método exige a obediência, decerto justificada, mas que não deixa de ser comando. A errância convida à desobediência, talvez injustificada, o que talvez peça outra ordem de razões. A vontade de mundo, não de o dominar, mas de o ser. Não o conhecimento da forma que se impõe à matéria, mas o conhecimento concreto, que é sempre um relacionamento. Há um conflito de responsabilidades, a que responde a todos e a que responde ao outro concreto do relacionamento. A primeira é formulada pelo método, a segunda é encontrada na errância.

9

A memória da errância é ela mesma um caminho, que fica, sobre o caminho que se desfez. O rasto da errância é apenas esta memória que fica de uma sucessão que pode ser contada por palavras. O que se conta é o relacionamento que aconteceu. Por exemplo, os encontros inesperados que um passeio generoso proporcionou e de que se guarda memória. *Daquela vez...* – lembram-se os companheiros, a recriar por palavras a imagem das singularidades vividas então. No método, a memória, sobretudo de instruções a seguir, precede qualquer aconte-

cimento, antecipa-o e absorve-o a ponto de não deixar memória. Cada passagem pelo caminho feito do método deve repetir a anterior, sem motivo para fazer memórias. É justo dizer que a errância cria memória, o método apenas resultados. Destes faz-se uso instrumental, daquela faz-se o uso do gozo e do sentido. Se o método guarda memória de alguma coisa é do que correu mal e importa evitar que se repita.

10

É provável que o errante não volte aos mesmos lugares. Pelo menos não o fará por decisão de método. Se acontecer aconteceu, com naturalidade, acaso próprio da errância e dos caminhos que se vão fazendo e desfazendo. O errante está de passagem por cada paragem que percebeu como um sítio. O metódico também está de passagem, mas tão recorrentemente, cada vez outra vez, como um fantasma que permanece presente até na ausência.

E sem uma ponta de método, a errância seria uma desgraça. Não é possível ficar num caminho que não leva a lado nenhum. Um compromisso com um lugar de chegada é sempre necessário, nem que seja para poder tornar a perder-se sem ser dado por perdido. Não pode durar sem fim a “suspensão feliz do tempo” que acontece, diz David le Breton, na caminhada, “para se entregar a improvisações com os acontecimentos do percurso”. Na verdade, suspensão que é reencontro com “um tempo que se estende, vagueia, se desprende do relógio”. A complementaridade é exigível, até uma certa alternância, mas em que o regime metódico seja o intervalo da errância e não o contrário. Os lugares, os outros e as coisas vibrantes intervalam-nos da ausência – é esse o seu modo de convívio.

11

O modo de ser errante, de não fazer perdurar as coisas e de não se fazer perdurar nelas é um cuidado por resguardar o mundo e a sua disponibilidade para ser achado e vivido. Guarda-se o outro do mundo para continuá-lo como relação. Há uma ecologia relacional na errância, que exprime a vida e responde, com alegria, à pergunta sobre como viver neste ou em qualquer mundo.

André Barata Professor Associado com Agregação. Presidente na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior. Presidente da Sociedade Portuguesa de Filosofia.

Referências:

BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften. Imagens de Pensamento*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1972/2004.

HEIDEGGER, Martin. *Holzwege. Caminhos da Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977/2014.

LE BRETON, David. *Marcher: Éloge des chemins e de la lenteur*. Paris: Éditions Métailié, 2012.

SOLNIT, Rebecca. *A Field Guide to Getting Lost*. London: Penguin books, 2006.

Escrita, escuta e criação em *Água Viva*

Paula Renata de Campos Alves Carné

Dedico esse texto à admirável professora Irene Borges-Duarte, pela sua dedicação ao exercício de uma escrita e de um pensamento dimensionados pela escuta profunda do mundo humano.

O texto presente pretende falar da tarefa da escrita, através de uma análise da obra *Água Viva*, de Clarice Lispector, de 1973.

O livro *Água Viva*, de Clarice Lispector, suscita em seus leitores um profundo estranhamento. A autora o classifica como um anti-livro, e diz-nos que a sua intenção era a de “escrever o que lhe viesse à cabeça, sem o menor policiamento possível” (Lispector, 1973: 9). É sobre a escrita vista desde esse aspecto do improvisado ou da tentativa de pegar desprevenido o “instante-já”, expressão cunhada por Clarice Lispector em *Água Viva*, que pretendemos falar em nossa exposição. Procuramos esboçar aqui uma aproximação daquilo que o professor José Américo Pessanha chama de “palavra instigante e despertadora desta sibila: Clarice”⁽¹⁾. O tom profético ou sibilante da obra *Água Viva* parece-nos estar na proximidade entre caos e linguagem, e na tentativa de Clarice Lispector nos comunicar essa desordem inerente à escrita, desenhando um retrato vivo da tarefa de um autor/escritor. A obra *Água Viva* acena para o fato de que não há linguagem sem a desordem característica que a antecede e preside. A desordem de que falamos aqui não se confunde com aquilo a que ainda falta organizar, como num qualquer desleixo, mas no sentido do que ainda não se fechou, e que consiste mesmo nessa abertura ou não fechamento. Na escrita de Clarice Lispector, nesse trabalho-base com a palavra, levado a cabo em *Água*

(1) Cf. PESSANHA, José Américo Motta. Clarice Lispector: O Itinerário da paixão. *Remate de Males*, Campinas, 9, 1989, 181-198.

Viva, existe uma forte indicação para a escuta íntima do cotidiano de cada um de nós. Por via dessa escuta íntima, forma-se uma espécie de saber-base sobre o qual quaisquer outros saberes se assentam.

É na profunda alegria do encontro com o que Clarice Lispector chama de o “it vivo”, a matéria íntima de que é feita a nossa vida cotidiana, que não tem o glamour da representação, mas a rudeza da unidade eu/tu, que a escrita de *Água Viva* vai se configurando. Existe nesse exercício uma escuta que é essa que nos envolve enquanto estamos distraídos, no cuidado com as coisas ao nosso redor, envolvidos pelo nosso silencioso e penetrante estar-no-mundo. Enquanto deixamos o mundo falar estamos à escuta dele. E, ao escutarmos o mundo, estamos a postos das palavras que concordam em nomear o real. Para Clarice Lispector, é essa disponibilidade que configura a tarefa da escrita e do pensamento. Georges Didi-Huberman diz-nos que a procura de Clarice Lispector é pela coisa das palavras, a fugidia coisa, os fios suspensos da consciência que são pelo escritor apanhados no ar. (Didi-Huberman, 2021: 11)

Escrever, no sentido exposto por Clarice Lispector em *Água Viva*, escapa aos nossos fingimentos, às nossas regras, ordens e certezas. Por isso, também é desalienação de si, na medida em que irrompe aquele incômodo secreto e persistente, que acompanha a nossa vida. Quando a narradora de *Água Viva*, uma pintora, constata o impossível do dizer, ela apela para a música e para a pintura. É preciso expressão para a vida: a arte, a escrita. Viver não tem ordem, e isso pode ser o mais perigoso, para Clarice Lispector, e o mais desafiador para a tarefa da escrita.

Clarice Lispector em *Água Viva*, diz-nos: Ocorreu-me de repente que não é preciso ter ordem para viver. Não há padrão a seguir e nem há o próprio padrão: nasço (Lispector, 1973: 42). E ainda:

Tenho uma voz. Assim como me lanço no traço de meu desenho, este é um exercício de vida sem planejamento. O mundo não tem ordem visível e eu só tenho a ordem da respiração. Deixo-me acontecer. [...] Quero a profunda desordem orgânica que no entanto dá a pressentir uma ordem subjacente. A grande potência da potencialidade. Estas minhas frases balbuciadas são feitas na hora mesma em que estão sendo escritas e crepitam de tão novas e ainda verdes. Elas são o já. (Lispector, 1973: p. 29-31)

A desordem que ela nos descreve está na própria envergadura do cotidiano e é também característica dos começos, nos quais as coisas ainda não ganharam forma e, portanto, o possível prefigura ali como o que há de ser dito ou pensado. Em *Água Viva*, essa desordem essencial aparece como instrumento literário na medida em que mostra uma confluência de pensamentos e sensações que espocam no ato da escrita. As emoções não são fixas. Estamos imersos num mar de emoções. Ao abriremos os olhos, no raiar de um dia, esta-

mos já tomados por algumas emoções, e elas não se mantêm, mas dão lugar a outras que não param de chegar.

Dar lugar às improvisações na escrita é dar lugar a um “pensamento das emoções”, termo de Georges Didi-Huberman, que é, para o autor, um processo de vir a saber não convencional. Não se trata de confidências, não é nem psicologia e nem sociologia, mas é fundado em uma prática de escrita como forma de mover o pensamento. “Faz falar a emoção fora de todo fechamento em mim (*en-moi*); faz tirar (*emovere*) o pensamento fora de toda certeza do em-si (*en-soi*)”. (Didi-Huberman, 2021: 15)

Em *Água Viva*, o texto é fragmentado e a desordem se mostra como semente fértil para o pensamento e para a palavra. A desordem aqui está referida ao próprio campo fértil das emoções que surgem e desaparecem, do incessante movimento da vida dos pensamentos e das experiências interiores da autora. Quando ela escreve, um saber se coloca em atividade, uma “sensibilidade inteligente” permite que as palavras não sejam meramente confidentes, mas detentoras de um legítimo “não saber”. E é sobre esse “não saber” que a escrita de Clarice Lispector se constrói.

Sinto que sou muito mais completa quando não entendo [mas] quero que me deem isto: não a explicação, mas a compreensão. [...] Eu sei de muito pouco. Mas tenho a meu favor tudo o que não sei e — por ser um campo virgem — está livre de preconceitos. Tudo o que não sei é a minha parte maior e melhor: é a minha largueza. É com ela que eu compreendo tudo. Tudo o que eu não sei é que constituiu a minha verdade. (Lispector, 2018: 197, 242, 495-496)

Enquanto se aproxima do território do “não saber”, ela entra no campo do mistério. A escritora deixa que o mistério seja redimensionado pela palavra. Em *Água Viva*, a improvisação assemelha-se à presença do mistério nas palavras. Para Clarice Lispector, mais do que um método, a improvisação parece ser um “modo de vida”. (Librandi, 2020: 101)

Essa desordem na escrita, essa improvisação, como se a autora quisesse nos mostrar como se formam as frases, com base nas emoções e no mistério das coisas presentes no mundo, esse saber tão pouco comentado pelos autores, é a explicitação do processo de escrita. Os fragmentos de *Água Viva* são retrabalhados, unificados, cuidadosamente articulados, mas a intenção é que não percam o frescor da imediatez da experiência vivida. Portanto, esse esforço de manter-se aberta a esse não saber é o de estar remetida à performance espontânea da vida, na qual podemos a qualquer momento ser tomados pela visita inédita de uma palavra/sentido. E para que não haja separação entre o que se vê e o que se pinta, entre o que se experimenta e o que se escreve, a improvisação entra como uma chave de acesso a esse “entre”, mediador da experiência vivida e da palavra. Quanto menos ensaiada a performance, e quanto mais o

intérprete ou escritor estiver aberto à cadência de suas emoções e pensamentos, sem a tentativa frequente de controle do que se vê, sente, pensa e fala, mais aguçados serão os resultados da escrita. Marília Librandi diz-nos que Clarice Lispector escreve de ouvido, assim como quem toca música. Ela nos fala com essa imagem de uma imersão na vida e na palavra, mais inconsciente do que consciente, em que a autora estaria de olhos fechados para escrever, de modo a se ouvir melhor, e a ouvir melhor o mundo que a rodeia. (Librandi, 2020: 103)

O processo de execução da obra *Água Viva* apresenta-nos aspectos para que possamos adentrar melhor a relação entre o improvisado na escrita e a transformação da autora nessa espécie de “sibila” das palavras. É como se houvesse uma passagem de um modo de ser, que pode ser vista na depuração dos excessos da linguagem que simulam o real, em direção à linguagem como uma “nascente que borbulha” ou como uma “*Água Viva* no mar”.

Com o título *Água Viva*, Clarice também nos convida a pensar a vida fluida das águas, o nascer e morrer constantes no movimento do mar. É na concretude do corpo que experimenta a linguagem, nesse balanço da vida que se assemelha ao balanço do mar, que o seu texto tenta resgatar o que há de mais vivo na natureza da palavra. No corpo das coisas vivas e dela mesma, a escritora-narradora ganha voz. Ela parece se libertar do medo de se emocionar e do medo de não ser compreendida. Uma das maiores liberdades expressas no pensamento de Clarice Lispector é a da imaginação, da criação de si enquanto cria através da escrita.

Criar de próprio um ser é muito grave. Estou me criando. E andar à escuridão à procura de nós mesmos é o que fazemos. Dói. Mas é dor de parto: nasce uma coisa que é. É-se. [...] Estou improvisando e a beleza do que improvisado é fuga. Sinto latejando em mim a prece que ainda não veio. [...] Que música belíssima ouço no profundo de mim. É feita de traços geométricos se entrecruzando no ar. É música de câmara. Música de câmara é sem melodia. É modo de expressar o silêncio. O que te escrevo é de câmara. (Lispector, 1973: 54-56)

Esse sujeito-autor, que não segue mais as categorias fundantes de tempo e espaço, que não avança na direção de uma escrita lógica, abre a possibilidade para uma outra maneira de condução do pensamento.

A autora de *Água Viva* busca recuperar, através de uma relação com o que ela chama de “instante-já”, a fluidez do que escapa continuamente. Esse “instante-já” seria um puro átimo de tempo (Homem, 2012: 90), um presente que se deixa ver com lucidez. O tempo, sendo inexoravelmente passagem, deixa-nos sempre aquém do presente. O presente nos escapa continuamente e a tarefa da autora em *Água Viva* é deixar a linguagem captar o instante em que o ser se diz: o “é”, em sendo, aparece e então a palavra ressoa o “é”. Essa cons-

trução temporal do “instante-já” expõe a questão temporal no pensamento de Clarice Lispector, que configura uma chave fundamental de leitura de sua obra.

O crítico Edson Costa Duarte diz-nos: “O tempo é a prescrição de um estado momentâneo, fugaz e dilatado que nos remete a uma existência sempre incompleta e à deriva da própria realidade. Esse é um dos temas mais frequentes na obra de Lispector. (Duarte, 1996: 13) Existe a busca da própria coisa por detrás do pensamento, através do “instante-já”, através da escrita que cria, com palavras, o espaço de resguardo das entrelinhas, ou seja, que coloca em jogo a relação entre palavra e silêncio. No jogo posto em movimento na obra *Água Viva*, a palavra reflete o mistério do real a ser apreendido nesse secreto e íntimo movimento das nossas compreensões improvisadas.

Tenho que interromper para dizer que “X” é o que existe dentro de mim. “X” — eu me banho nesse isto. É impronunciável. Tudo que não sei está em “X”. A morte? A morte é “X”. Mas muita vida também pois vida é impronunciável. “X” que estremece em mim e tenho medo de seu diapasão: vibra como uma corda de violoncelo, corda tensa que quando tangida emite eletricidade pura, sem melodia. O instante impronunciável. Uma sensibilidade outra é que se percebe de “X” [...]. Há objetos que são esse mistério total do “X”, como o que vibra mudo. Os instantes são estilhaços de “X” espocando sem parar. (Lispector, 1973: 95-96)

Clarice Lispector lida com o “instante-já” marcando o encontro com o impronunciável. Ela não quer nos dizer que vamos revelar o impronunciável, mas que podemos apresentá-lo, expondo a sua ausência. O que Prado Jr. nomeia de “estética do fracasso”: “[...] busca dar forma ao incomensurável (pô-lo em palavras): ela deve fazê-lo de tal sorte que o ‘sem-forma’ (a ‘não palavra’) possa vir a se inscrever no limite do ‘não escrito’. Ela procede, portanto, fatalmente, de uma estética do fracasso, da falência ou desfalecimento da forma”. (Prado Jr., 1989: 24-25)

A autora inscreve uma ausência e faz dessa ausência a própria possibilidade do improviso, porque é nela que repousa a escrita. A escrita responde à ausência de algo que se possa deixar capturar pela palavra. Por ser uma busca inalcançável é que ela continua a ser tarefa humana. Em *Água Viva*, Clarice Lispector nos diz: “O que te falo nunca é o que te falo, e sim outra coisa. Capta essa coisa que me escapa e no entanto vivo dela e estou à tona de brilhante escuridão”. (Lispector, 1973: 14) A escrita é atraída por essa impossibilidade de dizer o “instante-já”, por essa dimensão temporal na qual o ser se dá, oferecendo-se à presença, e retraindo-se em sua inteireza. O “it” ou “X” são impronunciáveis, mas é ele que nos instiga a falar, pois é ele que abre a presença do mundo. Mesmo um bebê, em sua condição pré-verbal, narra a história de percepção e de encontro com o que nos move a falar. O que nos move a falar é

o encontro com o outro, com o mundo, que nos estimula, provoca, conclama. Por isso, os bebês não precisam apenas de alguém que conte a eles histórias, apesar disso ser também fundamental. Eles precisam aprender, pouco a pouco, a contar a sua própria história. No começo da vida, o bebê, ao contar à mãe a sua história, conta à mãe a história da própria mãe. Conta a ela a história de uma relação que, ao acontecer, ilumina e presentifica experiências passadas. O bebê experimenta uma conectividade sensorial que permite que, ao falar de si, esteja já a falar da relação que estabelece com o que é próximo. Como ele ainda não acedeu ao reino das palavras, ele o faz com o corpo, com as mãos, tal como um maestro de sua musicalidade interna, de suas percepções. O bebê, então, conta-nos, ao trazer nas mãos os seus movimentos anímicos, algo que temos dificuldade de acessar através dos discursos, mas que se encontra latente na relação que estabelecemos com o mundo próximo, ao nosso redor, e com as pessoas de nossa intimidade. Essa linguagem pré-verbal, que é a do bebê, não desaparece de nossas vidas. Ela nos constitui, é um modo de presença e de captação da realidade, mas tendemos a esquecer que a linguagem pré-verbal coexiste junto à linguagem verbal. Tendemos a esquecer que uma só existe na interrelação com a outra, e, por isso, há a importância de cuidarmos do começo da linguagem verbal, para que não interrompamos esse circuito das nossas emoções que expressamos pré-verbalmente, e, posteriormente, verbalmente. (cf. Golse, 2020)

Água Viva é uma experiência com a linguagem que busca uma vivência pré-linguística, como a de um bebê que vai descobrindo a pulsação rítmica de suas emoções através da vivência do seu corpo. O bebê, que ainda não sabe dizer verbalmente as suas experiências emocionais, testemunha o mundo exterior através da vibração interna de seu corpo. E vai improvisando até acertar o alvo e se expressar, fazer-se compreender. Antes de ser inserido na “densa selva de palavras”, o bebê embala em seu improviso. “Ouve apenas superficialmente o que digo e da falta de sentido nascerá um sentido como de mim nasce inexplicavelmente vida alta e leve. A densa selva de palavras envolve espessamente o que vivo, e transforma tudo o que sou em alguma coisa minha que fica fora de mim”. (Lispector, 1973: 29)

Clarice Lispector quer fazer uma experiência de improviso com a linguagem, com a astúcia dos que já conhecem bem a linguagem verbal, e por ela já se encontram profundamente atravessados. Assim, a tarefa do escritor é, para Clarice Lispector, retornar para detrás do pensamento, para esse “irrepresentável” e liberar com isso um espaço de reinscrição do pensamento e da linguagem. Essa reinscrição do pensamento e da linguagem desemboca na constatação do vazio que preside a forma. É isso que o “it” que encontramos em *Água Viva* expressa, uma forma de dizer aquilo que as palavras não dizem de forma definitiva.

Água Viva foi publicado pela Editora Artenova, em versão final, em agosto de 1973, quatro anos antes da morte da autora, que acontece em dezembro de 1977. Existem outras duas versões anteriores à *Água Viva*. A primeira versão é intitulada “Atrás do Pensamento: Monólogo com a vida”, a segunda, “Objeto Gritante”. Em 23 de junho de 1972, Clarice Lispector envia uma carta a Alexandre Severino, crítico literário e professor, amigo de Clarice Lispector, comunicando a interrupção de seu projeto de publicação de “Atrás do pensamento”. Ela diz: “Quanto ao livro — interrompi-o — porque achei que não estava atingindo o que eu queria atingir. Não posso publica-lo como está. Ou não o publico ou resolvo trabalhar nele. Talvez daqui a uns meses eu trabalhe no Objeto Gritante”. (Severino, 1989: 115). O livro, em versão definitiva, sairia dali a um ano, com inúmeras alterações. De 150 páginas do projeto inicial seria reduzido para 100 páginas, e passaria a chamar *Água Viva*. Para o professor Alexandrino Severino, tanto *Água Viva* como a primeira versão de Objeto Gritante representam, resguardadas as devidas diferenças no processo de execução, tentativas de chegar a um ponto inefável, um “it”, um “isto”, um impessoal, que esteja para além do raciocínio e para além da imaginação, ou ainda, por trás do pensamento. A palavra seria a ponte entre o caos inicial e o mundo acomodado da linguagem que habitamos. Para o professor Alexandrino Severino, *Água Viva* seria um processo fragmentado de indagação sobre o mundo e a natureza do ser, que conduzem à descoberta do “it”, da coisa mesma que nos rodeia e instiga a cada esforço de dizer o real.

No destaque pela busca do “it”, o impessoal, o impronunciável, existe uma espécie de formação do ser escritora, um exercício incessante, uma ascese, que se configura na separação entre um “pequeno eu”, um foco narrativo autobiográfico, e um outro “eu” que se abandona na escuta da realidade do mundo, perdendo a sua configuração pequena. O que importa para Clarice não é uma catarse de suas emoções pessoais, mas uma catarse mais ampla em que ela já não se reconheça apenas em seus aspectos particulares, mas possa alcançar aquilo que nela é também origem do mundo. É a vida incensurável, assim como a grandeza da morte, que está na base do esforço literário de *Água Viva*. Importa o que se assemelha ao sonho, como irrupção de um movimento sem interrupção, cuja fluidez constitui o viver em sentido forte. Por isso, é diferente de uma tentativa de definir o pensamento. A definição é transmitida, legada no ensinar, e com ela passamos a repetir as palavras, como se elas pudessem nos prender ao destino dos falantes. A intenção de Clarice é pulsar em uníssono com a palpitação do tempo presente, de maneira a criar o que vê surgir em seu pensamento. Criar com a palavra, como quem pinta um quadro, como quem compõe música. “Mas agora estou tomada pelo gosto pelas palavras, e quase me liberto do domínio das tintas: sinto uma voluptuosidade em ir criando o que te dizer. Vivo a cerimônia da

iniciação da palavra e meus gestos são hieráticos e triangulares”. (Lispector, 1973: 21)

De acordo com o professor Alexandrino Severino, foi na tentativa de eliminar o máximo possível das pessoalidades, uma vez que ela quer alcançar com a escrita o “it”, o impessoal, que a primeira versão foi completamente modificada e substituída pela versão definitiva, *Água Viva*. “Estou enxugando o livro” (Severino, 1989: 116), disse Clarice Lispector à Alexandrino Severino. Seriam necessários dois anos, então, para que esses aspectos pessoais fossem percebidos e, aos poucos, eliminados do texto. O que temos aqui é um processo de criação a partir do improvisado. No improvisado revisitado, Clarice quer deixar emergir a escritora. Contudo, é fundamental para ela que o improvisado seja método para deixar emergir a fluidez na palavra. Por isso, improvisar não é simplesmente registrar o que vem à cabeça. Para improvisar é necessário estar lançada no exercício da escrita e trabalhar como um escultor sobre a palavra. Existe um exercício minucioso de descrever o próprio processo de escrita, que seria o processo de captação do “figurativo do inominável” (Librandi, 2020: 155).

A fragmentação de *Água Viva* é composta de ensaios, de improvisos que foram recolhidos e costurados à guisa de uma bela colcha de retalhos, que conta uma história sobre a própria feitura das histórias. Clarice Lispector diz: “Esse livrinho tinha 280 páginas; eu fui cortando — cortando e torturando — durante três anos. Eu não sabia o que fazer mais. Eu estava desesperada. Tinha outro nome. Era tudo diferente [...]” (Gotlib, 1995: 410). Enxugar o livro não é apenas retirar dele os excessos de repetições, de modo a facilitar a leitura. Enxugá-lo é a própria ascese da escritora em relação ao texto e a si mesma.

O processo de eliminação desses excessos de si e do texto foi drástico, das 151 páginas originais somente as primeiras cinquenta e as últimas três tem algo em comum. Cem dessas páginas foram eliminadas. Elas eram parte de crônicas publicadas no *Jornal do Brasil*, e a intenção inicial da autora era tecer uma espécie de colcha de retalhos, reunindo fragmentos inéditos e trechos de crônicas já publicadas. A autora desmancha essa colcha de retalhos e elimina as referências autobiográficas, como, por exemplo, uma menção ao incêndio que causou lhe sérias queimaduras (cf. Severino, 1989).

A versão final de *Água Viva* parece conseguir enxugar os excessos de pessoalidades. E isso não significa dizer que o que Clarice Lispector escreve e escolhe publicar nesta obra sejam impessoais, no sentido de um não pertencimento e reconhecimento da escritora com o que escreve, como se impessoalidade fosse um não tomar parte. A ideia é outra. É uma pertença aperfeiçoada, uma escuta mais afinada com o próprio silêncio da escrita e da existência. Uma escuta de olhos fechados, para ouvir melhor o que escreve. Podemos também

dizer que é uma busca pela “origem germinadora das coisas”, expressão de Alexandrino Severino. Apesar da autora dizer que sua obra é um improviso: “improviso como no jazz, improvisam a música, jazz em fúria” (Lispector, 1973: 24), existe uma revisão exaustiva, um cuidado enorme na tessitura de *Água Viva*, na combinação entre as partes, que nos permitem perceber a importância do processo de escrita como um todo, não somente o seu acabamento, sem rasuras, como se o livro fosse um todo fechado, sem vestígios das partes dramáticas que o compõem. Como menciona Giorgio Agambem, no texto *Do livro à tela. O antes e o depois do livro*, os fragmentos que antecedem à obra pertencem ao processo de criação sem o qual a obra acabada simplesmente seria impossível. Nas palavras de Agambem:

A cesura que põe fim à redação da obra não lhe confere um estatuto privilegiado de completude: significa somente que se diz estar terminada a obra quando, mediante a interrupção ou o abandono, se constitui como que um fragmento de um processo criativo potencialmente infinito, em relação ao qual a obra, chamada de acabada, distingue-se da inacabada apenas acidentalmente. (Agambem, 2018: p. 117)

Essa compreensão nos permite dizer que as duas obras que antecedem *Água Viva*, *Atrás do Pensamento: um monólogo com a vida* e *Objeto Gritante* são ensaios para o que será construído em *Água Viva*. A autora está experimentando o seu lugar de escritora, para poder criar esse lugar narrativo anti-convenicional, que ao subverter as estruturas que preponderam na literatura convencional, encontra os fundamentos dessa mesma literatura. Ao recriar o seu processo de escrita, Clarice Lispector explicita questões sobre o nosso modo de existir humano. É como se, ao retirar o excesso de pessoalidade de sua linguagem, nessa ascense contínua, a sua obra refletisse o mais essencial: o autoconhecimento que provém do “não saber”, do desconhecido. As questões são fundamentais não pelo excesso de metafísica que as caracteriza, mas são essenciais pelo seu grau de humanidade. *Água Viva* é uma peça fragmentada, mas toda inteira, que é tecida por essas revelações repentinas acerca do mundo humano:

Mas se você já conheceu o estado de graça reconhecera o que vou dizer. Não me refiro à inspiração, que é uma graça especial que tantas vezes acontece aos que lidam com a arte. O estado de graça de que falo não é usado para nada. É como se viesse apenas para que soubesse que realmente se existe e existe o mundo. Nesse estado, além da tranquila felicidade que se irradia de pessoas e coisas, há uma lucidez que só chamo de leve porque na graça tudo é tão leve. É uma lucidez de quem não precisa adivinhar: sem esforço, sabe. Apenas isto: sabe. Não me pergunte o quê, porque só posso responder do mesmo modo: sabe-se. (Lispector, 1973:105)

A primeira versão da obra que se transformaria em *Água Viva* talvez fosse uma transição para a obra que Clarice Lispector nos entrega, essa ascese através da qual a escritora vê a si própria como aquela que escreve, como aquela que pinta, como aquela que nasceu para ser exatamente o que é. Um auto-retrato em que não vemos o rosto particular da autora, mas a alma e os desígnios abertos da aventura de escrever, de captar a realidade para além dos limites da forma. A epígrafe do livro, de Michel Seuphor, que o professor Alexandrino Severino nos relata ter sido anteposto nas diferentes versões, fala-nos desse processo:

Tinha que existir uma pintura totalmente livre da dependência da figura — o objeto — que, como a música, não ilustra coisa alguma, não conta uma história e não lança um mito. tal pintura contenta-se em evocar os reinos incomunicáveis do espírito, onde o sonho se torna pensamento, onde o traço se torna existência. (Lispector, 1973: 1)

Portanto, as duas versões de *Água Viva*, podemos dizer, configuram uma unidade processual, uma trajetória da autora que está a se descobrir através da escrita. Na primeira versão, Clarice Lispector reclama do grau de pessoalidade que enxerga no seu texto. Aos poucos, e ao longo do processo de escrita, do trabalho árduo que empreende para dar luz à uma obra de caráter experimental, a artista/autora reconhece uma nova tonalidade em sua narrativa. Essa nova tonalidade é o coroamento de *Água Viva*. A autora retrata o seu acontecimento de vida, o seu retrato essencial enquanto escritora. Estamos diante de um texto que narra o próprio vir a ser da escritora.

Entrar em contato com *Água Viva*, portanto, é aceitar a passagem de um modo de ser a outro, no fazer da escrita, deixando que a moldura do pensamento se desfaça, e a voz da autora seja a voz da própria obra. Obra que nos convida a habitar a escrita como escuta, a nos abirmos a algo mais dinâmico do que a mera subjetividade individual (o excesso de pessoalidade) e experienciarmos plenamente, enquanto leitores, uma conexão profunda com o centro de receptividade ininterrupto do real que é a linguagem.

Paula Renata de Campos Alves Carné é Professora de Filosofia no Instituto Federal da Paraíba (IFPB). Doutora em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Referências Bibliográficas

- AGAMBEM, Giorgio. *O fogo e o relato: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros*. São Paulo: Boitempo, 2018.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. *A vertical das emoções: as crônicas de Clarice Lispector*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- DUARTE, Edson Costa. *Clarice Lispector: máscara nua* (dissertação de mestrado em Teoria da Literatura). Campinas: Unicamp, 1996, p. 13.
- GOLSE, Bernard. *Bebês, maestros, uma dança das mãos*. São Paulo: Instituto Language, 2020.
- GOTLIB, Nádía Battella. *Clarice: uma vida que se conta*. São Paulo: Ed. Ática, 1995.
- HOMEM, Maria Lucia. *No limiar do silêncio e da letra: traços de autoria em Clarice Lispector*. São Paulo: EdUSP/Boitempo, 2012.
- LIBRANDI, Marília. *Escrever de ouvido: Clarice Lispector e os romances da escuta*. Belo Horizonte: Relicário, 2020.
- LISPECTOR, Clarice. *Água Viva*. Rio de Janeiro: Artenova, 1973.
- LISPECTOR. *Todas as Crônicas*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2018.
- PESANHA, José Américo Motta. Clarice Lispector: O Itinerário da paixão. In: *Remate de Males*. Campinas. n.9, 1989, p. 181-198.
- PRADO Jr., Bento. *Alguns ensaios: filosofia, literatura e psicanálise*. São Paulo: Max Limonad, 1985.
- SEVERINO, Alexandre E. As duas versões de *Água Viva*. In: *Remate de Males*, n. 9. Campinas, 1989, p. 115-118.

Traduzir: Linguagem e Filosofia

Joaquim Cerqueira Gonçalves

Introdução

Inicia-se esta introdução com um esclarecimento prévio, relativo a uma questão que não será alvo directo da presente reflexão, mas que a esta subjaz, formulada, aqui, ao modo escolástico de “quaestiones”: *se* a filosofia se exprime em uma linguagem específica ou *se* e apenas em *linguagem natural*. Tal debate assume particular tensão nas exigências do texto filosófico, na alternativa *lingua natural/lingua científica*. É, entretanto, significativo que a argumentação a favor da segunda se processa em *lingua natural*, como que a indicar ou que esta é sempre o ponto de partida irrecusável ou que filosofia e ciência não se identificam, tendo, por isso, cada uma delas a sua língua, principiando e acabando, todavia, sempre, pela *lingua natural*.

Esta introdução, contudo, reporta-se à contingência de uma situação assaz vivenciada, em tempos, no uso de práticas escolares, sem haver consciência de razões que as legitimassem, como se se tratasse de exercícios tão naturais que não solicitavam particular detenimento reflexivo: os textos traduzem-se para poderem ser lidos e entendidos por quem ignora a língua em que foram produzidos.

Esta formulação simplista de uma razão exterior, a ignorância, é, porém, minúsculo fragmento de muitas questões com as quais nos defrontaremos, de que salientamos, desde já, uma delas: sendo incontáveis as línguas naturais, porque é que se prefere traduzir esta e não outra e, mais ainda, porque é que

a literatura filosófica é pródiga em traduções? Por maior que seja o inventário de explicações para se entender o fenómeno da tradução, qualquer uma destas não escamoteia muitas outras, todas elas remetendo para uma reflexão mais aprofundada, que não dispensa, no entanto, a intervenção do escrutínio filosófico.

Sucedem que, no caso da cultura portuguesa, a questão se afigura ainda mais complexa, embora seja de pressentir, desde já, que esteja enleada no labirinto de falsas questões. Nas escolas portuguesas, designadamente nas Faculdades de Letras, onde a filosofia foi conquistando espaço de quadrícula disciplinar, deslizou frequentemente a convicção de que a cultura e a língua portuguesas não são afeiçoadas, por incapacidade, à filosofia, pelo que o estudo desta teria inevitavelmente de recorrer a textos de outras línguas que, a não serem conhecidas, teriam de se munir de traduções, elaboradas por quem conhecesse as línguas originais delas, solução que resolveria uma dificuldade, a superação da ignorância, mas suscitaria logo uma outra, relativa à aptidão de um tradutor preferencialmente ginasticado em filosofia ou apenas, senão melhor, bom conhecedor de tal língua. Dentro da academia, essa suposta desadequação da língua portuguesa à filosofia viveu-se, durante largo tempo, com tranquilidade e boa consciência, até porque, em termos práticos, a azáfama de procura de textos traduzidos ia abafando outras possíveis preocupações. Do exterior da Universidade, porém, vinha a crítica mordaz do chamado “grupo da filosofia portuguesa”, no qual militavam, aliás, na sua maioria, ex-alunos das Faculdades de Letras⁽¹⁾, o qual não aceitava a complexada atitude dos negacionistas de “uma filosofia portuguesa”, apresentando-lhes textos da literatura portuguesa de claro recorte filosófico, mas nos quais os negacionistas não encontravam uma “única palavra de filosofia”, muito menos quando comparavam esses textos propostos com as obras filosóficas estrangeiras, lidas no original ou vertidas em português. Esse conflito foi sanado, pelo menos esbatido, há dezenas de anos, embora o complexo de inferioridade luso, sobre a cultura filosófica portuguesa, ainda hoje subsista, continuando, por consequência, a promover, por esse motivo, a versão de textos, ditos filosóficos, para a língua portuguesa⁽²⁾. Esta situação ia, entretanto, justificando uma reflexão sobre a tradução de textos filosóficos. Acontece, porém, que os estudos sistemáticos sobre a tradução são relativamente recentes, nas escolas superiores portu-
guese-

(1) É significativa referência deste movimento a obra de Álvaro Ribeiro, também ele diplomado pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, autor do manifesto intitulado *O Problema da filosofia portuguesa*, depois publicado em diversas edições (1.ª Ed. Inquérito, Lisboa, 1941), bem como tradutor de vários textos de filosofia.

(2) A publicação de *História do Pensamento Filosófico Português*, em 7 volumes (Ed. Caminho, Lisboa, 1999-2001), é um sinal, pelo menos um esforço, da superação desse conflito.

sas, além de a filosofia não ter merecido ainda, aí, especial atenção, se é que a deveria ter, observação a clarificar mais adiante⁽³⁾.

As mencionadas práticas eram correntes sobretudo em textos de dissertações de Licenciatura – obrigatórias nas Faculdades de Letras desde 1957, até 1975, data em que foram abolidas -, de Mestrado e de Doutoramento. Por não haver suficiente e adequada orientação sobre o modo de incorporar – citar -, nessas dissertações, textos estrangeiros, mormente quando versavam estudos sobre filósofos⁽⁴⁾, os critérios, em uso, aliás muito díspares, eram estabelecidos pelos orientadores: ora se fazia referência ao texto, apenas mediante uma interpretação do sentido dele, prescindindo da citação *ipsis verbis*, ora se usava um texto, por exemplo em grego ou em latim, mas através de uma tradução em língua moderna, com relevo para o francês, o espanhol e o alemão; ora cada um apresentava o texto na língua estrangeira respectiva, mas, em paralelo, a tradução, por conta própria, ou mesmo já em outra tradução, em língua estrangeira, além de muitos outros expedientes. Tratava-se, fundamentalmente, de resolver, ou iludir, pragmaticamente, a ignorância da língua, sem preocupa-

(3) A contingência de uma situação refere-se ao Curso de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Para enquadrar os estudos sobre a tradução, designadamente a tradução de literatura, em que se insere, nesta reflexão, a tradução filosófica, recorremos aos bons ofícios de Teresa Seruya – os quais agradecemos – que, na sua docência e investigação, na Faculdade de Letras de Lisboa e na Universidade Católica Portuguesa (Lisboa), tem dedicado especial atenção ao fenómeno da tradução, como algumas publicações atestam (destacam-se os seguintes títulos: *Misérias e Esplendores da Tradução no Portugal do Estado Novo*, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2018;; *Estudos de Tradução em Portugal*, participação de Teresa Seruya na organização de Colóquios entre 1999 e 2018; *Era uma Vez a Tradução...* | *Once Upon a Time There Was Translation. Ensaios sobre a história da tradução em homenagem a Teresa Seruya* de Alexandra Lopes, Isabel Capelo Gil e Maria Lin Moniz, Universidade Católica Editora, Lisboa, 2021.

Porque, neste momento, a nossa atenção incide sobre a Faculdade de Letras de Lisboa, regista-se a seguinte observação de Teresa Seruya: “(...) é justo assinalar a data de 1990 como o ano em que começou a funcionar, na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa (FLUL), o Curso de Especialização em Tradução (CET), de nível pós-graduado, primeira iniciativa da escola nesta área. Recorde-se que só uma década depois (ano 2000) se iniciaria a primeira licenciatura em Tradução na FLU”.

(4) Para lá da questão em redor de autor/obra, sempre, mas sobretudo em textos filosóficos, o papel do autor, embora a filosofia seja geralmente entendida como esforço de universalização – a justificar e a exigir, para muitos, a língua científica – é orientado, como aqui se vai acentuar, para o maior sentido possível, supondo, por isso, um profundo envolvimento pessoal do autor-filósofo. Esta observação deve estender-se ao trabalho do tradutor, pese embora a chamada fidelidade que se deve ao outro, ou seja, ao texto matriz. É deveras significativo o título *Traduire les Philosophes*, o qual foi escolhido para as jornadas de estudo que tiveram lugar na Sorbona, em 1992, figurando também como título das Actas (“Traduire les Philosophes. Actes des Journées d’étude organisées en 1992 par le Centre d’Histoire des Systèmes de Pensée Moderne de l’Université de Paris I (U:F:R: Philosophie) sous la direction de Jacques MOUTAUX et Olivier BLOCH, *Ouvrage publié avec la collaboration de Ramire KAMRANE et Jean SALEM*”, Publications de la Sorbonne, Paris, 2000, p.11).

ções de ordem filológica ou filosófica, embora fosse claro, em muitos casos, o apetite filosófico dos estudantes. O grau de exigência intensificava-se, porém, consoante o nível da dissertação, com menor condescendência quando se destinava a Doutoramento, a ponto de alguns orientadores estabelecerem a obrigação de conhecer a língua originária dos filósofos, em estudo. De qualquer modo, da questão filosófica da tradução não havia consciência, tal como não se advertia que eram as circunstâncias do conhecimento/desconhecimento das línguas que, indiretamente, condicionavam as preferências e as tendências do estudo da filosofia⁽⁵⁾. Muitas destas dificuldades poderiam ser esclarecidas, por exemplo, em disciplinas da Filosofia da Linguagem, inexistentes, na concreta situação aqui analisada, além de que a teorização da linguagem, fora do contexto das áreas disciplinares de filosofia, prescinde frequentemente de abordagens de teor filosófico. Porém, quer na compreensão da linguagem, quer na da filosofia não pode ser escamoteada a questão da tradução, tal como o estudo da linguagem tem de passar pela reflexão filosófica e, vice-versa, uma vez que o discurso filosófico se processa no exercício da linguagem.

Tradução e linguagem

A tradução não é, repita-se, exterior à natureza da linguagem, sendo mesmo pedida pela dinâmica desta, fazendo parte do movimento de diferenciação linguística. Cruzam-se, assim, tradução e ação hermenêutica, que reconduzem ao enraizamento ontológico da linguagem natural, do qual a metáfora é o seu fundamental motor.

São certamente múltiplas as dificuldades sentidas na aproximação de todos estes elementos, aqui orientados para o exercício de tradução, salientando-se, desde logo, uma delas, o aparente contraste entre o desenvolvimento inconsciente colectivo da diversificação/filiação das línguas e o trabalho cons-

(5) A alusão à contingência da situação, se, por um lado, chama a atenção para o vazio da tematização sistemática do estudo da tradução, releva, por outro, uma alteração deveras significativa, de que esta justa homenagem a IRENE BORGES DUARTE é expressão pessoal e institucional. Se o Curso de Filosofia da Faculdade de Letras de Lisboa se servia preferencialmente, no que a traduções de textos de filosofia dizia respeito, da língua francesa, alargou-se, em uma segunda fase, à língua alemã. O contributo de I. B. Duarte tem sido decisivo, não só para o estudo da obra de Martin Heidegger, designadamente para a tradução, para português, de textos deste pensador, mas também para a teorização filosófica da actividade de tradução. De realçar, a vários títulos, para o propósito da reflexão sobre a tradução de textos filosóficos, uma dissertação de Doutoramento, orientada por I.B. Duarte, na qual, além de abordar as grandes questões inerentes à actividade de tradução, apresenta, em Apêndice, um significativo elenco de textos filosóficos traduzidos para português (Maria Adelaide Neto de Mascarenhas Pacheco, *Linguagem, Tradução e Tradição. A recepção de Heidegger em português*, 2011).

ciente do tradutor investido na versão de textos filosóficos. Esta dificuldade, porém, não se distanciando do âmago das questões fundamentais da linguagem, deve ser, contudo, situada na relação entre culturas e linguagem, porque o tradutor, sobretudo aquele que vai publicitar o texto por ele vertido, contacta com a cultura do texto matriz (assim se designará, aqui, o texto que é ponto de partida), a fim de abrir horizontes de entendimento desse texto aos eventuais leitores. Neste contexto, logra sentido a distinção entre a tradução de literatura e a tradução instrumental, reprodutiva e informativa de um texto, apontando a segunda para a fidelidade literal, que remete para equivalente informação, sobre acções e objectos, entre duas culturas. A tradução de literatura, pelo contrário, está prevalentemente voltada para a sua própria dinâmica, desvendando o maior sentido que o texto matriz pode estimular, mediante a produção de um outro texto, em tradução. Neste caso, a referida fidelidade da tradução não incide no apego à letra, mas na vida do sentido⁽⁶⁾, rumo a um grau maior deste, processo que, *mutatis mutandis*, pode ser assemelhado a uma intrínseca alteração química, que dissente do ideal de fotocópia o mais perfeita possível⁽⁷⁾. Além disso, retomando o que foi há momentos referido, sobre a consideração da cultura para o bom entendimento da conexão entre os dois textos em estudo, o da matriz e o da versão, deve acrescentar-se que as culturas representam um pano de fundo racional envolvente, mas que, servindo-nos de uma terminologia hermenêutica, mais *explica* do que *compreende* o movimento de transformação, por onde passa a abertura de sentido. É por isso que o filósofo tradutor de textos de filosofia não se ajusta à cultura da língua de chegada, mas, antes, conhecendo-a, a desafia, rompendo o arco racional dos seus limites, perguntando pelos seus fundamentos, os quais não se esgotam em nenhuma das con-

- (6) Ao aludir à *vida do sentido*, há a intenção de retirar este, que é repetido muitas vezes nesta reflexão, de um enclausuramento mental, de contextura lógica, para o enraizar em movimento – *vida* – ontológico. *Sentido* indica orientação da realidade, de toda a realidade, não desenhada pelo pensamento humano, mas na qual este activamente colabora, todavia, por vezes, suspendendo-a, em vez de participar nas suas possibilidades que, no início e no fim, estão sempre em aberto, dentro da racionalidade das articulações compossibilidade, também estas entendidas ontologicamente. A *vida do sentido* aponta para uma *realidade maior*, também subjacente a um *sentido maior*, mas sempre em horizonte ontológico, na ausência do qual a própria lógica traduz já o definhamento e a senda da aniquilação.
- (7) A Bíblia alimentou, através dos séculos, a actividade exegética e hermenêutica, com tendências por vezes divergentes, ora zelando a fidelidade à fonte da palavra revelada, ora voltando-se para os destinatários dela. F. Schleiermacher universalizou a hermenêutica, desprendendo-a da sua incidência religiosa e pronunciando-se sobre os diferentes sentidos de tradução (*Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*): atende a uma dupla orientação que percorre o texto vertido, ora privilegiando o ponto de partida – *sola Scriptura*, locução do protestantismo –, ora tendo em consideração os destinatários, aliás incensuravelmente diversificados, para não dizer individualizados, também, neste caso, em contexto de inspiração especulativa tendencialmente protestante.

cretizações culturais. O tradutor do texto literário filosófico está mais próximo da atitude do poeta, que aliás o autor do texto matriz também o era, recebendo daí o direito de cidadania filosófica, ao captar sobretudo a fonte do texto e a articulação das suas possíveis ramificações. Esta complexidade tem de passar por uma questão já aqui anunciada, mas ainda não tematizada, isto é, a relação entre filosofia e linguagem, questão antiga, senão mesmo a questão, quer da linguagem, quer da filosofia.

Linguagem e filosofia

Impõe-se-nos, nesta reflexão, a convergência e permeabilidade dos elementos da tripeça – linguagem, tradução, filosofia -, em textos literários, sejam ou não considerados de índole filosófica. Não obstante a seta da atenção se dirija, aqui, para a tradução, pouco a pouco se vai evidenciando, ao menos presentindo, que a chave do entendimento passa pela natureza da linguagem, em cuja dinâmica se compreende a tradução, como elemento constitutivo daquela. É de presumir que a coalescência dos três elementos referidos gere algumas relutâncias de aceitação, mas estas atenuar-se-ão, se se acrescentar que o processo de diferenciação das línguas bem pode ser interpretado, tal como a leitura de um texto, em moldes de tradução. Todavia, o propósito de clarificação de todas essas articulações obriga também a realçar a conexão com a filosofia, embora esta não seja geralmente convocada na análise hermenêutica de textos literários, salvo se forem de matiz filosófico, especificidade que os estudiosos da filosofia, por seu turno, resistem a aproximá-la da literatura, tomada esta em sentido geral. Não basta reconhecer que, de facto, em Portugal, a área do saber que, proporcionalmente, mais se alimenta de textos traduzidos é a filosofia, embora não se deva esquecer o que já acima se sublinhou, isto é, que essa procura se deve, em parte, a um complexo de inferioridade que se infiltrou em alguns intelectuais da cultura portuguesa. Em todo o caso, há estatísticas, cujo grau elevado de enumeração, não sendo de per si argumento indiscutível, faz pensar, inclusive, no caso vertente, em presumível exercício salutar de uma língua que se enriquece a si própria, ao traduzir textos de línguas estrangeiras, sendo, por isso, sinal, não de penúria, mas de vitalidade.

A convivência entre filosofia e linguagem não tem sido pacífica, menos ainda quando por linguagem se entende a língua natural que é, insista-se, a língua da filosofia. No entanto, observe-se uma vez mais, nem as teorias sobre a linguagem assumem, frequentemente, considerações de âmbito filosófico, nem a filosofia, embora sentindo sempre a necessidade de reflectir sobre a linguagem, sobre esta se debruça, em atitude positiva. Dito em jeito de confirmação factual: não é raro verificar, dentro das escolas superiores, o desdém, pelo menos o silêncio, dos estudiosos da linguagem, relativamente à reflexão

filosófica, tal como é frequente ver os estudiosos de filosofia engalfinhados em lutas intestinas, por causa da adequada língua para a filosofia, geralmente exigindo para esta uma língua específica, a já mencionada *língua científica*. Sem se aceitar, de ânimo leve, a sentença, segundo a qual a tarefa da filosofia é a definição de si própria, deve reconhecer-se que a filosofia procura a sua identidade racional nas exigências da sua própria linguagem, o que, recorrentemente, se tem manifestado na tensão entre *língua natural* e *língua científica*, processo equivalente a uma entrópica metamorfose da racionalidade filosófica em racionalidade científica. A especulação grega, guindada pelos ocidentais, devido à indelével marca que ela neles imprimiu, é considerada o berço da filosofia, sendo, aí, a análise da linguagem mais do que um balbucimento. Seja em louvor da linguagem natural, seja em denúncia das ambiguidades que dela decorrem, Platão e Aristóteles sobre ela se debruçam, em todo o caso como se não houvesse outro caminho para pensar. Aproximando a tradução do binómio linguagem-filosofia, sublinhe-se, outra vez, que a tradução não é factor secundário, acidental e exterior quer à linguagem quer à filosofia, mas agora ponderando se os textos ditos filosóficos demandam específica metodologia, no exercício de tradução deles. Além do que já foi até ao momento explanado, repise-se, agora, a ausência de incompatibilidade entre linguagem natural e filosofia, atribuindo à actividade filosófica a constitutiva apetência para acolher o sentido, na sua mais plena manifestação, de um texto em linguagem natural⁽⁸⁾. É verdade que nem sempre a língua natural parece ser marcada por essa radical dinâmica, exigindo-se-lhe, antes, que seja cópia fiel de algo para transmitir a alguém, um instrumento útil, sem o qual a nossa quotidianidade se tornaria inviável. Observe-se, contudo, que mesmo esse texto, em linguagem natural, mas já mais ou menos codificado, representa um valor estabelecido e estabilizado, sempre, todavia, manifestação, nunca definitiva, do movimento axiológico de outros textos que a prepararam. O discurso que aponta para o melhor sentido possível, quer dizer, o de maior densidade racional, é o texto literário, que será apreendido, dentro dessa interpretação, sobretudo, pela leitura filosófica. A lógica desta conclusão, perante a qual se adivinham reticências, merece, por isso, algum esclarecimento: o texto literário – aliás todo o texto – é também dinamizado pela ficção, que tem representado, muitas vezes, na tradição, o inimigo a abater, precisamente pela filosofia, a qual, nesse cientificista zelo, se destrói a si própria. Valha dizer que, paradoxalmente, cumpre essa tarefa mediante exacerbações literárias. A alegada objetividade que se

(8) “Rien ne saurait ici distinguer la traduction philosophique sinon le degré de facilité – le texte philosophique semblant plus explicite que les oeuvres de littérature –, ou de difficulté – s’il est vrai que la rigueur d’une pensée puisse être un obstacle à sa traduction.” (Pierre Pénisson, *Le polyglottisme des philosophes*, em “Traduire les Philosophes”, p. 553).

procura não é nem a cópia fotográfica de dados empíricos, tomando os chamados objectos por garantia, nem o aprisionamento em construções mentais, das quais não está ausente a intervenção da imaginação. A objectividade, se se quiser manter este filosofema ou esta terminologia, vai-se conseguindo, nunca em processo fechado e definitivo, na consistência de irrecusabilidade do maior grau de sentido. A imaginação acompanha sempre a razão⁽⁹⁾, mas, enquanto o texto literário movimentado pela ficção vai apresentando mundos possíveis⁽¹⁰⁾, o texto literário filosófico tende a desvendar o melhor dos possíveis, que pode estar em um texto não catalogado nas bibliotecas filosóficas, mas será a exigência filosófica, que não está reservada aos chamados filósofos – de nome ou de carreira – que o vai descobrir e abrir a outras possibilidades ainda não ponderadas. Assim sendo, a interpretação do texto filosófico, no exercício da tradução, não exige específica hermenêutica, sendo-lhe adequada a hermenêutica geral do texto literário. Admitida, porém, esta competência, há que dilatar, quer na poética da criação do texto, quer na da tradução⁽¹¹⁾. As exigências de racionalidade, para captar a maior abrangência de sentido, excedem o apuramento da coerência interna do texto, embora esta seja fundamental.

- (9) Mais do que acompanhar, faz parte da mesma realidade, sendo pela atividade da imaginação que não se fica preso no empírico que, por sua vez, é já lido em termos de manifestação de algo que o excede.
- (10) Poder-se-á aplicar, aqui, um dos modos de interpretar o mito, um *como se*, na sua máxima expressão, servindo-se, na interpretação evemerista, de figurações sociais históricas importantes. O texto filosófico, todavia, mais do que apresentar um *como se* de racionalidade, ao lado de outros *como se* possíveis, reconhece que chega ao limite de não poder dizer mais, dir-se-á a uma situação-limite, não ao lado, mas acima de outras possibilidades, àquela a que cada filósofo chega, consciente de que não esgotou o percurso racional, antes aponta para a sua abertura. Neste contexto, a filosofia é uma experiência irreduzivelmente individual, mas que se universaliza, na medida em que não pode recusar quer o percurso da sua atividade, quer, sobretudo, o nível a que chegou, precisamente porque é um acto, que pode ser proposto a outrem, mas o exercício desse acto não pode ser substituído por ninguém. Concretamente, na actividade de tradução filosófica, o texto matriz representa uma proposta dirigida ao tradutor, podendo, de certo modo, interpretar o texto deste como o que o autor do texto matriz quis dizer, mas não disse, embora, à semelhança do que se diz sobre a pergunta, a qual leva consigo parte da resposta ou, melhor, a direcção do caminho em que pode ser encontrada.
- (11) O papel que aqui se atribui à filosofia parece ser o oposto do que ela tem sido, sobretudo na idade moderna, em que se lhe pede que estabeleça, não o ápice do sentido, mas, antes, os limites do conhecimento, transformando desse modo a filosofia numa epistemologia, dedicada a tarefas de vigilância, que não de desenvolvimento. Neste contexto, parece difícil aproximar o texto filosófico do texto literário. No entanto, quando se luta pelos limites, há sempre algo excedente, que se desclassifica por não ser racional, o mesmo é dizer, por ultrapassar o nível de razão que alguma especulação estipulou. Sem se pretender apoucar o arguto policiamento do trabalho dos epistemólogos e a sua influência na cultura, os textos literários, que os filósofos não considerariam filosóficos, esses continuam a ter maior audiência, mesmo, possivelmente, entre os chamados especialistas da filosofia.

Por outro lado, a ordem interna das razões de um texto quase nunca coincide com a ordem literal desse mesmo texto, cabendo sobretudo ao filósofo tradutor atender à ordem das razões, pois serão estas que lançam o texto para lá das análises semânticas, sintáticas e hermenêuticas, uma vez que o referente é o seu destino⁽¹²⁾. Além disso, esse percurso supõe o tempo – o do texto matriz, o do tradutor e o do texto vertido.

É, pois, neste contexto, que se deve colocar a debatida questão da fidelidade da tradução, que tem muito mais a ver com as virtualidades do início e da dilatação do texto do que apenas com os enunciados avulsos ou mesmo articulados, mas circunscritos ao seu próprio enredo linguístico. É por isso que, quando se afirma que a filosofia é uma actividade racional de fundamentação, esquece-se que ela é mais geração/desvendamento de possibilidades do que encontro de um porto seguro, ou seja, um seguro ponto de partida. Em todo caso, a possibilidade de continuar a dizer é também sinal tanto da fecundidade da fonte como da ausência de estrangulações do percurso. Por outro lado, o movimento de transição é orientado mais para essas novas possibilidades do que para o apuramento das virtualidades do texto do ponto de partida, pois também a vida deste tende a distender-se nos textos que gera, designadamente se vertidos em outras línguas, que não apenas a da sua própria fonte⁽¹³⁾.

(12) É esta a grande mensagem de Paul Ricoeur na sua obra *La Métaphore vive* (Ed. Du Seuil, Paris, 1975), repartida em 8 estudos, terminando o oitavo (VIII^e Étude), no número 5 deste, intitulado “Explicitation ontologique du postulat de la référence”. Vale a pena reproduzir o último parágrafo dessa obra, que é também uma síntese das análises, com múltiplas controvérsias, levadas a efeito em todo o percurso do texto, para franquear as portas da especulação filosófica: “Ce qui est ainsi donné à penser par la vérité «tensionnelle» de la poésie, c’est la dialectique la plus originaire et la plus dissimulée: celle qui règne entre l’expérience d’appartenance dans son ensemble et le pouvoir de distanciation qui ouvre l’espace de la pensée spéculative.” (p.399).

(13) A enfática prioridade atribuída aos destinatários, promovendo a noção de língua como comunicação, debilita a acção do tradutor e, indirectamente, também a do autor do texto matriz, ficando ambos subordinados ao que lhes é exterior, reduzido, por vezes, a um colectivo cultural indefinido. Na verdade, há razões para distinguir, no processo de tradução, um tríptico texto: o texto matriz, o texto, que o próprio tradutor é, e o texto desvinculado do autor e do tradutor, para se tornar o texto de todos os possíveis intérpretes. Este terceiro texto pode ser até o de maior riqueza filosófica, se alimentar uma infinidade de intérpretes, mas em encontro bilateral, um a um, pois somente essa relação vivifica os textos, não os tornando eternos, por desatenção, mas enriquecendo-os temporalmente. Cada leitor de um texto filosófico vertido terá de passar por experiência filosófica análoga à do autor e à do tradutor. É por isso que a filosofia trabalhada no contexto escolar de uma instituição de ensino, somente será filosófica, dentro de uma pedagogia dialógica, que o colectivo escolar não favorece: “(...) c’est la dimension sociale, au sens très positif, pédagogiquement sociale, de la traduction de même qu’un auteur écrit pour un public, et écrit différemment pour des publics différents. Il y a ensuite une troisième dimension, lorsque le traducteur prend pour public lui-même – une dimension originale de la traduction: traduire pour soi même; quand l’intentionnalité sociale de la traduction doit nous permettre

Aproveite-se o ensejo para acrescentar que o exercício de elaboração de uma dissertação, interpretando o sentido ínsito na língua original de um texto não equivale (para melhor ou pior) à redação de uma dissertação que parta desse texto vertido em outra língua, tal como serão inevitavelmente diferentes as traduções do mesmo texto levadas a efeito por autores diversos, além de ser possível gerar traduções diversas do mesmo texto pelo mesmo tradutor. Poder-se-á convocar para este momento e também em jeito de observação lateral, uma prática frequente, ao respeitar-se, por repetição, uma terminologia, extraída do próprio texto originário, mas não traduzida ou, no máximo, disfarçada em um artificioso neologismo. Embora os neologismos tenham ampla razão de ser, a repetição do termo estrangeiro, sem o traduzir ou sem o converter em um apropriado neologismo, ilude a natural dinâmica da língua, tanto a da língua estrangeira como a da sua versão em outra. A conservar-se, na tradução, o termo da língua matriz, que seja posposto à tradução, não isolado ou anteposto.

Lamenta-se, frequentemente, ter de recorrer a traduções, como se fosse um infortúnio do ser humano não ter nascido prendado com a capacidade de se exprimir em todas as línguas, entendidas e proferidas com a espontaneidade de língua materna. A própria Bíblia não é indiferente a esta questão, ao aludir à Torre de Babel e ao fenómeno do Pentecostes, uma penalização da primeira e um dom do segundo (*Gen.11,1-8; At. 2,1-12*)⁽¹⁴⁾. Esse lamento insere-se, certamente, na atitude de inconformidade do ser humano com a finitude, sobrepondo essa suposta imperfeição à sua ontológica dinâmica, que lança o ser finito no itinerário participativo do ser infinito, em que a linguagem natural é uma das suas mais prodigiosas manifestações, precisamente nessa filiação/diferenciação de todas as línguas. É por isso que a tradução, se pode ser sentida no registo da finitude/imperfeição, por ser parte de um todo e não a completude deste, ela é também e sobretudo expressão de infinitude⁽¹⁵⁾. No seguimento deste raciocínio, o recurso à tradução de textos filosóficos não deve ser interpretado na sequência da ignorância da língua em que se expressou um deter-

de réfléchir sur la nature même et la valeur de notre acte de traduire.” (M. Rousset, *Discussions*, em Françoise Dastur, *La pensée comme traduction: autor de Heidegger*, “Traduire les Philosophes”, p.481).

- (14) É o sentido de *dom* e de *bênção*, em aproximação filosófica de manifestação fenomenológica, com forte presença de Paul Ricoeur, que Domenico Jervolino desenvolve em “Pour une philosophie de la traduction, à l’école de Ricoeur” (*Revue de Métaphysique et de Morale* 50 (2006), pp.229-238).
- (15) Esclarece significativamente esta questão Emmanuel Lévinas, em *Totalidade e Infinito* (Trad. José Pinto Ribeiro, Ed. 70, Lisboa, 1988), com argumentação a que a linguagem e, concretamente, a tradução não podem ficar indiferentes, aí se mostrando que não se pode confundir o esforço de conquista racional – o contexto de *totalidade* é bélico –, com o o *infinito* – “infinition” –, que denota acolhimento e hospitalidade.

minado filósofo, mas, sim, numa atitude inspirada pela atividade filosófica, pelo que o trabalho de tradução representa um excelente exercício filosófico e, por isso mesmo, também um superior actividade linguística. Possivelmente, na obra de um filósofo, a autoria de traduções, se aí existirem, tenderá a ser secundarizada ou até omitida, por suposta carência de originalidade de filosofia própria, esquecendo-se que um filósofo é sempre um autor de traduções, isto é, de interpretações, dentro da sua própria língua, não deixando de o ser, quando assume a autoria da tradução de um texto, sobretudo se for de matiz filosófico⁽¹⁶⁾. Se se admite, sem relutância ou objecção, que traduzir é um acto hermenêutico, com a mesma espontaneidade deve ser afirmado que a hermenêutica de um texto é um exercício de tradução deste.

*Joaquim Cerqueira Gonçalves é membro da Ordem Franciscana.
Doutorado em Filosofia pela Universidade de Lisboa.
Professor Catedrático (aposentado) da Faculdade de Letras de Lisboa.*

(16) O bom escritor foi muitas vezes tradutor (lembre-se o currículo do Nobel, José Saramago), talvez por acaso ou por motivos assaz exteriores, designadamente económicos, mas os filósofos são-no, por inerência da sua actividade, geralmente entendida como diálogo, sendo-o este, em filosofia, no mais genuíno sentido.

Maria de Lourdes Pintasilgo e o mundo da linguagem

Fernanda Henriques

*Para a Irene – ou melhor, em nome do percurso
que a vida nos permitiu fazer juntas.*

Razões

Não foi fácil decidir-me por um tema para participar neste livro de homenagem. Queria encontrar algo que tivesse que ver com a homenageada e também comigo, melhor ainda, que tivesse a ver com o cruzamento dos nossos percursos de vida. A temática da linguagem cumpre essa função, embora a abordemos a partir de autores e autoras diferentes e também com interesses, em alguns aspetos, diferenciados. Cruzar o tema da linguagem com Maria de Lourdes Pintasilgo permitiu o pleno do objetivo porque, em diversos momentos, trabalhamos em conjunto a propósito dela. Saliento apenas os dois momentos mais relevantes desse trabalho conjunto: (1) em 2009, quando organizámos, de parceria com a Fundação Cuidar o Futuro, um ciclo de conferências subordinado ao tema *A Dimensão do Cuidar na re-significação do espaço público* e (2), em 2010, por ocasião da organização do número da revista *ex aequo*, da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres, dedicado à memória de Maria de Lourdes Pintasilgo e em que Irene Borges-Duarte publicou um estudo intitulado *A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo* (Borges-Duarte, 2010: 115-131).

Evocando a força da linguagem de Maria de Lourdes Pintasilgo

O número 12 da revista *ex aequo*, publicado em 2005, começa com uma introdução intitulada palavras espelhos de vida e é encimada por uma manta

de palavras respigadas do conjunto dos textos que constituem o miolo da revista e que,

representam uma sedimentação e uma memória. A sedimentação e a memória dos valores e dos princípios que Maria de Lourdes Piuntasilgo instaurou com a sua intervenção de mulher e de cidadã. Elas são, por isso, palavras fundadoras de um modo de habitar a vida e de protagonizar a história [...]. (Henriques, 2005: 7-8).

Esta citação remete para dois temas, para mim, essenciais sobre a linguagem.

- **Em primeiro lugar, a ideia de que a linguagem é duração, ou seja, que a linguagem perdura.**

Paul Ricoeur dizia que as palavras são acumuladores de sentido, pelo que podemos dizer que nada se perde da significação do labor humano porque as palavras vão retendo e transportando aquilo que vai decorrendo desse labor e a densidade semântica das palavras vai aumentando, às vezes, criando mesmo situações conflituais, e transportando essa densidade semântica através dos tempos. É esta característica da linguagem que permite compreender a afirmação de um outro filósofo, George Gusdorf, quando diz que as palavras não são meras notações objetivas, mas sim índices de valor (Cf. Gusdorf, 1990: 12). Nesse sentido, podemos dizer que as línguas são sistemas de valores. Que quando falamos, algo ultrapassa a nossa intenção subjetiva e pessoal.

- **Em segundo lugar, a ideia de que a linguagem é um poder**

Por tudo o que se disse antes, a linguagem, na sua materialidade, é uma das formas da memória coletiva: dos povos, enquanto línguas, da humanidade, no seu conjunto, como linguagem articulada. Continuando com Gusdorf, ele salientava que, quando falamos, fazemo-lo abrindo ou fechando a realidade. Falar, dizia, é resumir o estado do mundo em função da minha decisão (Cf. Gusdorf, 1990: 12). Portanto, posso falar apenas para recapitular o passado ou para abrir novos possíveis e criar novas memórias. Nesse sentido de abertura, as palavras podem ser fundadoras de modos novos de viver ou de habitar, projetando mundos. Revisitar os textos de Maria de Lourdes Pintasilgo ou das pessoas que sobre ela têm escrito permite-nos dizer que as suas palavras foram fundadoras de um modo de habitar o mundo pautado pelo apelo da novidade e pela força da mudança. As suas palavras projetavam um mundo a vir, não no sentido de uma desvalorização do presente, mas sim no sentido de abertura, na consciência de uma interação das temporalidades e no quadro da sua perspectiva sobre a utopia como 'horizonte de valores e ideais' (Pintasilgo, 1985: 47), à maneira, diria eu, da função reguladora que as Ideias desempenham no pensamento de Kant. Maria do Céu Cunha Rego descreve esta dimensão do pensa-

mento de Maria de Lourdes Pintasilgo, chamando-lhe um pensamento novo, dizendo:

Evocá-la é lembrar um pensamento sempre novo. Qualquer que fosse o tema proposto ou a função exercida era fresca a sua reflexão e radiante o seu sorriso. Mesmo que não gerasse consensos. Surpreendia sempre. (Rêgo, 2005:139).

Maria de Lourdes Pintasilgo e os usos da linguagem

No quadro deste pensamento novo, neste uso da linguagem instaurador de abertura, por Maria de Lourdes Pintasilgo, há uma estranheza incómoda: trata-se do facto de os seus textos usarem sempre – pelo menos, nos que eu conheço – o masculino como se fosse um universal neutro.

O uso generalizado do masculino como neutro no contexto da radicalidade das análises e das propostas de Maria de Lourdes Pintasilgo é, no mínimo, paradoxal. Além de que em alguns dos seus textos fica claro o papel determinante que atribuía à linguagem na compreensão do mundo e na sua transformação.

Corresponderia esta situação a uma posição a respeito do uso ou não de uma discursividade não discriminatória? Fica a pergunta.

E, no entanto, a sua chefia do governo dos 100 dias esteve envolvida em polémica exatamente no plano da linguagem e do uso do masculino como universal: discutiu-se, nos jornais e fora deles se Maria de Lourdes Pintasilgo era ‘Primeiro-Ministro’ ou ‘Primeira-Ministra’.

Na verdade, não havia histórico. Em Portugal, ela foi a primeira mulher (e única, até agora) a ocupar esse cargo e, na Europa, a segunda. Que fazer então? O dilema era evidente: de um lado estava o insólito de não se seguir a regra geral da concordância, cometendo um erro do ponto de vista gramatical; do outro, estava a questão de desvalorizar-se a expressão ‘Primeiro-Ministro’, fazendo-a feminina. E a verdade é que se oscilou e umas pessoas mantiveram Maria de Lourdes Pintasilgo, Primeiro-Ministro de Portugal e outras passaram a referir-se a Maria de Lourdes Pintasilgo como Primeira-Ministra. Houve quem fizesse as duas coisas, como é o caso de Augusto Abelaira que, na sua crónica ‘escrever na água’, em *O Jornal* de 27 de julho, de 1979, onde deixa claro o respeito por Maria de Lourdes Pintasilgo e onde denuncia a campanha negativa que estava a ser desenvolvida contra ela, referindo, como exemplo, que tinha lido num jornal que ela era uma marxista-neotomista, usa a expressão ‘Primeiro-Ministro’. Contudo, no mesmo jornal e na mesma coluna, mas a 3 de agosto, usa ‘Primeira-Ministra’. É *O Jornal* de 27 de julho, de 1979 que se ocupa em colocar o problema se se deveria usar primeiro ou primeira na designação do cargo que Maria de Lourdes Pintasilgo ocupava. No decorrer do artigo,

pequeno, aliás, surgem algumas afirmações interessantes, nomeadamente que *O Jornal* contactou um professor da Faculdade de Letras que não identifica e que terá afirmado que “não repugna nem é atropelo à índole da língua dizer primeira-ministra, embora, por analogia, talvez seja mais correcto dizer primeiro-ministro”. O texto reconhece que não elucidou suficientemente a questão e que quem o lê não possui, por isso, elementos suficientes para sustentar uma decisão. E termina dizendo que o problema é pouco importante e que Maria de Lourdes Pintasilgo, que já foi ministro é agora a primeira Primeiro-Ministro⁽¹⁾.

Maria de Lourdes Pintasilgo e a linguagem das mulheres

Em 1979, Maria de Lourdes Pintasilgo proferiu, no Instituto Católico de Paris, um conjunto de conferências subordinado ao tema: *Les nouveaux féminismes: question pour les chrétiens?*, que foi publicado em português, nos anos 80 (Pintasilgo, 1981). A conferência de 22 de fevereiro, com o título, *La parole des femmes: que disent-elles?*, vai ser o ponto de partida das considerações que vão ser desenvolvidas a seguir.

Tomar a palavra: base de emancipação

Do meu diálogo com este texto/conferência de Maria de Lourdes Pintasilgo, diria que há um princípio hermenêutico de leitura determinante e, de certo modo, enquadrador de toda a reflexão desenvolvida: o reconhecimento da importância fundamental de tomar a palavra. Vistos desta perspectiva, os movimentos feministas representam esse gesto inaugural de tomar a palavra pelas mulheres. E as mulheres tomam a palavra, comenta Maria de Lourdes Pintasilgo, em três registos diferentes: revolucionário, de conscientização e reformista. Em cada um destes registos, tomar a palavra tem sempre um recorte de relevância, de afirmação de autonomia e de liberdade. A diferença está no pendor teleológico que cada um deles subsume.

O registo revolucionário de tomar a palavra articula-o Maria de Lourdes Pintasilgo com o designado Maio de 68. A este nível, diz: “dizer a sua palavra, fazer dela uma arma de combate, tornou-se condição de qualquer acção humana contestatária”. (Pintasilgo, 1981: 38). Foi, acrescenta, no quadro da

(1) Para uma análise sistemática do modo como alguma imprensa portuguesa tratou Maria de Lourdes Pintasilgo, no contexto do seu governo dos 100 dias, ver: TAVARES, Ana. *Maria de Lourdes Pintasilgo, Primeira-Ministra do V Governo Constitucional. O Olhar da Imprensa*. Tese de Mestrado. Universidade de Évora e Maria de Lourdes Pintasilgo, Primeira-Ministra do V Governo Constitucional. Em busca das reacções na imprensa. *Ex aequo*, nº 21, 2010, pp. 77-106.

revolta que expressou o Maio de 68 que a expressão tomar a palavra se tornou palavra de ordem.

O registo de conscientização alimenta-se ele próprio do reconhecimento do valor que tomar a palavra representa na formação de si do ser humano e da sua emergência como sujeito da história. De alguma maneira, está em causa uma dinâmica de libertação, de criar condições para que cada qual construa as suas palavras para organizar o mundo e orientar-se nele.

O registo reformista é aquele que, paulatinamente, vai tentando produzir uma evolução gradual das instituições no sentido de abrir espaço para as mulheres caberem nelas e se apropriarem de um espaço que também seja seu. Maria de Lourdes Pintasilgo não o diz explicitamente, mas tal como interpreto este registo ou dimensão de tomar a palavra, considero-o como um solo sustentador dos outros registos ou dimensões porque é através dele que se podem ir construindo discursividades mais revolucionárias ou com implicações mais profundas. Este tomar a palavra para reformar, por exemplo, um acesso à educação sem barreiras ou discriminações, uma defesa do direito das mulheres a todas as profissões ou cargos, e, assim, transformar simbolicamente a relação das mulheres com o espaço público corresponde, na minha leitura, à construção de um lastro possibilitador de outros níveis de intervenção.

Maria de Lourdes Pintasilgo alerta para os perigos deste plano reformista, quer ao nível dos movimentos quer dos discursos, perigos que se ligam com a posição totalmente transversal aos seus textos de que a entrada das mulheres na vida pública tem de ser disruptiva, para ter sentido efetivo. Nesse contexto, chama a atenção para o possível mimetismo que uma entrada paulatina das mulheres nos espaços e na discursividade públicas pode comportar, pelo que a sua participação corre sempre o risco de poder situar-se em linha de continuidade com o estabelecido sem provocar nenhuma mudança real.

As mulheres têm uma discursividade diferente?

A segunda temática que quero destacar desta conferência corresponde à questão, sempre retomada e sempre controversa, de saber se as mulheres têm ou não um falar diferente. Esta temática é particularmente analisada pela filósofa Luce Irigaray que lhe dedicou, inclusivamente, uma série de trabalhos de campo. Para ela, o feminino e as mulheres não podem ter na linguagem, tal como está constituída, a mesma proeminência que o masculino – só o masculino é universal e a referência: o feminino é sempre marcado e derivado. Ou seja, numa lógica que apenas faz do masculino regra, o feminino só pode ser objeto e nunca sujeito de enunciação. Em termos de linguagem e de cultura, as mulheres são não-sujeitos e os termos em que são referenciadas ou são sexualizados ou desvalorizados. A posição de Irigaray é mesmo que as mulheres

mantêm uma relação com o que as rodeia, mas não o subjetivizam como delas. Nesse contexto, chama a atenção para o facto de que o que se designa por neutro, realmente, é masculino, sendo restritivo e empobrecedor para o próprio homem, não só por não ter uma alteridade discursiva que o interpele, mas também porque a sua visão de si é formada por uma lógica estritamente binária e excludente, por um pensamento disjuntivo ou alternativo que é, constitutivamente, redutor. A sua investigação empírica, que nos anos 70, se ocupou com a análise de pessoas dementes, vai alargar-se a rapazes e raparigas, mulheres e homens para analisar o seu respetivo comportamento linguístico. Os resultados são interpeladores, dado que a autora identifica uma conduta diferenciada entre os sexos em relação ao uso da linguagem, numa percentagem assinalável.

Numa publicação de 2001, *Le partage de la parole*, ela mostra que mulheres e homens configuram dois universos discursivos não apenas diferentes, mas, em sentido profundo, incomunicáveis. Homens e mulheres poderão trocar informações, mas uma comunicação efetiva não lhes é possível. Em termos sintéticos a sua investigação põe em evidência que uma enorme percentagem de raparigas e de mulheres usa a linguagem para entretecer relações e uma enorme percentagem de rapazes e de homens usa-a para objectivar o mundo.

Maria de Lourdes Pintasilgo não tem esta posição e, aliás, não lança mão de nenhuma posição teórica. Ela afirma, apenas, que o discurso das mulheres nunca poderá ser radicalmente diferente do dos homens, mas, ressalta que, sendo emitido de um lugar existencial diferente, o discurso das mulheres pode fazer emergir zonas não ditas da humanidade, citando-a:

Não, necessariamente, um discurso radicalmente diferente, mas um discurso a partir de um outro lugar vivencial, inscrevendo-se num outro registo, fazendo apelo a zonas submersas de humanidade ainda não dita... (Pintasilgo, 1981: 40).

Em termos globais, Maria de Lourdes Pintasilgo caracteriza o falar das mulheres como arrancando da experiência vivida, sendo, por isso, inédito e subversivo, e aponta possíveis novidades transportadas pelo falar feminino ao tomar a palavra de que vou apenas enunciar algumas:

1. A audácia de se dizer no singular, recusando o anonimato das generalizações. Esta implicação subjetiva e singular do discurso das mulheres tem um particular significado se tivermos em atenção o tempo da conferência, os anos 70. De notar, também, como esta ideia vai de encontro a uma parte daquilo que Irigaray defendeu.

2. A ressonância universal, para as mulheres, da palavra das mulheres. Ressonância que, para ela, advém do facto de as mulheres falarem a partir de si e da sua experiência vivida. Maria de Lourdes Pintasilgo, a este nível, dá um exemplo da sua experiência em relação ao conteúdo das Novas Cartas Portuguesas. Conta que tinha falado do livro a vários homens, antes da revolução, e

todos diziam que não se compreendia nada, que era uma história inacreditável. Depois da revolução, no intervalo de um Conselho de ministros, falou do livro com alguns colegas e a resposta foi a mesma: não se compreendia nada, o livro não se aguentava de pé...Ou seja, os revolucionários também não entendiam. Uns meses depois, no contexto de um processo de conscientização com mulheres rurais, escolheu para ler uma longa e difícil passagem do livro e a resposta foi: é formidável, é exatamente assim. No meu entender, esta perspectiva foi sempre problemática, mas hoje, com a fragmentação das teorias feministas não é, sequer, sustentável. De qualquer maneira, penso também que, pelo menos no interior de espaços culturais semelhantes, ela não deve ser negligenciada porque há pontos de convergência na experiências das meninas e das mulheres em relação a linhas de discriminação, pelo menos no plano simbólico, que podem tornar os discursos das mulheres mais inteligíveis para as mulheres do que para os homens.

3. Um discurso que se organiza em círculos e em espirais a partir de uma questão central e que se deixa desenvolver livremente sem uma meta previamente traçada, podendo configurar uma certa anarquia.

4. Um discurso que integra totalmente o imaginário no real⁽²⁾.

Ressignificando estereótipos sexistas

Finalmente, Maria de Lourdes Pintasilgo também apresenta, nessa conferência, uma análise muito interessante e, pelo menos, para mim, original, da maneira como, historicamente, foi interpretada a relação das mulheres com a linguagem. Ela identifica 3 dimensões dessa relação das mulheres com a linguagem que atravessam o tempo e as culturas: o mutismo, a tagarelice e a histeria, e propõe uma significação que põe em evidência que esse tríptico caracterizador representa a resistência e a rutura que as mulheres desenvolveram, ao longo dos tempos e em diferentes contextos, para sobreviver.

(2) É na conferência de 15 de março que Maria de Lourdes Pintasilgo aplica a sua perspectiva sobre o caráter inédito e subversivo do falar das mulheres através da análise das respostas da Samaritana a Jesus. Permito-me destacar alguns dos seus comentários. 1. A ideia de que a fala da Samaritana não representa uma obediência passiva à ordem de Jesus quando ele lhe pede de beber. A fala dela muda de registo, respondendo com uma exclamação interrogativa. Ela parece querer conversar. 2. A ideia de que as intervenções da Samaritana querem conduzir o discurso de Jesus ao plano concreto, que parecem querer ligar o mundo das coisas quotidianas com o dos fins últimos. 3. A ideia de estratégia que a Samaritana usa para fugir a dar uma resposta pessoal quando Jesus lhe manda procurar o marido. 4. A ideia de que se deixa convencer pela palavra de Jesus, mas fugindo de um registo moralista normativo, ao questioná-lo por aquilo que nele fugia ao estabelecido. 5. A ideia de que, convencida, assume ir contar a outras pessoas o que aconteceu com ela

1. O mutismo como resistência

Maria de Lourdes Pintasilgo interpreta o longo silêncio das mulheres em todos tempos e culturas não como uma mera passividade, mas como uma força de resistência, diz ela, como se estivessem a reter algo para um momento oportuno. Debaixo da marginalidade que o silêncio determinava, havia o peso das posturas corporais, das expressões dos olhares, do uso das mãos. Portanto, para Maria de Lourdes Pintasilgo, o mutismo é, apenas, palavra retida e que, por vezes, se expressa como desconfiança ou como ameaça.

2. A tagarelice como refúgio

Na verdade, falar da tagarelice das mulheres é, ainda hoje, um lugar comum. Quando se juntam, as mulheres falam de frivolidades, de ninharias, de tudo e de nada. Sim, diz Maria de Lourdes Pintasilgo, mas esta tagarelice foi o refúgio das mulheres, o modo como elas conseguiram conviver com o seu isolamento e com a sua exclusão da vida social. Tagarelar foi o que lhes restou no seio de sociedades que não as reconheciam como cidadãs efetivas, que não as incluíam na distribuição dos poderes e que não valorizavam o seu saber e os seus pontos de vista.

3. O grito histérico como revolta

Se o mutismo pode ser interpretado como resistência, como recusa, e a tagarelice como refúgio, o grito histérico representará a revolta das mulheres. Ele corresponde a uma explosão verbal de quem não sabe como se dizer, mas quer, apesar de tudo, tomar a palavra.

O que me parece mais importante nesta interpretação de Maria de Lourdes Pintasilgo é o facto de articular 3 estereótipos ligados ao feminino e às mulheres e transformá-los em modos de significar a sua opressão, mostrando-os como estratégias de sobrevivência e, portanto, pondo de manifesto como eles não têm nada a ver com uma suposta natureza feminina, mas são uma resposta à condição em que as sociedades confinaram as mulheres.

Fernanda Henriques é Professora Emérita de Filosofia da Universidade de Évora.

Referências bibliográficas

- BORGES-DUARTE, Irene. A fecundidade ontológica da noção de cuidado. De Heidegger a Maria de Lourdes Pintasilgo. *Ex aequo*. n.º 21, 2010, pp.115-131.
- GUSDORF, George. *La parole*. (1952). Paris: PUF, 1990.
- HENRIQUES, Fernanda. Palavras espelhos de Vida. *Ex aequo*. n.º 12, 2005, pp. 7-13.
- IRIGARAY, Luce. *Le partage de la parole*. Oxford: European Humanities Research Center, 2001.
- PINTASILGO, Maria de Lourdes. *Os novos Feminismos. Interrogação para os cristãos?*. Lisboa: Moraes, 1981.
- PINTASILGO, Maria de Lourdes. *As minhas respostas*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- RÊGO, Maria do Céu Cunha. Um pensamento novo. *Ex aequo*. n.º 12, 2005, pp.148.

O mapa de uma viagem no vazio

David Bowie abençoado por Atena ou por Hamera?

Helena Lebre

[Este é um tributo a Irene Borges-Duarte: pessoa que estimo e, por isso, é difícil encontrar a neutralidade e a isenção necessárias à prossecução do que me proponho realizar. Como tal, dirijo-me a dois aspectos constituintes do seu modo de ser e estar, uma inteligência notável e um sentido de humor, muitas vezes, desconcertante, na expectativa de que, a partir dessas características, possa apreciar este pequeno e despretensioso texto.

Há algum tempo, no meio de uma conversa coloquial, lançou-me o desafio (irónico?) de trabalhar o David Bowie de uma forma filosófica. Fá-lo-ei, ainda que superficialmente, alargando o contexto exclusivamente filosófico para um enquadramento cultural. Digamos que é um texto aproximadamente filosófico, cujo préstimo será o de dar a ver os enfoques passíveis de um tratamento mais aprofundado bem como de mostrar algumas das possibilidades de o realizar.

Esta é a minha resposta a esse desafio.

Esta a minha homenagem.]

A. Da Mudança

Iniciar algo deve ser feito exactamente pela explicitação desse começo, neste caso pelo título (e subtítulo) deste texto. Com efeito, o que empreendo é uma tentativa, com o desejo expectável de o conseguir, de fazer um mapa, não necessariamente linear, onde se encontre matéria exequível para teorizar os

aspectos filosóficos e culturais de uma viagem que se consubstancializa numa existência. Viagem no vazio, porque todas as vidas criam os caminhos possíveis, percursos onde as escolhas fazem uma cartografia que nos leva de *estação em estação*, *Station to station*, (Bowie, 1976). Este movimento projecta-nos para um futuro, que o é, pela incorporação das *mudanças*, *Changes* (Bowie, 1971: t.1). Na obra de Bowie, estas são o que sempre permanece: “Everything has changed / For in truth, it’s the beginning of nothing / And nothing has changed / For in truth, it’s the beginning of an end / And nothing has changed / And everything is changed” (Bowie, 2002: t.1)⁽¹⁾. Somos, por isso, seres no e do tempo. É a temporalidade que nos define, e, com ela nos vamos perfazendo enquanto existentes, cumprindo a mudança e calcorreando o tempo que se vai, igualmente realizando nesse percurso contínuo: “Time can change me/ But I can’t trace time” (Bowie, 1971: t.1). *Tempo e mudança* aparecem sistematicamente na obra de Bowie, colados ou reconvertendo-se um no outro: o tempo proporciona a transformação sistemática, uma vez que é assim que o sentimos, e a mudança permite que a memória do passado se projecte no porvir, através das configurações que dela fazemos no presente. Estes modos de existência são o que esculpe a(s) memória(s). No entanto, só no presente nos é possível viver, porque esse é o momento em que a experiência, seja ela qual for, acontece “(...) The moment you know, you know, you know (...) You never knew that / That I could do that / Just walking the dead / (...) A man lost in time / (...) Where are we now? (...)” (Bowie, 2013: t.1). Assim, a *transformação* continuada encontra-se objectivada na música, pelos estilos /géneros pelos quais viaja, ao longo da sua carreira: *pop*, *rock*, *glam rock*, *punk*, *post-punk*, *música electrónica*, *funk*, *música tecno-industrial*, *blues*, *soul*, *R&B*, *chanson française*, *jungle*, *jazz*. Nos poemas / letras desafia a permanência dos temas / noções (*solidão*, *angústia*, *isolamento*, *amor*, *exploração*, *desgosto*, *medo*, *confusão*, *visões de utopias e distopias*), desdobrando-os a partir dos pontos de vista, das diversas perspectivas que lhe servem de enfoque. Com efeito, ao aperceber-se dos sinais da transformação, de devir, das manifestações ou modos de ser e estar, reconhece que eles estão em permanência, eternamente em retorno. Não sei se aqui se tratará de um encontro entre o artista e eterno refluxo heraclítico, “Este Mundo (...) sempre foi e é (...) ou nós banharmo-nos e não nos banhamos no mesmo rio (...)” (Voilquin, 1964: 76/75), ou nietzschiano, uma vez que este último retoma esta categoria de Heráclito, “E em todos esses ciclos da vida humana, haverá uma hora em que, pela primeira vez, um homem, e então muitos, perceberão o poderoso pensa-

(1) Os poemas/letras das canções de David Bowie aparecerão sempre na Língua original. A sua tradução, pelo menos em alguns casos, desvirtuaria o espírito da Língua, utilizando a expressão cunhada por Flusser ou a diferença entre Língua e idioma se se quiser falar de Heidegger.

mento da eterna recorrência de todas as coisas: – e para a humanidade, essa é sempre a hora do Meio-dia” (Nietzsche, 1998: af. 341).

Uma outra fonte provável seria a da religiosidade filosófica do Budismo Tibetano: se olharmos para o nosso *eu* (*mim*), não descobrimos nada que não esteja em estado de transformação e o mesmo se passa com a realidade exterior a nós. Tudo isto é falsidade e engano. Por isso, a meta do budismo é a superação do sofrimento causado, quer pelo desejo quer pela ignorância, concentrando-se no ultrapassar a ilusão do *eu* (*si mesmo*) conquistando o *Nirvana*, o que levará ao fim das etapas sucessivas de morte e renascimento. Neste último estado – *Nirvana* – encontra-se o *terminus* da impermanência aparente da realidade, do fluxo contínuo rumo a um estado final de iluminação, onde tudo está em tudo. Acresce que o budismo tem uma grande tradição nas artes, sobretudo na elaboração de pinturas e esculturas e muitos dos rituais meditativos impõem *performances* musicais. Aliás, sabe-se que durante um certo período de tempo, Bowie estudou Budismo, tendo ponderado a hipótese de se tornar monge. Mesmo abandonando esta ideia, assinala-se que em muitas entrevistas refere, não só a filosofia budista como fonte de espiritualidade, mas também a questão política-territorial entre o Tibete e a China.⁽²⁾ Numa entrevista, Bowie diz-nos:

“Eu não tenho muita certeza de mim mesmo, quando acontece pensar acerca disso. Eu tento deixar o eu/mim sossegado (...) É muito mais real para mim pensar que isto (aponta para a sala) é tudo eu/mim, que não existe nada aqui.⁽³⁾ Eu prefiro este modo de existir.” (Bowie, 1973). Nas suas canções, aparecem igualmente, algumas alusões a esta filosofia, “Don’t believe in yourself, don’t deceive with believe (...) can’t take my eyes from the great salvation” (Bowie, 1971: t.6); Também num álbum editado postumamente, nas canções *Silly Boy Blue* e *Karma Man* (Bowie, 2022: t4 e t11) tal é visível e evidente. No entanto, não deixam de confessar-se incertezas, perplexidades e dúvidas, que sempre se têm e que provocam a areia movediça, *quicksand*, dos seus pensamentos. A dúvida aparece-lhe pela mão da filosofia nihilista, mais especificamente, no anúncio feito por Nietzsche da *morte de Deus*. Esta proclamação nietzschiana encaminha-nos para a pergunta sobre a determinação do eu: *O que sou eu? / Quem sou eu?*, “So, I turned myself to face me / But I never caught a glimpse” (Bowie, 1971: t.1), inferência que David Bowie tira, antecipando a *morte do homem*, e a resultante mudança de modelo capaz de justificar a condição humana tal qual era pensado até à data. Na canção acima referida, *Quicksand*, isto é patente: “Or herald loud the death of the man (...) I’m not a prophet or a

(2) Bowie deixou em testamento a vontade, após a cremação, das suas cinzas serem espalhadas em Bali, segundo o ritual Budista. Creio que o desejo foi cumprido pelos seus familiares.

(3) O que nos poderia remeter para o idealismo de Berkeley. No entanto, em nenhum documento que seja do meu conhecimento tal é referido.

Stone Age man / Just a mortal with the the potencial of a Superman / I'm living on / I'm tethered to the logic of Homo sapiens (...)" (Bowie, 1971: t. 6). Esta mudança de paradigma da condição humana é explicitamente posta, ainda, numa outra canção, *Oh! Pretty things*, do mesmo álbum, onde se evoca a necessidade de encontrar o caminho para o *Homem Superior* porque algo está a mudar, e uma nova geração, em tudo diferente da anterior, está a emergir: encontramos-nos perante a filosofia nietzschiana, acrescentando agora, a categoria essencial do *Superhomem* (*Übermensch*), como novo ideal do ser humano.

Parece-me haver aqui, uma possível abertura para dois aspectos relevantes, que não só justificam o que foi afirmado, mas igualmente permitem continuar o percurso desta *viagem no vazio*. Refiro-me ao enquadramento histórico, social e político da época em causa, cujas consequências residuais são sentidas quotidianamente pelo homem comum e, ao explorar esta dimensão, encontrar a via de acesso para o (falso?) problema, muitas vezes levantado particularmente pelos *média*, de uma crise de identidade em David Bowie, provocada pela criação dos vários personagens que habitam a sua obra, sobretudo na primeira metade da década de setenta.⁽⁴⁾

B. Das máscaras

O conceito que continua e continuará a ser operativo será o de *transformação, mudança e devir* que, em conjunto com a noção de *fragmentação* e consequente multiplicidade de perspectivas, sinal da pós-modernidade, é apoio eficaz para dar continuidade a esta análise: "(...) Pelo menos, até meio dos anos setenta, vivíamos orientados (...) numa sociedade, onde havia o conhecimento/a certeza das verdades e das mentiras, sem qualquer espaço para a duplicidade ou pluralismo sobre as nossas crenças. Isto começou a desaparecer rapidamente (...). O modo como (hoje) vivemos, permite-nos ver que há duas, três, quatro, cinco pontos de vista para cada questão." (Bowie / Paxman, 1999).

David Bowie experiencia a época do pós-guerra (nasce em 1947 num subúrbio de Londres com o nome de David Robert Jones) e o sentimento de desolação que a mesma acarretou; posteriormente, vivencia o clima de temor instituído pela chamada *guerra fria*, sobretudo em 77, quando se muda para Berlim. Tem uma clara consciência da instabilidade dos tempos, do vazio, da vertigem do nada, de como tudo tem de ser reinventado, quer se fale das ideologias Ocidentais quer do Comunismo Soviético. Todo este ambiente terá repercussões na

(4) Outra das razões da suposta crise de identidades deriva do facto de na sua família existir um historial de doenças mentais. O seu meio-irmão terá sido diagnosticado com esquizofrenia, internado num hospício, onde se veio a suicidar. Durante um certo tempo, David Bowie manifesta algum medo de contrair uma qualquer doença mental.

sua obra, acentuando ainda mais, a necessidade de mudança sistemática, meio para responder aos estímulos exteriores e às perplexidades que aqueles criam. Os três álbuns conhecidos como *A trilogia de Berlim*, respectivamente, (1977) *Low*, (1977) *Heroes* e (1979) *Lodge* são a prova musical e poética para o que foi afirmado: a influência da música electrónica alemã e o apoio da técnica para produzir arte (lembramos o desdobramento da *techné* no seu sentido originário: técnica/fabricar e arte/criar, i.e. *um fazer que dá a ver a essência*), o expressionismo alemão que resulta num minimalismo musical (repetição do mesmo conjunto de sons, com variações rítmicas, ou de compasso), a variação vocal (exploração de novos tons e timbres) e uma nova estrutura lírica (o elemento atômico são as frases – método oblíquo de Brian Eno – que, aparentemente desgarradas ou aleatórias provocam uma miríade de sensações e a conseqüente abertura para uma pluralidade de significações). Estamos perante uma mudança considerável no/do seu trabalho resultantes do método e do processo criativo, mas sobretudo, de algo que o acompanhará a vida toda: a impossibilidade de enveredar por um só estilo musical e/ou artístico e uma enorme curiosidade, uma aprendizagem continuada, cujo efeito é o de um sincero ecletismo. Curiosamente, os temas tratados nas suas canções permanecem, mas abordados a partir de pontos de vista diversos, e mesmo que seja difícil penetrar-lhes o sentido, estão presentes os conceitos/termos que provocam /evocam emoções que são e serão universais: “Don’t you wonder sometimes / About sound and vision? / (...) Nothing to do, nothing to say (...) / Waiting for the gift of sound and vision / (...) Drifting in my solitude (...)” (Bowie, 1977: t.4).

O sentimento de isolamento, de solidão que foi materializado em 1961, com a construção do Muro de Berlim, metáfora para outros muros subsequentes, eventualmente menos visíveis, dá a ver o início de tempos cuja competição entre ideologias dominantes será mantida e, talvez agravada, e que na existência concreta é geradora de ansiedade, de desconhecimento e de medo sobre qual será o futuro da humanidade. Efectivamente, qualquer situação de crise e de mal-estar civilizacional, ao longo do processo histórico, provou, vezes sem conta, que os seres humanos acossados são capazes de tudo fazer, da mesma forma que se tornam, surpreendentemente, fáceis de manipular e controlar.

Os anos 60, com Maio de 68, a Guerra do Vietname, a Primavera de Praga, a geração e o movimento hippie faliram e mostraram-se incompetentes para protagonizar as mudanças necessárias para um novo *status quo*. A esperança de libertação dos espartilhos morais e sociais dissipou-se: *Para mudar o Mundo não basta pintá-lo de branco*, slogan de 68, *graffiti* numa rua de Paris, acabou por ser profético. À geração posterior coube declarar o óbito, enterrar os mortos e fazer o luto do passado; teve de ser competente para alterar o jogo, criando novas alternativas que correspondam ao impulso criativo de inventar ou reinventar novos valores, novas formas de comunicar, novos modos de viver

adequados à época em causa, isto é de avançar para o futuro milénio que se avizinhava e que em tudo se pretendia diferente do anterior.

Voltando a David Bowie: na arte em geral e no panorama musical em particular descobrem-se possibilidades de uma transvaloração a partir dos caracteres, personagens ou máscaras que ele concebeu. A criação destes caracteres ultrapassa a dimensão meramente artística e propõe-nos uma crítica mais alargada, quase uma filosofia político-social, mostrando e descrevendo, fenomenologicamente a crise de valores, uma visão apocalíptica e previsões de desgraça iminente, “(...) News had just come over / We had five years left to cry / News guy wept and told us / Earth was really dying (...) We’ve five years, what a surprise / (...) Five years, that’s all we’ve got.” (Bowie, 1972: t.1), razão pela qual algo de novo terá de surgir. As novas gerações reconhecem o desfazimento entre a norma social e a realidade em que vivem, experimentando um sentimento de não pertença e de estranheza. Sem um deus que as albergue precisam de um absolutamente outro, dotado de uma outra natureza, eventualmente um *alien*, um *starman*, para os avisar do perigo que as ameaça mas, igualmente para lhes mostrar que não estão sós e que a solidariedade existe: este, o tema de dois dos álbuns mais icónicos do músico britânico, (1972) *The Rise and Fall of Ziggy Stardust and the Spiders from Mars* e (1973) *Aladdin Sane (space óperas)*.

Bowie apresenta-nos teias de significação que sobrevoam a realidade: cada álbum, cada música, cada personagem, cada *performance* fazem parte de uma narrativa, que permite dar a ver a consciência do mal-estar, do desajustamento social face às mudanças e aos acontecimentos do mundo, os quais moldam atitudes outras e não as propostas pela regra. *Major Tom (Space Oddity)* 1969, *Ashes to ashes*, 1980, *Hallo Space boy* 1995, *Blackstar*, 2016) *Ziggy Stardust (album, 1972)*, *Aladdin Sane (album, 1973)*, *Halloween Jack (Rebel rebel, 1974)* *Thin White Duke (Station to station – album, 1976)*, *Lazarus (Lazarus, 2016)* e mais cinco ou seis personagens da história narrada em *1. Outside*, 1995, que percorrem a música de David Bowie, são os porta-vozes que denunciam os antigos valores moribundos e a emergência de descobrir novos modos de estar. Estas criações não supõem, sob o meu ponto de vista, qualquer crise de identidade do artista e muito menos qualquer tipo de esquizofrenia, questões que, repetidamente, lhe foram colocadas até à sua última entrevista, em 2004. Penso que tal aconteceu por dois motivos: por um lado, há a confusão gerada pelo facto do artista ser o autor das *personas* e simultaneamente quem as interpreta, quem produz e encena toda a *performance*, dando à audiência uma ilusão de realidade, quando, na verdade, o que estava a propiciar era a realidade da ilusão; a outra causa, talvez mais forte, deve-se ao facto de Bowie, com *Ziggy Stardust*, *Aladdin Sane (A lad Insane)* e *Thin White Duke* fora do palco, na esfera pública continuar na “pele” das *máscaras*, confundindo-se com elas, o que creio não ser mais que uma técnica apurada de persuasão.

Os postulados do existencialismo sartriano, “a existência precede a essência e o homem nada mais é do que o que faz” (Sartre, 1970: 213/217) parecem ter eco no artista: a reinvenção contínua de si próprio e das suas acções, nas quais estão incluídas as *personas* a quem deu corpo / vida. Estas são outros de si, circunstancialmente, nos momentos das várias *performances*, em que se constituam como *alter egos* capazes de, pela sua consistência, passarem à audiência o conjunto de pensamentos/sentimentos/sensações pretendidos. Como já aludido, não penso que haja identificação entre estas máscaras e a pessoa, David Robert Jones, no entanto, a máscara que se escolhe depende sempre da pessoa que se é e “(...) quando um pensamento desmascara / o desmascarar não vai desmascarado” (Pessoa, 1974: 165). Certo é que os personagens criados e desempenhados pelo músico deixaram um rasto de pensamentos originais capazes de serem devidamente escutados, quer pelo conteúdo quer pela forma usada para os transmitir.

David Bowie reenvia-nos para o reconhecimento da importância da comunicação onde a forma tem de estar em consonância com o conteúdo: os códigos usados têm de ser decifráveis (racional ou sensitivamente), é preciso mobilizar a atenção de quem escuta, tendo, igualmente, a percepção da relevância da imagem, do que é imediatamente mostrado e expectavelmente sentido. Se se pretende dizer que ser diferente não é um anátema, então tem de se usar a diferença para fazê-lo. Se se pretende indicar que não é um mal pensar-se de uma outra forma, então é necessário praticar o pensamento de uma forma desconcertante: “(...) Oh! No love / You’re not alone / You’re watching yourself, but you’re too unfair / You got your head all tangled up but if I could only make you care / Oh! No love / You’re not alone / (...) Let’s turn on with me and be not alone (...) / Gimme your hands ’cause you’re wonderful (...)” (Bowie, 1972: t.11)

*É minha convicção que é isso que Bowie realiza: toda a imagética corporal comum é subvertida, as suas roupas, a sua maquilhagem, o seu cabelo, a sua atitude. Ele estilizou e tornou o seu corpo e os seus movimentos corporais num objecto estético: eventualmente percebeu a mensagem nietzschiana que, com o seu Zarathustra, nos diz que o corpo é lugar de sabedoria bem mais confiável do que qualquer filosofia por mais profunda que seja. Estamos perante um tipo de argumentação, uma retórica do corpo. Efectivamente, o corpo é lugar de encontro imediato entre pessoas, pele com pele; a mediatização comunicativa radica numa postura/atitude corporal que persuade, numa ligação entre a voz (*die stimme*) e o humor (*die stimmung*), provocando um estado de espírito receptivo: “(...) Bowie permite uma espécie de desmundaneidade do mundo (des-realização da realidade), uma experiência de humor ou emoção (...) que mostra que o mundo não está de acordo com o eu.” (Critchley, 2016: 34). A sua capacidade vocal única permite-lhe fazê-lo. Se nos socorrermos de Aristóteles, somos levados a categorizar esta forma de persuasão do orador face à sua audiência*

como a prova do *pathos*, i. e, da paixão, da emoção, “(...) que faz alterar os seres humanos e introduz mudanças nos seus juízos.” (Aristóteles, 2006: 160), ou seja o meio de persuasão onde os argumentos apresentados pretendem despertar a emoção nos seus ouvintes, levando à sua adesão, objectivo de todo e qualquer acto argumentativo.

Tudo isto só é possível com muito trabalho e com muita preparação: tal qual os oradores da Antiga Grécia e depois os de Roma organizavam e ordenavam os seus argumentos para melhor convencer o seu público, assim também Bowie estruturava as suas várias performances, e, diversos espectáculos. Importa dizer do fascínio de Bowie pelo processo criativo em geral e, na música rock especificamente, propondo-nos uma visão inovadora: a amálgama, a síntese de vários elementos vindos da história da música mas também de outras formas de arte e da cultura, com a finalidade de encontrar a *forma significativa*, expressão de Clive Bell, ao mesmo tempo que se convida a audiência a fazer parte desse processo: “(...) uma obra (de arte) não está acabada até que a audiência se encontre com ela e lhe acrescente a sua própria interpretação. E aquilo que a obra de arte é, é o espaço cinzento do meio (entre o sujeito que a concebe e o sujeito que a interpreta)” (Bowie/Paxman, 1999). Estamos bastante próximos da noção de *obra aberta*, conceito criado por Umberto Eco, que nos diz que a construção final da obra de arte vem do público que nela participa activamente, nem que seja pelo sentido que lhe confere. Esta ideia levantará questões várias, cujo lugar de exploração não é este, nomeadamente a da pluralidade de obras, a partir de uma única materialização, bem como da permutabilidade da própria obra, abrindo áreas múltiplas de realização. (Eco u., 1989).

Nas representações ao vivo de David Bowie assiste-se a algo que chamaríamos de *arte performativa*. A música, dança, mímica, teatro, voz concatenados num todo articulado, produzindo uma nova linguagem estética que revolucionará a ideia de autenticidade artística: esta é ilusão, dá-se enquanto tal e cumpre-se na medida que se sabe e diz como ilusória. A inautenticidade, que se mostra enquanto tal, é a essência da estética de Bowie: a influência do Teatro Japonês (*Kabuki*), que lhe deu a disciplina dos movimentos corporais, lugar por passam as expressões do espírito (*iki*); com um actor japonês aprendeu a usar o *make-up*; com Lindsay Kemp estudou *mimica*, *pantomina* e *Comédia dell’Arte*, ferramentas para otimizar a sua postura em palco; com o estilista Yamamoto descobriu que é possível misturar os trajes do *kabuki* tradicional com um futurismo ocidental.

Cada *performance* é a realização de uma obra de arte definida pelo “namoro” sistemático com a *transgressão* e com a *liberdade*: à volta dos estilos musicais, à volta da literatura, à volta da pintura, à volta das questões de género, à volta do cinema, à volta da ideologia fascista, à volta da simbólica comunista e revolucionária, à volta do terrorismo, à volta da violência doméstica, à volta dos fundamentalismos religiosos, à volta da pobreza, mas sempre recusando o institucionalmente

definido, o óbvio e qualquer tipo de absoluto. Em cada “volta” existe uma *persona*, e/ou uma *história*,... e passa-se rapidamente para outra, para ir completando os sentidos do sentido que é buscado.

C. Fim da Viagem: Hemera, guardiã da passagem da escuridão para a luz ou/e Atena, deusa da sabedoria e das artes?

Alguns esclarecimentos finais têm que, necessariamente, ser dados: a maior parte do explorado neste pequeno texto tem como fonte quase exclusiva a música e os poemas de David Bowie. Tal foi deliberado: é a procura no (de um) original que me parece ter sentido e este é o acesso que se tem face a ele; igualmente existem muitas referências literárias, cinematográficas e das artes plásticas na sua obra. Alguns exemplos: 2001, *Odisseia no Espaço* de S. Kubrick foi o motivo para o aparecimento em 1969 de *Space Oddity*, 1984 de G. Orwell originou a canção com o mesmo nome em 1975, e ainda o álbum *Diamond Dogs* de 1974, uma narrativa onde o ambiente distópico lembra o autor citado, a canção de 1972 *The Jean Genie* uma clara referência a Jean Genet, Warhol e P. Picasso são homenageados em duas canções com os seus nomes, respectivamente em 1973 e 2003, de W. Burroughs “copia” um dos seus métodos de escrita, *The Man Who Sold the World* de 1971, originalmente chamar-se-ia *Metrobolist*, uma referência clara ao célebre filme *Metrópolis* de Fritz Lang, só para citar alguns; convém, igualmente, recordar que foi actor de mais de uma dezena de filmes dirigidos, a título de exemplo por Oshima, Scorsese, passando por T. Scott, Linch e Nolan, para além de ter protagonizado a peça teatral “The Elephant Man” com assinalável êxito; importa, ainda, evidenciar que David Bowie, se não for uma meta-máscara, aquela que sempre permanece na sua carreira, é a parte de si que pertence ao domínio da esfera pública de uma vida que é a David Robert Jones e, da qual se sabe muito pouco; creio que ficou claro que as máscaras são produtos planeados e intencionais, mas o desígnio, para o seu criador, não foi o de ocultar ou compreender o ser humano por trás da máscara. Curiosamente, a última das suas personagens, *Lazarus*⁽⁵⁾, no derradeiro álbum, diz-nos isso claramente (utilizando como metáfora o poema do Bukowski, *bluebird*), enquanto morre e atinge a libertação: “Everybody knows me now.” (Bowie, 2016: t.3) ou, num dos primeiros álbuns, “Knowledge comes with death’s release”⁽⁶⁾ (Bowie, 1971: t. 6).

(5) Alusão directa a um dos Lazarus da Bíblia: o irmão de Marta e Madalena, que foi o objecto do milagre da ressurreição, ou o outro, que faz parte da parábola do pobre e do rico. Qualquer deles pode caber nesta canção, deste último álbum, considerado um epitáfio e a derradeira obra de arte de Bowie, esta sobre a morte. De uma outra forma a morte encarada como uma obra de arte.

(6) O que poderá ser lido, igualmente, como uma referência clara à filosofia budista.

E voltamos ao princípio: Jones foi Bowie e muitos outros *bowies*, sempre transitórios, a sua natureza é o eterno fluxo (*changes*) uma vez que o indivíduo enquanto tal é inexistente: tudo o que existe são *performances* num contexto social. Estas existem porque somos vistos pelos outros, os quais, igualmente, nada mais são que *performers*. Cada um de nós só é reconhecido pelo outro, e nada mais é do que isso. Cada indivíduo é um vazio, algo oco, que se altera a partir das *performances* sociais, mas cabe a cada um de nós decidir quem escreve o papel que desempenhamos: nós ou os outros? Se forem os outros estamos a contribuir para uma sociedade opressiva, se formos nós então seremos livres, realizados e criativos, fazendo nascer, anti-Platão e pró-Nietzsche, uma sociedade de artistas e obras de arte. Afinal, talvez este escritor de canções, este contador de histórias, este bardo contemporâneo não tenha mudado essencialmente: do seu primeiro álbum até ao Blackstar, terá sido isto que nos quis dizer?

*Helena Lebre. Doutoramento em Filosofia, colaboradora de Práxis Centro de
Filosofia Política e Cultura, Universidade de Évora*

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Retórica*, coord. MESQUITA A. P. “Obras Completas de Aristóteles”, vol. VIII, Lisboa, Ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2006.
- BOWIE David, *Hunky Dory*, London, Parlophone Records Lda, Warner Music Group Company, 1971.
- BOWIE David, *The Rise and Fall of Ziggy Stardust and the Spiders from Mars*, London, Parlophone Records Lda, Warner Music Group Company, 1972.
- BOWIE David, *Station to Station*, London, Parlophone Records Lda, Warner Music Group Company, 1976.
- BOWIE David, *Low*, London, Parlophone Records Lda, Warner Music Group Company, 1977.
- BOWIE David, *Heathen*, London, Columbia Music Records, Sony Music Entertainment 2002.
- BOWIE David, *The next day*, London, Columbia Music Records, Sony Music Entertainment, 2013.
- BOWIE David, *Blackstar*, London, Columbia Music Records, Sony Music Entertainment 2016.
- BOWIE David, *Toys*, London, Parlophone Records Lda, Warner Music Group Company, 2021.
- BOWIE David & KENT Nick, *Interview*, London, New Musical Express, 1973.
- BOWIE David & PAXMAN Jeremy *Interview*, London, BBC Newsnight, 1999, in https://youtu.be/FIK7_otGsg (acedido em 13/01/2022),
- CRITCHLEY Simon, *On Bowie*, London, Serpents Tail, 2016.
- ECO Umberto, *Obra Aberta*, Lisboa, Difel, 1989.
- NIETZSCHE Friedrich, *A Gaia Ciência*, Lisboa, Relógio D’Água, 1998.
- PESSOA, Fernando, 35 *Sonet*, in “Poemas Ingleses”, Lisboa, Ática, Ed. bilingue, 1974.
- SARTRE Jean Paul, *O existencialismo é um humanismo*, Lisboa, Editorial Presença, 1970.
- VOILQUIN Jean (coord), *Les Penseurs grecs avant Socrate De Thalès de Milet a Prodicos*, Paris Garnier – Flammarion, 1964.

A mundaneidade do mundo e as encenações de naturalidade

Michel Fried sobre *art photography*

Sofia Miguens

*Para a Irene,
cujos escritos sobre Heidegger, diretos e claros,
me ajudaram a voltar ao autor e a reencontrá-lo*

No livro *Why Photography Matters as Art as Never Before* (2008) o crítico e historiador da arte americano Michael Fried recorre a Heidegger e Wittgenstein na sua tentativa de compreender a *art photography* contemporânea. No centro está o trabalho do fotógrafo canadiano Jeff Wall. Porque a fotografia é, pelo menos aparentemente, uma forma privilegiada de representar o comum, Fried faz um uso explícito das filosofias do comum de Heidegger e de Wittgenstein para articular a intenção das fotografias de Wall. No que se segue procurarei analisar esse uso, bem como pôr em relevo algumas convergências e divergências entre a leitura que Fried faz da *art photography* e a forma de o próprio Heidegger considerar a arte.

Michael Fried, os filósofos e a fotografia

Michael Fried, que inicia a sua carreira como crítico de arte, próximo do célebre crítico Clement Greenberg, na Nova Iorque do expressionismo abstrato dos anos 60 do século XX, é um leitor de muitos filósofos, entre eles Heidegger. Fried esteve sempre particularmente próximo do filósofo americano Stanley Cavell, reconhecendo explicitamente a influência deste sobre o seu trabalho. Dois tópicos comuns a Fried e Cavell, importantes para a curta incursão que se segue, são a ‘presentidade’ (*presentness*) e a absorção (*absorption*). Estes termos, utilizados por ambos para caracterizar o estar no mundo dos humanos e o envolvimento na ação, são fundamentais na forma como Fried aborda a *art photography* em *Why Photography Matters as Art as Never Before*.

As noções de absorção e teatralidade utilizadas nos textos de Fried aparecem pela primeira vez no contexto da sua crítica ao minimalismo na arte contemporânea, crítica que teve como alvo artistas como Donald Judd e Robert Morris. A acusação célebre de Fried é que o minimalismo, que então se opunha ao expressionismo abstracto de por exemplo Jackson Pollock, seria teatral e, para Fried, acusar uma obra de arte de teatralidade é dizer que ela falha – a teatralidade (a arte feita para o observador e dirigida à reação deste) é a negação da arte. Após o trabalho como crítico nos anos 60 Fried ‘retira-se’ para a história da arte. No seu trabalho sobre a pintura francesa dos séculos XVIII-XIX, a trilogia composta por *Absorption and Theatricality: Painting and Beholder in the Age of Diderot* (1980), *Courbet’s Realism* (1990), e *Manet’s Modernism, or, the Face of Painting in the 1860s* (1996) volta a utilizar as noções de absorção e teatralidade, no contexto da discussão do ‘projeto de Diderot’, o projeto de retratar, nomeadamente em pintura, a realidade tal e qual, por exemplo as pessoas envolvidas nos seus afazeres, no seu trabalho, na vida diária, como se ninguém estivesse a observar. As personagens não estão lá para serem mostradas a um observador. São essas mesmas noções que voltam a aparecer em *Why Photography Matters as Art as Never Before*.

São vários os fotógrafos presentes no livro de 2008, tais como Hilla and Bernd Becher (os ‘pais’ do movimento da *art photography*), Hiroshi Sugimoto, Jean-Marc Bustamante, Candida Höfer, Thomas Struth ou Thomas Demand. No coração do livro está no entanto a obra do fotógrafo canadiano Jeff Wall (n.1946) e o peso que as questões da absorção e da teatralidade têm na representação do mundo por esses objetos mundanos que são fotografias. As fotografias são objetos tão mundanos e tão banais que a fotografia pôde ser vista como a arte da literalidade, desobrigada do modernismo, a única arte que poderia ainda permitir-se ser naturalista e que atingiria mesmo o seu efeito máximo através do naturalismo. Foi assim que pensou por exemplo Greenberg. Aí onde outras artes cairiam na banalidade a fotografia estaria no seu elemento. Apesar disso, ao tratar em torno da fotografia questões relativas a naturalidade e teatralidade quando se trata de produzir réplicas imagéticas deste, Fried faz-nos questionar, como se verá, o que há de realmente comum no comum.

Wall e a representação. Encenações de naturalidade e intenções.

Fried procura responder às questões sobre representação ou mimese do mundo por esses objectos mundanos que são as fotografias em torno do trabalho de Wall. Wall é uma figura da cena artística de Vancouver, ativo desde os inícios dos anos 70 do século vinte, e conhecido pelos seus gigantescos *tableaux*. Os *tableaux* gigantes foram segundo Fried eles próprios extremamente importantes para a (então) nova *art-photography*. O impacto da dimen-

são é crucial. Nas palavras de Fried, a nova *art-photography* abraça o *for-the-wallness* – os *tableaux* são para serem colocados na parede. Estas fotografias pretendem precisamente ser objetos no mundo de um dado tipo: são objectos de grandes dimensões para serem colocados na parede, frequentemente em caixas iluminadas, escapando voluntariamente ao registo de recordação íntima da foto de pequena dimensão, da foto de alguém que se traz na carteira. Nos fins dos anos 70, inícios dos anos 80, Jeff Wall, trabalhando em Vancouver, não está sozinho quando dá tal passo. Por exemplo Thomas Ruff em Dusseldorf, Jean Marc Bustamente na Provença e no Norte de Espanha começam a fazer objectos semelhantes. O que fazem todos esses fotógrafos? Fazem imagens fotográficas que são para ser colocadas na parede como quadros e contempladas como em tempos foram contempladas pinturas. Esses *tableaux* têm motivos frequentemente (aparentemente) insignificantes, banais, realistas, hiper-realisticamente mostrados. É esse o caso por exemplo, na obra de Wall, *The Destroyed Room* (1978), *Morning Cleaning* (1999), *A View From an Apartment* (2004-2005). Sem deixarem de ter essas mesmas características, outras fotografias de Wall dialogam explicitamente com a história da pintura, tais como *Picture for Women* (1979, e que se refere a *Un bar aux Folies Bergères* de Manet), *Adrian Walker* (1992), que redescobre o interesse do pintor francês do século XVIII Jean-Baptiste-Siméon Chardin pelo modo de absorção, ou *After “Spring Snow” by Yukio Mishima* (2000-2005), em claro diálogo com a literatura. Wall foi frequentemente acusado de, ao contrário dos fotógrafos ‘a sério’, recuar para a rua para fotografar e de estar, em vez disso, ‘interessado em arte’. No entanto Wall sai para a rua: os seus *tableaux* têm muitas vezes como tema a própria cidade de Vancouver, desde a beleza natural até a decadência industrial e aos subúrbios industriais descaracterizados. Algumas das suas fotografias provocaram controvérsia, pelo facto de – para além dos elevados preços – precisamente ‘saírem para a rua’, i.e. utilizarem situações (encenadas e muito realistas) com mortos de guerra (*Dead Troops Talk – a vision after an ambush of a Red Army Patrol, near Moqor, Afghanistan, Winter 1986, 1992*), reféns, sem-abrigo, ou pessoas à espera de trabalho para o dia (*Men Waiting* 2006).

O que querem estas fotografias? O que será isto? Fotografia documental, uma vez que as cenas retratadas são comuns e quotidianas? Pelo menos as fotografias de Wall que são baseadas em textos literários (e portanto em ficção), tais como *After “Invisible Man” by Ralph Ellison, the Prologue* (1999-2000), ou *After “Spring Snow” by Yukio Mishima, Chapter 34* (2000-2005) visam uma encenação de naturalidade. É difícil dizermos o que está a ser documentado se a vida comum que vemos é uma encenação. Na verdade trata-se de encenação de situações de ficção, e portanto de situações que nunca aconteceram ‘realmente’. Será fotografia cinematográfica? Não-fotografia? O que é que é ainda aqui imitação ou representação? E representação ou imitação de quê? De algo

que não existe? Que é ficcional? Será isto mimese de uma ficção? Com que intenção?

Poder-se-ia dizer que essas fotografias não são portadoras de outras intenções senão as intenções do próprio artista. As fotografias de Wall nunca são, é importante ter isso em mente, um simples instantâneo tirado ao passar por uma cena real – uma só imagem de Wall pode ser o resultado de semanas de trabalho, de contratação de figurantes e de trabalho de edição no computador a partir de uma grande quantidade de imagens⁽¹⁾. Uma coisa é certa: os *tableaux* da *art photography* exploram declaradamente e intencionalmente o facto de uma fotografia não ser apenas uma representação de alguma coisa mas ser ela própria uma coisa, um objecto, trabalhado como tal em múltiplas dimensões. Quando afirma que estas fotografias não são portadoras de outras intenções senão as intenções do próprio artista Fried não quer dizer que a fotografia anterior à *art photography* não era fotografia neste sentido, ou concluir que grandes fotógrafos do passado não foram fotógrafos no sentido que importa. Está no entanto particularmente atento ao esforço presentes na *art photography* para estabelecer que a fotografia é *picture*, é uma coisa, é uma coisa que é uma representação imagética e essa representação não é uma mera imitação, por mais que este *medium*, a fotografia, seja aparentemente o mais literal dos meios técnicos de reprodução, a própria epítome da reprodutibilidade técnica. Entra então a filosofia.

A filosofia: Heidegger e Wittgenstein sobre o comum

A fotografia é, pelo menos aparentemente, uma forma privilegiada de representar o comum e Fried faz um uso explícito das filosofias do comum de Heidegger (*Ser e Tempo*) e de Wittgenstein (*Investigações Filosóficas*) para articular a intenção das fotografias de Wall. Começo pela interpretação heideggeriana de “*Invisible Man*”, by Ralph Ellison, *the Prologue* (1999-2001). Os tópicos que enquadram a abordagem de *Invisible Man* são os tópicos heideggerianos da mundanidade do mundo em *Ser e Tempo* e da técnica em *A questão da técnica*. Wall pegou no romance de 1952 de Ralph Ellison intitulado *Invisible Man*, cujo protagonista é um homem afro-americano sem nome, que vive no seu buraco numa cave, que ilumina com uma miríade de lâmpadas (mais precisamente mil trezentas e sessenta e nove), puxando ilegalmente eletricidade. Wall serve-se de detalhes como estes, que estão no romance, para criar um cenário físico real, que depois fotografa. Fala do seu próprio método de fotografar como sendo cinematográfico, no sentido em que tudo depende da uma equipa

(1) Podemos na verdade e também por essa razão perguntar se estas fotografias são ainda o mesmo tipo de objeto que a fotografia analógica de um Cartier Bresson, por exemplo.

que constrói cenários minuciosamente controlados. As fotos são então feitas e montadas uma caixa de luz de grandes dimensões (usando uma estética de anúncio publicitário, poderíamos dizer). A questão que interessa é: aquilo que é posto à vista é o quê? O que está lá para ser visto? A resposta heideggeriana de Fried é que isto, esta fotografia, não é, por exemplo, uma ilustração do romance de Ralph Ellison. O que está lá para ser visto é a mundaneidade do mundo, o comum em que estamos absorvidos. Retoma de Heidegger as descrições da primeira parte de *Ser e Tempo* sobre o comum, a mundaneidade do mundo, a absorção na acção e a naturalidade com que a acção humana se desenrola. O mundo em que estamos absorvidos é nos termos de *Ser e Tempo*, o mundo do *man* (do diz-se, faz-se, pensa-se, anónimo) e da *Zuhandenheit* (o estar à mão, o estar-aí para serem utilizadas das coisas que nos rodeiam). Retoma também o que (o segundo) Heidegger afirma sobre a técnica como estando aí na mundaneidade do mundo e determinando esta (apelando a *A Questão da Técnica*). Não retém no entanto algo que está por trás do que Heidegger afirma sobre arte nomeadamente na *Origem da Obra de Arte*: que a arte, ao abrir ontologicamente um mundo (os exemplos de Heidegger são o templo grego e os sapatos de uma camponesa num quadro de Van Gogh) escapa à degradação da cultura ‘no tempo da ciência e da técnica’. Aliás Fried subverte a ideia heideggeriana, presente em *Ser e Tempo*, de um contraste, naquilo que está no mundo, entre o estar debaixo dos olhos (*Vorhandenheit*) e o estar à mão (*Zuhandenheit*). O estar-debaixo-dos-olhos é relacionado por Heidegger com a postura teórica associada à metafísica, por sua vez associada à ‘dominação’ do mundo pela ciência e a técnica e como tal rejeitada. Ora o que interessa Wall é precisamente o estar aí para mim da obra de arte como um estar aí para ser visto, uma particular forma de estar debaixo dos olhos. Nesse sentido uma fotografia de Wall enquanto objecto de arte, apesar de interpretada por Fried com apelo a alguns conceitos de Heidegger, não é um ‘objecto heideggeriano’. As obras de Wall são uma ruptura intencional da oposição entre o estar imerso e lidar com as coisas absortivamente com que Heidegger caracteriza o comum e o olhar teórico da metafísica. O olhar teórico da metafísica (e da ciência e da técnica) desvirtuaria, segundo Heidegger, a ‘naturalidade’ do habitar o mundo, do estar envolvido na acção – seria uma postura objectivante que cortaria os laços práticos do nosso estar no mundo ‘habitando-o’. Ora as imagens que interessam Fried são um objecto do entorno de ‘objectos à mão’ que se ergue ‘olhando para nós’ e não se enquadram facilmente no retrato ontológico dicotómico de Heidegger. Voltarei a este ponto.

O outro filósofo recrutado por Fried para articular a intenção das fotografias de Wall é Wittgenstein⁽²⁾. Fried parte neste caso de uma passagem céle-

(2) Fried 2008, Capítulo 3, Jeff Wall, Wittgenstein and the Everyday (p. 63 e seguintes).

bre de *Cultura e Valor* (4c), uma análise relativamente longa de Wittgenstein, feita a propósito de uma observação do seu amigo Paul Engelmann, que Fried considera a mais importante contribuição de Wittgenstein para o pensamento estético. Wittgenstein relata que Engelmann lhe contara que quando estava sozinho no seu quadro, absorto nos seus papéis, mexendo nos seus próprios manuscritos, estes lhe pareciam esplêndidos e merecedores de serem lidos por outras pessoas. No entanto quando pensa em realmente publicar uma seleção desses escritos toda a atração desaparece. Wittgenstein comenta que a situação é análoga a uma outra: nada pode ser mais notável do que observar um homem que não sabe que está a ser observado a desempenhar uma atividade comum do dia a dia. Vamos imaginar que o que observamos é uma peça de teatro e que a cortina sobe, diz Wittgenstein. Vemos um homem no seu quarto, andando de lá para cá e de cá para lá, fumando um cigarro. De repente estamos a observar a vida de um ser humano a partir de fora de uma forma como nunca nos observamos a nós próprios quando estamos imersos e absortos na nossa própria vida. Seria como estarmos a observar com os nossos próprios olhos um capítulo de uma biografia, o que é ao mesmo tempo inquietantemente estranho e maravilhoso (*unheimlich und wunderbar*, diz Wittgenstein). Seria mais extraordinário do que estarmos a ver uma peça no palco: estaríamos a ver a vida ela própria.

Wittgenstein comenta em seguida para si próprio que todos os dias vemos situações comuns como esta e no entanto não ficamos minimamente impressionados. E retorque: mas então não estamos a ver as coisas da perspectiva certa, e aquilo que uma obra de arte faz é precisamente forçar-nos à perspectiva certa (*zu der richtigen Perspektive*). O que quer isto dizer, ser forçado à perspectiva certa? Tratar-se-á de ver a nossa própria vida como obra de arte? Será Wittgenstein uma espécie de Nietzsche? É duvidoso. O que está em causa não é o tema nietzschiano da nossa vida tornada obra de arte e sim uma perspectiva sobre o comum e a vida humana. É isso pelo menos que defende Fried. Ainda no mesmo texto, Wittgenstein afirma que, sem a arte, o objecto (a obra de arte) é um objecto da natureza como outro qualquer. Que ele nos entusiasme ou emocione não nos dá o direito de o exhibir (Wittgenstein dá como exemplo aqui uma fotografia de paisagem que alguém tirou num lugar em que esteve, que nos mostra cheio de entusiasmo e nos deixa completamente frios). O que a obra de arte faz, em contraste, é capturar o mundo *sub specie aeternitate*, do ponto de vista da eternidade. Wittgenstein termina dizendo que a filosofia também é capaz de fazer isto, a filosofia faz isto mesmo com o pensamento, trabalhando sobre o pensamento.

Fried considera que a experiência de pensamento de Wittgenstein (do homem andando de cá para lá no seu quarto) assinala aquilo a que ele, Fried, chama uma sensibilidade antiteatral. A experiência de pensamento envolve

o comum (*the everyday*), imaginado-o como estando disponível apenas, precisamente, de forma antiteatral. Fried afirma que Wittgenstein está a tomar o comum como categoria estética e que isto tem consequências artísticas, que são precisamente exercitadas no trabalho em fotografia que está a analisar. O que a experiência de pensamento de Wittgenstein faz é mostrar que há duas perspectivas sobre o (mesmo) mundo: uma perspectiva a partir de dentro e uma perspectiva a partir de fora. Ver a partir de fora (a perspectiva *sub specie aeternitate*) aquilo que é vivido absorvamente a partir de dentro pode ser *unheimlich*, *dépaysant*, estranho. A obra de arte faz isso mesmo, força-nos *zu der richtigen Perspektive*, à perspectiva certa, essa perspectiva que nos faz sentir a *Unheimlichkeit* de ver a partir de fora aquilo que vivemos ‘a partir de dentro’. É essa precisamente a intenção das fotografias de Wall. E é precisamente enquanto tal que elas são uma forma específica de jogar com a ficção da não-existência do espectador que caracteriza o projeto de Diderot.

Acrescento apenas mais dois breves exemplos daquilo que é, para Fried, importante na *art-photography*, desta vez em torno de Thomas Demand e de Luc Delahaye. Demand foi inicialmente treinado como escultor. O que ele faz é fotografar reconstruções escultóricas (feitas em papel e cartão) de cenas reais. Demand, o artista-fotógrafo, fotografa coisas feitas pelo escultor Demand, coisas que imitam a realidade mas que têm naturalmente as ‘marcas’ de serem maquetes de cartão e não ‘mundo real’. Uma dessas marcas é a indeterminação da matéria: não há mais determinação, a certo ponto, nas objetos ‘imitados’ nas maquetes, o que não é uma característica do mundo real, que é determinado ‘*all the way down*’. Exemplos de fotografias de Demand são a fotografia de uma réplica do arquivo de filmes de Leni Riefenstahl (*Archive* 1995), ou a fotografia de uma réplica do cenário de uma casa de banho em que um conhecido político alemão foi encontrado morto em circunstâncias misteriosas (*Bathroom* 1997), ou a fotografia de uma réplica do corredor do edifício de apartamentos onde morou e agiu um *serial killer* (*Corridor* 1995). Aquilo que é fotografado são ‘modelos’ de cartão que depois de fotografados não existem mais, podem ir para o lixo. Não ficam, não existem ‘materialmente’, apenas permanecem enquanto tendo sido fotografados. Que realidade é esta que é representada? É uma realidade toda ela feita, construída, intencionada e só depois fotografada – como se para contrariar intencionalmente o suposto poder de réplica exata do comum que caracterizaria a fotografia como medium.

O francês Luc Delahaye foi fotógrafo de guerra. Num dos seus projectos, analisado no livro de Fried, Delahaye cria imagens de grande escala, cujos tópicos são, pelo menos aparentemente, os do fotojornalismo e jornalismo de guerra: *Taliban* (2001), *Bagdad II* (2003), *US Bombing of Taliban Positions* (2001). As imagens de Delahaye são no entanto tratadas de uma forma divergente das normas do fotojornalismo (que prescrevem *close-ups*, imagens

dramáticas, instantaneamente legíveis, com uma composição que nos capta a atenção). As imagens de Delahaye incluem demasiada informação visual, estendem-se (especialmente) para além do ‘assunto’ e por serem de tão grande dimensão envolvem completamente o espectador. Apesar da distância e quase indiferença que é assim produzida há no entanto uma tensão latente no que parece ser o deliberado não envolvimento do fotógrafo, ao produzir as suas visões panorâmicas. Como se (na explicação do próprio Delahaye) se tratasse de dar o passo para além da objetividade jornalística em direção à presença plena das coisas, substituindo o registo jornalístico (‘são estes os factos de hoje’) por uma perspectiva ontológica (‘há isto’, ‘eis o mundo’). Como comenta Fried, estas são imagens próximas das imagens de quase-documentário-ficcional de Wall com a ressalva de os tópicos aqui serem ‘reais’. O próprio Delahaye caracteriza as suas fotografias como uma presença mais essencial às coisas e ao mundo.

As questões filosóficas da estética e uma crítica (indirecta) a Heidegger

Regressemos às questões filosóficas da estética. Serão estas fotografias, as fotografias de Wall, de Demand ou de Delahaye, que Fried pretende enquadrar a partir das filosofias do comum de Heidegger e Wittgenstein, *imitações* da realidade? Serão imitações *naturalistas*? A incursão de Fried pela fotografia é provocada pela observação de Greenberg segundo a qual a fotografia é a única forma de arte que pode permitir-se ser naturalista. Ora ser naturalista seria, pelo menos à primeira vista, retratar o comum, os objectos comuns, a vida comum, aquilo que não é extraordinário, nem surreal, nem ficcional. O comum, na sua face antiteatral, seria o *nec plus ultra* do naturalismo. Afirmar que a fotografia pode ser naturalista é considerá-la liberta da obrigação de ser modernista, uma obrigação que pesa sobre as artes contemporâneas em geral.

As fotografias de Wall, de Demand e de Delahaye pretendem sem dúvida retratar o comum. Mas será o comum ‘natural’? O que é ser ‘natural’? Serão as fotografias de Wall, de Demand, de Delahaye, *naturalistas*? Fried rejeita a pretensão de Greenberg. Defende que a fotografia é inerentemente modernista. No caso das obras analisadas isso significa nomeadamente que todas estas fotografias quebram com a ficção da não-existência do espectador. Estas fotografias ‘sabem’ e ‘dizem’ que estão lá para serem vistas. O objecto de arte, a imagem fotográfica, ergue-se e olha para o espectador, encara o espectador. Produz-se desta forma um *radical facingness* (um radical estar em face a) de um objecto de arte perante nós⁽³⁾. As características da *art-photography* que fazem

(3) Fried pensa que este *radical facingness* não se confunde com a teatralidade; poderíamos discordar.

com a fotografia importe hoje mais do que nunca são precisamente, segundo Fried, o seu *for-the-wallness* (ser para ser colocado na parede e contemplado, como por exemplo pinturas o foram no passado), associado a uma *radical, abstract facingness* (face a face abstracto e radical). Produz-se assim um confronto-distanciamento destes objectos relativamente ao espectador, ‘como se fosse Manet liquidando o projecto de Diderot’ com a sua *Olympia* (1865), ou com o *Dejeuner sur l’herbe* (1862-63), diz Fried. A ‘solução’ da *art-photography* é ir voluntaria e intencionalmente contra a ficção de que aquele que olha para a representação (enquanto coisa no mundo produzida pelo artista) não existe.

Voltemos a perguntar: será isto imitação? Arthur Danto fez notar, no início de *The Artworld*, que porque os artistas andavam realmente a imitar as coisas no tempo de Sócrates e na verdade até muito mais tarde, a insuficiência da teoria da arte como imitação não foi percebida senão muito mais tarde também, precisamente com a invenção da fotografia. A fotografia tem essa importância histórica e filosófica. Aqui pretendo dar um passo mais. Pretendo mostrar de que forma as fotografias da *art photography*, que são seres-para-se-rem-vistos intencionalmente produzidos para nos encararem de forma abstracta e radical, tornando visível o que não é comumente visível no comum, não são objectos heideggerianos. Como Stanley Cavell diria, elas redescobrem o comum e fazem-no, em arte, de uma forma distinta relativamente aos caminhos filosóficos aberto para a arte pelo próprio Heidegger. Sugiro apenas, para terminar, em que consistiriam essas diferenças.

Fried evoca Heidegger para compreender a *art photography* mas nós não sabemos, naturalmente, o que pensaria alguém como Heidegger das fotografias de Jeff Wall, Thomas Struth ou Thomas Demand. Podemos imaginá-las lado com os sapatos de Van Gogh e o templo grego, os exemplos emblemáticos de *A Origem da Obra de Arte*. Onde e como é que há arte? Fala-se de arte em ambos os casos – serão as mesmas questões? Serão as mesmas causas? Não parece ser esse o caso, pelo menos não totalmente. A ambição ontológica – a ambição de desvelar o mundo – continua notoriamente presente na *art photography*, mas não por exemplo a rejeição do comum tecnológico ou do estar-debaixo-dos-olhos ligado à dominação da metafísica. Os caminhos separam-se. Note-se que mesmo se Heidegger não partilha o background hegeliano e marxiano de crítica económica e social de, por exemplo, autores como Adorno e Horkheimer, aquilo que afirma ‘dando voz ao Ser’ tem uma orientação semelhante: nos escritos de Heidegger sobre arte há um lamento implícito quanto a degenerescência cultural à sua volta. A cultura, a mais elevada produção do espírito, torna-se mercadoria, torna-se objeto de sucesso ou insucesso comercial, produzida em massa, rígida, formulaica, superficial, objecto de satisfação vazia. A arte escaparia a tudo isso. Tal lamentação não está presente na *art photography*. O mundo do *man*, o mundo da técnica, não é um mundo para abando-

nar desdenhosamente a favor de uma escapada em direcção ao destino e à voz do Ser. E a arte contemporânea, pela voz da *art photography*, diz isso mesmo. A questão coloca-se então: Quem tem direito de falar filosoficamente pelos artistas? Porquê Heidegger mais do que aqueles que dele divergem, mesmo se partindo do seu pensamento? Não existe uma resposta simples para esta questão. Parece-me no entanto importante registar a divergência.

Sofia Miguens é Professora Catedrática, Departamento de Filosofia da Universidade do Porto. Autora de Uma leitura da filosofia contemporânea (2019, Edições 70) e The Logical Alien (2020, Harvard University Press).

Referências bibliográficas

- FRIED, Michael. *Why Photography Matters as Art More than Ever Before*. New Haven: Yale University Press, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. São Paulo: Vozes, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: HEIDEGGER, Martin, *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. Coordenação científica da edição e tradução: Irene Borges Duarte.
- HEIDEGGER, Martin. *La question de la technique*. In: HEIDEGGER, Martin, *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 2003.
- MIGUENS, Sofia. *Arte Descomposta – Stanley Cavell, a estética e a filosofia*, no prelo.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Culture and Value*. Translated by Peter Winch. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

“Perguntas” e dívidas

Maria Filomena Molder

Nunca discuto con él a priori y nunca dejo de hacerlo a posteriori.

Eduardo Chillida

Em 1994 recebi uma oferta da Irene Filomena, cujos efeitos na minha vida não poderiam ter sido antecipados por mim. Tratava-se da fotocópia de um recorte do jornal *El País* com o discurso de Eduardo Chillida, proferido na cerimónia de aceitação pública do título de Académico Honorário da Academia de San Fernando em Madrid, realizada no dia 20 de Março de 1994, celebrando os seus 70 anos. O texto do Chillida foi publicado na edição dos *Escritos* (Biblioteca Blow up, La Fabrica, Madrid, 2005) com o título de “Perguntas”. Embora por vezes as perguntas sejam seguidas, ou mesmo constituídas, por breves comentários, descobertas e expectativas, vamos considerar caberem todos na categoria da interrogação.

É com essas perguntas que me vou haver. Aliás, durante mais de dez anos andei a matutar numa delas, a que expõe a relação entre espaço e matéria – relação que é a pedra-de-toque do trabalho de qualquer escultor –, mas ainda não estou certa de ter conseguido decifrá-la inteiramente (na época fiz alguns seminários de Estética sobre este assunto).

Para essas aulas também a Irene me emprestou um texto de Martin Heidegger, *A Arte e o Espaço*, de 1969, dedicado a Eduardo Chillida, que ele tinha conhecido um ano antes, e inspirado na sua obra escultórica. Muito útil me foi. Porém irei deixá-lo para outro dia. O que pretendo agora é concentrar-me nas perguntas de Chillida, como um convite à dança (isto é, a homenagem à Irene Filomena). Trata-se ao mesmo tempo do pagamento de uma dívida e da sua intensificação, convicta da justeza das palavras de Montaigne (através de La Boétie) de que entre amigos as dívidas devem crescer.

Segue-se o texto de Chillida, traduzido por mim (o original em castelhano encontra-se em apêndice). A citação é longa, mas vale a pena (a numeração foi acrescentada):

1. Como é possível que a nossa vida, formada por sucessivos presentes que não têm dimensão, possa durar vinte, quarenta ou oitenta anos?
2. Que género de tempo leva a essa duração?
3. A geometria não é coerente unicamente quando o ponto não tem medida?
4. Para que tudo funcione, é preciso que este ponto não tenha medida e, no entanto, ele ocupa um lugar.
5. Pode-se ocupar um lugar sem ter medida?
Isto só é possível na mente.
6. Existe alguma coisa sem medida no Universo?
7. É a medida a condição necessária para fazer parte do Universo?
8. E o presente sem medida faz parte do Universo? *
9. Se o presente tivesse medida não estariam por isso dissociados o passado e o futuro? Que seria da vida, da palavra, e da música?
10. Não é a não dimensão do presente que torna possível a vida, como a não dimensão do ponto torna possível a geometria?
11. Existem limites para o espírito?
12. Graças ao espaço existem limites no Universo físico e eu posso ser escultor.
13. Que género de espaço torna possíveis os limites no mundo do espírito?
14. Não são a construção e a poesia componentes essenciais de todas as artes?
15. Ao amanhecer conheci a obra. Pode ser de mil maneiras, mas só de uma.
16. Não é o caminho que da liberdade nos leva à percepção?
17. Não é a arte uma coisa que acontece ao homem diante si/em relação a si próprio e diante de uma testemunha implacável: a obra?
18. Não fomos nós colocados entre o já não e o ainda não?
19. Não será a arte uma consequência de uma necessidade, formosa e difícil, que nos leva a tentar fazer o que não sabemos fazer?
20. Não será esta necessidade a prova de que o homem não se considera acabado?
21. Não será o passo/a marca decisivo para um artista estar muitas vezes desorientado?
22. O diálogo limpo e claro que se produz entre a matéria e o espaço, a maravilha desse diálogo no limite, creio que se deve, numa medida importante, a que ou o espaço é uma matéria muito rápida, ou a matéria é um espaço muito lento? Não será o limite uma fronteira não só entre densidades mas também entre velocidades?
23. Não será a densidade, em todo o seu esplendor, necessária para tentar comunicar, entender, ouvir o espaço?
24. A água não se torna viva ao rebelar-se contra a horizontal e ao mesmo tempo ao procurá-la?
25. Qual é a diferença fundamental entre ciência e arte?

26. Copérnico demonstra que Ptolomeu estava enganado. Einstein faz o mesmo com Galileu. O que eu pergunto no caso da arte é o seguinte: porque não demonstra Goya, nem precisa de demonstrar, com a sua obra que Velázquez estava enganado?
27. Por que é que Mozart compõe a sua música com movimentos rápidos? Não será que percebe que não tem tempo, que na sua obra não têm lugar infelizmente demasiados adágios?
28. Só uma das três dimensões é activa, a que vem até mim desde o longínquo através do próximo, mas as três são em potência, alternando a sua actividade. *Ver pergunta 22.*
29. A escultura tem sempre de dar a cara, estar atenta a tudo o que à volta dela se move e a torna viva.
30. Vê-se bem tendo os olhos cheios daquilo que se olha.
31. Por que é que a experiência se orienta para o conhecimento e a percepção para o conhecer?
32. Do espaço com o seu irmão o tempo, sob a gravidade insistente, sentindo a matéria como um espaço mais lento, interrogo-me com assombro sobre o que não sei.
33. Os olhos para olhar
os olhos para rir
os olhos para chorar
Valerão eles também para ver? *
34. Não é a persistência da instabilidade a única coisa estável?
35. Não é o crepúsculo tão de vanguarda como a aurora?
36. João Sebastião Bach. Saúdo-te.
Moderno como as vagas
antigo como o mar
sempre nunca diferente
mas nunca sempre igual.
37. Numa linha o mundo une-se, com uma linha o mundo divide-se, desenhar é formoso e tremendo.
38. Que há por de trás do mar e de mim a olhá-lo?
Que há por detrás do mar e de mim a ouvi-lo?
39. Não vi o vento
vi moverem-se as nuvens
Não vi o tempo
vi cair as ondas
40. Não se deve esquecer que o futuro e o passado são contemporâneos.
41. Da morte, a razão diz-me:
definitiva.
Da razão, a razão diz-me:
Limitada.
42. Eu não percebo quase nada e movo-me desajeitadamente, mas o espaço é formoso, silencioso, perfeito.

- Eu não entendo quase nada, mas partilho o azul, o amarelo e o vento.
43. Não é o limite o verdadeiro protagonista do espaço, tal como o presente, outro limite, é o protagonista do tempo?
46. Eu não represento, pergunto.
45. Creio que o ângulo de 90° graus admite com dificuldade o diálogo com outros ângulos, só dialoga com ângulos rectos.
Pelo contrario, os ângulos entre os 88° e os 93° graus são mais tolerantes e o seu uso enriquece o dialogo espacial.
Não são, por outro lado, os 90° uma simplificação de uma coisa muito séria, a nossa própria verticalidade?
46. A tarde avança lentamente e eu, olhando, quero ver.*⁽¹⁾

Os primeiros dados são lançados: o tempo como presente e como duração

Presente, duração, sucessivos presentes sem dimensão. O presente inatingível, insusceptível de ser agarrado, é aquilo de que se compõe a nossa vida. Mas, aqui, a duração a que Chillida se refere tem a ver com uma medida do tempo simultaneamente astronómica e social (chegar aos 60, 70 anos, por exemplo). Esta medida, assim como todas as outras de que ele fala neste discurso, têm origem na vida terrestre e nos seus múltiplos pontos de vista. Em nenhum momento se salta para fora da Terra. Há, porém, um outro sentido da duração, aquela que faz dela uma irmã do fluir incomensurável, do sentir-se a existir, existindo-se de qualquer acumulação. (1 e 2)

Geometria e ponto

Em rigor, a coerência da geometria depende do ponto não ter medida. Mas surge um paradoxo: o ponto é sem medida e, no entanto, ocupa um lugar. Quando se vive na terra ocupa-se um lugar. O ponto sem medida é uma ficção geométrica, ocupar um lugar, uma exigência da vida terrestre, da vida entre os seres humanos. Observa-se melhor isto se estivermos diante de uma escultura, por exemplo, a série *O pente do vento* de Eduardo Chillida. (3, 4)

O presente (criador e polarizador do tempo)

Variações sobre uma inquietação que excede o meu poder do entendimento: a existência de coisas sem medida no Universo. Na verdade, o presente é um acontecimento da vida humana, uma visão, um desejo. Sim, ele não tem medida e, segundo vejo, não faz parte do Universo (como o presente Chil-

(1) As três passagens assinaladas não se encontram na edição dos Escritos, mas aparecem, separadas pela paginação, a primeira como abertura, a segunda incluída num outro capítulo e a última como conclusão.

lida), mas da vida humana. O vínculo entre passado e futuro têm origem no sem medida do presente. Considerar assim o presente previne contra qualquer redução do tempo a um objecto observável. Os físicos encarregam-se dessa redução do tempo à deslocação de um móvel ou a uma variável da velocidade da luz. Em ambos os casos, a gramática do tempo vivido fica posta entre parêntesis; no segundo caso, saltamos para fora da Terra, excluimos o ponto de vista terrestre (em rigor, a usar no plural). Sim, a vida persiste, dura (também sem medida) se o presente não for mensurável: qual é o instrumento que mede o presente? já terá sido inventado? (6, 7, 8, 9, 10)

Espírito, espaço e limites (incluindo os da razão)

Quais são os limites do espírito? Há pelo menos um: o espírito não está em condições de antecipar a morte através da sua própria suspensão, isto é, é possível antecipar a morte imaginativamente, mas o espírito reflecte-se nessa antecipação, continua activo, persiste. Eis o que um artista como Chillida sabe, o presente é que polariza o tempo em passado e futuro, e a história da arte com as suas causalidades e evoluções não lhe convém. (11, 13, 41)

Espaço, limites, escultura (os seus constituintes)

Ora aqui está uma coisa terrestre acrescentada às coisas que pertencem naturalmente à Terra: uma escultura. Para que ela apareça na Terra é preciso que existam “limites no Universo físico”. Dois constituintes da escultura (de todas as artes): a construção: composição, estrutura, linguagem, e a poesia: musicalidade, ritmo, aroma. (12, 14)

O amanhecer da obra, as suas exigências íntimas, o seus perigos

O amanhecer como o tempo meteorológico, terrestre, da concepção da obra. Um tempo de nascimento, de surgimento da luz, “a brisa fresca da Aurora”, diz Benjamin, ao tentar precisar o que seja a novidade em arte. O amanhecer é um caminho que vai da liberdade à percepção. O acto de fazer a obra abre a uma visão, incluindo a que o artista tem de si próprio. A arte fere, afecta, é um acontecimento que faz o ser humano pôr-se diante de si próprio. A obra é uma testemunha implacável que depõe sempre a verdade, diz quem é o artista, não engana. Com diz Luoise Bourgeois, os erros de construção ou a fancaria poética nunca mais poderão ser apagados. (15, 16, 17)

A situação do entre, a marca do inacabamento, da desorientação, da instabilidade. A potência do quase nada

Entre “o já não e o ainda não”: expectativa, vazio, formigueiro de forças, inquietação. Hermann Broch é o mestre desta compreensão. A arte: um meio de levar o ser humano a fazer o que não sabe fazer, eis o efeito de uma necessidade “formosa e difícil”. Essa necessidade, e o modo como ela actua, é a pedra-de-toque para a auto-descoberta do inacabamento humano. A desorientação muitas vezes sentida pelo artista procede desse inacabamento. Única estabilidade: a persistência do instável. A vincular à desorientação e ao inacabamento. Este não perceber, não entender “quase nada” de Chillida é absolutamente sumptuoso, por ser verdadeiro em potência extrema. Se fosse não entender “nada” seria apenas a confissão de um fracasso em grande escala ou uma figura de retórica que tinha em vista o seu contrário aparente. Mas não, ele entende, ele percebe alguma coisa, “quase nada” (18, 19, 20, 21, 34, 42)

Espaço e matéria, espaço e tempo e os respectivos protagonistas

Chegámos ao ponto nevrálgico. Maravilha, claridade e honestidade da conversa entre matéria e espaço, o que é observável no sentir que o espaço é uma matéria muito rápida e a matéria um espaço muito lento. O espaço não é um lugar, embora os lugares, tal como os corpos (e não os pontos), enquanto engendadores do espaço, façam parte do espaço, o espaço é, como se lê noutros apontamentos, um mandíbula tripla. Mas isso ainda não chega, pois a dimensão mais decisiva do espaço é aquela que se manifesta no correr da lonjura até este que está aqui, isto é, a profundidade não equivale à terceira dimensão, ela é, antes, a expressividade (a magia) própria daquilo que vem do longe até nós, uma sonda do nosso presente. O espaço afecta-nos e exprime-nos e, assim, é uma matéria rápida, auto-engendra-se, o que se torna supremamente visível numa escultura. A matéria tem as suas leis, obedece, em primeiro lugar, à gravidade; em seguida, à impenetrabilidade, dureza, densidade; ao seu estado fluido, sólido ou aéreo. A matéria, por exemplo, o ferro (tanto sólido como fluido, no momento em que se submete ao fogo), pede tempo e aprendizagem, disciplina, instrumentos: a matéria é um espaço lento. A densidade da matéria – no seu carácter esplendoroso – é condição para a experimentar o espaço, tornando-o comunicável, compreensível, audível. Só uma das três dimensões é activa, a que vem até mim desde o longínquo, mas as três são em potência, alternando a sua actividade. A ideia que muito me apraz de que espaço e tempo são irmãos (nunca esquecer que ouvimos a voz de um escultor a falar). O limite (o que é próprio das leis da matéria) como protagonista do espaço; o presente protagonista do tempo. (22, 23, 28, 32, 43)

A ciência e a arte

Qual o ponto de litígio? A resposta está na história interna de uma e outra. Na ciência, observa-se uma insatisfação irrefreável, provocada pela devoração constante dos pontos de vista sucessivos. Na arte, a insatisfação é outra, nunca se trata de superar os que vieram antes, mas de seguir os seus passos até à fonte. Aqui não é a sucessão, e a devoração, que reinam, mas a simultaneidade desejada de uma sucessão sempre a transformar-se em comunidade. Na ciência este caminhar até às fontes é posto entre parêntesis. Chillida nunca correrá o perigo para o qual advertiu Goya, nem sonhos da razão nem os monstros, seus descendentes directos. A razão não está fundada sobre si própria e é capaz de o reconhecer, elevação suprema da razão. (25, 26, 40)

A vis centrifuga e a vis centripeta da escultura e as suas condições

O que faz a escultura viva é o que está à volta dela, movendo-se, no que se inclui os olhos, os corpos dos que olham para ela. Esta é uma das passagens a destacar. Seguramente que tem a ver com a leitura de *As portas da percepção* de Aldous Huxley. Para mim vai ter com Benjamin, Plotino e Maldiney (mas também com Goethe, do Prefácio à Teoria das Cores), com a compreensão de que vemos a coisa no lugar onde ela está. Da experiência engendra-se conhecimento, um acto estabilizado; da percepção, o conhecer, um acto a fazer-se. Da mesma família da morfologia goethiana: “cada novo objecto contemplado desperta um novo órgão em nós”. O que não anda longe dos sentimentos primordiais que assomam aos olhos – rir e chorar – e da distinção entre olhar e ver (uma metamorfose disciplinada do olhar, na última pergunta, é ela que toma a dianteira). Atrás das ondas do mar e atrás desse que as olha para as ver está uma linguagem, uma arquitectura, o segredo da vida, Deus? São as forças que contam. Um dos momentos em que tempo e vento conhecem uma irmandade, associados muitas vezes ao aroma. (29, 30, 31, 33, 38, 39)

João Sebastião Bach

O amor de Chillida por João Sebastião Bach é sem mácula. Ele conta que, quando entrou na Catedral de Santa Sofia em Istambul, lhe pareceu ter entrado nos pulmões de João Sebastião Bach. Chillida sente o mar na sua música (mesmo que Bach nunca tenha visto o mar). Ainda não me cansei de citar os dois últimos versos como apresentação suprema da arte na sua expansão e contenção simultâneas: “sempre nunca diferente/ mas nunca sempre igual”.

Ângulos e fecundidade

Sobre os ângulos rectos, agudos e obtusos. Chillida prefere os segundos (entre os 88° e os 93°) ao primeiro (90°), pois eles são mais tolerantes uns por relação aos outros, e mostram-se mais fecundos no diálogo espacial. Os ângulos de 90° actuam como “simplificação de uma coisa muito séria” e da qual Chillida fala recorrentemente: a verticalidade humana. O tema grego do *gnómon*.

Uma solidão magnífica

Entre as perguntas, algumas gozam de um estatuto particular, pois não se associam naturalmente com as outras (se bem que seja sempre possível tentar fazê-lo, sem se ganhar nada com isso), antes gozando de uma solidão magnífica (um dos exemplos da vida das ideias em Platão), elas são como o antegosto de todas ou de algumas das outras, ou sustentam-nas e justificam-nas ou encaminham-nos para a culminação. Eis os seus números: 24, 27, 35, 37, 44 e 46.

Nas quatro primeiras está em jogo, por um lado, a evidência de que a vida do que quer que seja – no caso, a água – procede de não se impedir a acção das polaridades, neste caso, rebeldia e obediência; por outro, a relação entre vida e a obra, entre o ritmo da obra e a duração da vida, o caso Mozart, o tempo dos movimentos das suas peças e a brevidade da sua vida; por outro ainda, questões de história e de crítica de arte cujo carácter problemático toma a dianteira no conceito de contemporâneo, onde se estabelece um vínculo, por vezes um litígio, outras vezes um esquecimento, entre os que chegaram mais tarde, nós, e eles, os que vieram antes de nós, e nos deixaram qualquer coisa em herança, entre os que estão a continuar e os que acabaram de chegar. Vanguarda podem ser todos eles. Finalmente, a atenção à vida do desenho, manifesta nos seus efeitos opostos: uma linha tanto isola como reúne. Efeitos opostos da família dos que se observam no bafo do ser humano que faz aquecer e no seu sopro que faz arrefecer. Quem quererá aceitar um contrato com uma criatura destas?

Nas duas últimas, temos a passagem-chave, a que segregou o título por que é conhecido este discurso tão avesso às leis dos discursos, fiel ao seu embrenhar-se naquilo que o chama, no seu seguir o aroma: Chillida não representa, pergunta. As perguntas são feitas por ele próprio a si próprio, e o ofício dele é responsável por elas. Quer dizer, também as obras dele não representam, elas perguntam e estão logo a responder, elas são as respostas às perguntas que ele próprio faz: sobre o espaço e o tempo, sobre o ponto, o instante e a duração, sobre a matéria e as forças, sobre as ondas do mar e o olhar, sobre o inacabamento do ser humano e o inacabamento das suas obras, sobre a vida dos corpos terrestres e celestes, sobre o horizonte, sobre os ângulos amigáveis, sobre o erguer-se humano, sobre a última viagem.

Agora, as derradeiras palavras: “A tarde avança lentamente e eu, olhando, quero ver.” Aqui, obedecendo a um topos retórico muito antigo, Chillida está a falar-nos da sua velhice, o sol já deixou há muito o seu zénite e aproxima-se do ocaso, mas o artista, enquanto as sombras se alongam, continua a olhar e, por vontade artística, quer ver.

Finale

Umhas breves palavras sobre a epígrafe. Para isso convém incluir as linhas imediatamente anteriores:

Há uma certa maneira de conhecer – prévia ao que chamamos conhecimento – a partir da qual é possível, sem saber como uma coisa é, conhecê-la. Essa maneira de conhecer é tão aberta que admite diversas formas, sem que por isso se saiba como é. Este pré-conhecimento ou aroma guia-me no desconhecido, no desejado, no necessário. Nunca discuto com o a priori e nunca deixo de fazê-lo a posteriori.

Escritos, p. 16

É evidente que o a priori dos artistas, no caso Chillida, tem uma natureza diferente do a priori dos filósofos, em particular a tradição a que Kant deu origem, hospedado na subjectividade humana e marca dessa mesma subjectividade, antecedendo qualquer experiência.

Como escultor, as questões relativas à relação sujeito/objecto não lhe dizem respeito, Chillida ocupa-se de engendrar o espaço e para isso toma a matéria (as matérias) para seu uso e proveito. Por isso, é conveniente pôr de lado, desde já, o quadro da subjectividade com os seus princípios, campos e territórios, isto é, poderes, disposições e construções. Embora a sua preferência pelo conhecer in actu em detrimento do conhecimento estabelecido mostre o seu profundo interesse pelos gestos espirituais de que a escultura se alimenta. Em todo o caso, o a priori deve ter a ver com qualquer coisa que é dada previamente, o que será ela? As matérias, as leis que governam o espaço terrestre em relação com as matérias, o desejo de dar forma que faz o artista mergulhar no mar de fogo onde o ferro se torna fluido, a concepção, o aroma. De tudo isto, o aroma, partilhando com os outros elementos um carácter de evidência indiscutível, parece-me ser o único elemento insubmisso à discussão que o artista empreende a posteriori (in media res) com todos eles. O a priori do escultor Eduardo Chillida é portátil, flexível, transformável, e chama-se aroma (já F. Schlegel falava do Witz como nariz), forma sublime de antecipação, é como uma atracção magnética que impede que a discussão com o a priori se torne fonte de dissolução, garantindo a subsistência da obra.

Maria Filomena Molder é Professora Catedrática de Estética na Universidade Nova de Lisboa. Doutoramento em 1992 sobre O Pensamento Morfológico de Goethe (IN-CM, 1995). Editou Paisagens dos Confins. Fernando Gil, 2009; Morphology. Questions on Method and Language, 2013; e também Rue Descartes n.º 68, “Philosopher au Portugal Aujourd’hui”, 2010. Publicou vários livros sobre a relação entre artes, poesia e filosofia. Alguns deles obtiveram o Prémio Pen-Clube para Ensaio 2000 (Semear na Neve. Estudos sobre Walter Benjamin); 2012 (O Químico e o Alquimista. Benjamin Leitor de Baudelaire); 2018 (Dia Alegre, Dia Pensante, Dias Fatais); o Prémio AICA 2017 (Rebuçados Venezianos); e o Prémio Jacinto do Prado Coelho para o Ensaio 2021 (O Absoluto que pertence à Terra). Escreveu também para Catálogos de arte, sobretudo no contexto da arte portuguesa contemporânea, e sobre filosofia, arte e literatura para Revistas internacionais, como Análise, Internationale Zeitschrift für Philosophie, Sub-Rosa, La Part de l’Oeil, Rue Descartes, Gratuita, Europe, Cadernos Nietzsche, Lettre International, Electra, Diaphanes, Umbigo, Contemporânea

Ap ndice

Discurso del Acad mico Honorario Electo

Excmo. Sr. **Eduardo Chillida**

(Leído en el acto de su recepción pública el día 20 de marzo de 1994)

1. Cómo es posible que nuestra vida, formada por sucesivos presentes que no tienen dimensión, pueda durar veinte, cuarenta u ochenta años?
2.  Qu  clase de tiempo conduce a esa duración?
3.  No es la geometría únicamente coherente cuando el punto no tiene medida?
4. Este punto, para que todo funcione, necesita no tener medida y sin embargo ocupa un lugar.
5.  Se puede ocupar un lugar sin tener medida?  nicamente en la mente esto es posible.
6.  Existe algo sin medida en el Universo?
7.  Es la medida la condición necesaria para formar parte del Universo?
8.  Es el presente sin medida parte del Universo?
9. Si el presente tuviera medida  no estarían disociados por ella el pasado y el futuro?  Qu  sería de la vida, de la palabra y de la música?
10.  No es la no dimensión del presente lo que hace posible la vida, como la no dimensión del punto hace posible la geometría?
11.  Existen límites para el espíritu?
12. Gracias al espacio existen límites en el Universo físico y yo puedo ser escultor.
13.  Qu  clase de espacio hace posibles los límites en el mundo del espíritu?
14.  No son la construcción y la poesía componentes esenciales de todas las artes?
15. Al alba conocí la obra. Puede ser de mil maneras, pero sólo de una.
16.  No es el camino el que, desde la libertad, nos conduce a la percepción?
17.  No es el arte algo que le ocurre al hombre ante sí mismo y ante un testigo implacable: la obra?
18.  No es entre el ya no y el todavía no donde fuimos colocados?
19.  No será el arte consecuencia de una necesidad, hermosa y difícil, que nos conduce a tratar de hacer lo que no sabemos hacer?
20.  No será esta necesidad prueba de que el hombre no se considera terminado?
21.  No será el paso decisivo para un artista el estar con frecuencia desorientado?

22. El diálogo limpio y neto que se produce entre la materia y el espacio, la maravilla de ese diálogo en el límite, creo que, en una parte importante, se debe a que el espacio, o es un materia muy rápida, bien la materia es un espacio muy lento. ¿No será el límite una frontera, no sólo entre densidades, sino también entre velocidades?
23. ¿No será la densidad, en todo su esplendor, necesaria para tratar de comunicar, de entender, de oír el espacio?
24. ¿No se hace el agua viva rebelándose contra la horizontal y al mismo tiempo buscándola?
25. ¿Cuál es la diferencia fundamental entre ciencia y arte?
26. Copérnico demuestra que Ptolomeo estaba equivocado. Einstein hace lo propio con Galileo. Lo que yo me pregunto desde el arte es lo siguiente: ¿Por qué Goya con su obra no demuestra ni necesita demostrar que Velázquez estaba equivocado?
27. ¿Por qué Mozart compone su música con movimientos rápidos? ¿No será que intuye que no tiene tiempo, que por desgracia no caben en su obra demasiados adagios?
28. Sólo una de la tres dimensiones es activa, la que viene a mi desde lo lejano a través de lo próximo, pero *las tres* lo son en potencia alternado su actividad.
29. La escultura debe siempre dar la cara, estar atenta a todo lo que alrededor de ella se mueve y la hace viva.
30. Se ve bien teniendo el ojo lleno de lo que se mira.
31. ¿Por qué la experiencia se orienta hacia el conocimiento y la percepción hacia el conocer?
32. Desde el espacio con su hermano el tiempo, bajo la gravedad insistente, sintiendo la materia como un espacio más lento, me pregunto con asombro sobre lo que no sé.
33. Los ojos para mirar
los ojos para reír
los ojos para llorar
¿Valdrán también para ver?
34. ¿No es lo único estable, la persistencia de la inestabilidad?
35. ¿No es tan vanguardia el crepúsculo como la aurora?
36. Juan Sebastián Basch. Saludo
Moderno como las olas
antiguo como la mar
siempre nunca diferente
pero nunca siempre igual.
37. En una línea el mundo se une, con una línea el mundo se divide, dibujar es hermoso y tremendo.

38.  Qu  hay detrás de la mar y de mi mirarla?
 Qu  hay detrás de la mar y de mi oírla?
39. No vi el viento
vi moverse las nubes
No vi el tiempo
vi caerse las hojas.
40. No se debe olvidar que el futuro y el pasado son contempor neos.
41. Yo no entiendo casi nada y me muevo torpemente, pero el espacio es hermoso, silencioso, perfecto.
Yo entiendo casi nada, pero comparto el azul, el amarillo y el viento.
42. De la muerte, la razón de me dice:
definitiva.
De la razón, la razón me dice:
limitada.
43.  No es el límite el verdadero protagonista del espacio, cómo el presente, otro límite, es el protagonista del tiempo?
44. Yo no represento, pregunto.
45. Creo que el  ngulo de 90° admite con dificultad el diálogo con otros  ngulos, sólo dialoga con  ngulos rectos.
Por el contrario los  ngulos entre los 88° y 93° , son más tolerantes, y su uso enriquece el diálogo espacial.
 No son por otra parte los 90° una simplificación de algo muy serio y muy vivo, nuestra propia verticalidad?
46. La tarde avanza lentamente, y yo mirando quiero ver.

Zugvögel landen immer

Luísa Monteiro

“Quando abraçamos esse movimento de retirada (Zug des Entziehens), somos nós mesmos – mas de maneira bem diferente das aves migratórias – movendo-nos em direção ao que nos atrai ao recuar.”

J. Derrida. *A mão de Heidegger*.

Conferência em 1985, Universidade de Chicago

Vamos, portanto, falar de Irene Borges-Duarte.

Do beijo casto

A tentação é grande de construir algo comparativo a Derrida quando atenta na mão de Heidegger para uma procura de questionamentos sobre técnica e deformação. Sempre considerei um perigo o uso de sinédoques e ou se fala com flores ou se fala com as raízes; falar do momento pela escrita, tentar a supressão do monstro e correr livremente em alegria, ser uma palha à tona de rio, é o propósito; os laços nunca são puramente artificiais.

E usar as mãos e os olhos, fugir dos insuportáveis coloquialismos para dizer que isto é isto. Dizer ao preciso momento, fica, és belo, o meu único ganha-pão ao morrer.

Melhor: fica, Irene. Nunca o direi bastante. Sempre a pressa. Fica, Irene.

Não se pode traçar um caminho absolutamente linear sobre alguém ou sobre o seu pensamento; mas isso também não deve constituir preocupação, pois à semelhança dos livros que tenho de Irene Borges-Duarte, estamos quase sempre, quase todos nós, fora do sítio. Somos estruturas incertas e não é difícil esgueirarem-se dos alicerces as patas ainda verdes do ciúme. As minhas galgaram por todas as salas onde outros ouviam Irene de perto e eu não podia. Ali,

no colégio do Espírito Santo, onde há milhões de ideias e nada de pregação. No entanto, não raras vezes me pareceram mendigos clericais alguns dos alunos sentados no chão à espera da aula de Irene, de olhar estendido, com o jardim triste de frente e o frio da pedra e dos poucos matizes de branco no interior. É claro que havia o azul holandês dos azulejos, mas estes repetiam-se ao longo do corredor. E das aulas.

A primeira vez que contactei com a Professora Irene Borges-Duarte, foi por prescrição académica da Professora Fernanda Henriques. Receituário: uma aula sensata e simples, disse, sem as extravagâncias altas ou baixas de quando nos referimos à reputação de alguém. E eu estendi os meus olhos, os meus ouvidos e as minhas mãos. Era um seminário sobre Heidegger e o que me ficou foi o Heidegger de Irene, o-mais-ele-mesmo. Ou a Irene do Heidegger sem ele mesmo e sem *hifens*. E dei por mim a dividir a folha de papel para registar do lado direito a informação filosófica e do lado esquerdo o momento, dos cambiantes do rubor das faces ao tom de voz de Irene.

Abro o pequeno bloco dos apontamentos do meu primeiro encontro com Irene (foi há uma dúzia de anos). Duas páginas sobre o Dasein e o primeiro apontamento esquerdo: “brilho intenso no olhar e ela pequenina pouco mais que adolescente e de pezinhos a bambolear numa carruagem com destino a Messkirch, toda a paisagem em alegria e ela era a paisagem e era indiferente e livre... e no entanto, parece-me que gosta ainda de pessoas”. “A voz da professora: uma imensa variedade de livros!”, “a alma desta mulher merece ser imortal, a tonalidade da voz confirma”; “a voz da intérprete de H. é um beijo casto sobre a Filosofia e H. nunca o há-de-saber”; “a voz de Irene apaziguou-me e fez-me apaziguar-me com a Filosofia; o rapaz do *Dasein* parece-me um daqueles seres taciturnos que apanham maçãs por entre o nevoeiro para fabrico de cidra”... e muitos apontamentos se seguiram até terminar a aula: “o ser é um ser para a morte” – do lado direito. E do lado esquerdo, desenhei ondas de mar e escrevi: “isto não é uma pintura da voz à maneira de Voltaire”. Não me recordo de colega algum, como se tivesse acordado numa sala cúbica apenas com a presença de Irene. A voz é a única carne isenta de mecânica.

Do cubo

Anos mais tarde, Irene aconselha-me informalmente a que veja o filme *Cube*, de Vincenzo Natali; metáfora da vida onde é examinada a humanidade nas circunstâncias tecnológicas mais abstratas. Porque me aconselharia Irene essa fuga existencialista?, pensei ao longo de dias. Conclui que foi num sorriso e numa proposta informal que Irene se revelou de uma inteligência acima de todas aquelas que eu tinha conhecido até então. Para traçar um caminho

é necessário munirmo-nos de ingredientes que nutram o espírito continuamente para além dos limites do eu e combinar aventura, liberdade e poesia é um fracasso no caminho da Filosofia. Eu titubeava na escolha da tese e aquela sugestão vinha em flecha para mim e era sobre mim. Há uma bondade sábia em Irene que me fez enovelar-me em mim mesma, temendo vir a ter saudades do espaço e da irresponsabilidade da ficção, onde mora a compaixão pelo real. Será fácil perder a mão, a mão que carrega o mundo, que agarra e oferece? A mão é a fala e Heidegger, creio, não o disse explicitamente, embora a serenidade só se obtenha depois de se ter dito o que se tinha a dizer e o ser do *Ser e Tempo* muito andou por entre caminhos e macieiras. Irene está no caminho e eu não consigo senão seguir a sua sombra. A volatilidade dos dias é mais que o presente transitivo e eu sinto a matilha dos dias a correr como cães atrás da lebre.

No fim da Filosofia, o princípio das personagens da Filosofia. Irene procura libertar em cada ano escolar a próxima geração de repressões, sugere uma nova conceção de filósofo e di-lo numa voz limpa, nítida e variável como a primavera que chega quando estamos doentes. Há dias em que somos o pescador de Tarkl a puxar a lua “do lago gelado em áspera rede”. No final de cada aula, só um pensamento: após tantas e profundas braçadas nessas águas da Filosofia, é estranho como Irene, em vez de nos fazer afastar, nos faz reunir à vida. E isso deve-se a um algo muito especial em Irene, mais do que essa mão que ao dar, se dá, e de que fala Heidegger em *Unterwegs zur Sprache*. Irene tanto é capaz de embrulhar um imbecil em flanela como saltar para o dorso de um elogio e torcer-lhe o pescoço à nascença: porque domina a arte da clivagem.

Da preservação

Não se pode ler Descartes sem se ter comido as maçãs de Newton. E contemplar as máquinas contemporâneas é reconhecer haver nelas também o silêncio e o vazio. Nem toda a aquiescência, porém, merece que se lute por ela. Irene ensina-nos de que há razão bastante em procurar um local onde se possa colocar os nossos pensamentos contra o tempo e o mar, como aventais ou velas que somos sob uma maceira à espera que caia um fruto.

A matilha dos dias desenfreia-se sem lebre alguma à vista. Imperioso preservar a palavra que preserva; o grande anseio é que não tenha nome: tudo pode estar do outro lado do papel, do monitor, da janela.

Guardo nos olhos intemporais o momento em que reparo na mão de Irene com as unhas pintadas de *cérise*. Como se se tratasse de uma revelação, subi o olhar para o seu rosto e vi que Irene é uma mulher. Olho a minha geração: somos unhas a arranhar superfícies. E eu disse-lhe, gosto dessa cor nas suas mãos e Irene sorriu e talvez um barco parado num lago fosse uma

imagem capaz de substituir esta frase. Depois de tantas viagens e por tantas casas da Filosofia, talvez a intensidade maior da vida seja o regresso à casa que não tem localização em geografia alguma porque o que realmente faz falta na nossa existência é termos uma flor a crescer. Olho a paisagem finalmente, quando o comboio para na estação. Recolho as pernas. Uma rapariga senta-se à minha frente de máscara cirúrgica no rosto. Regresso à janela. Escapa-se-me um nome da voz e do outro lado, o comboio retoma a marcha com Irene rumo a Messkirsh.

Luísa Monteiro é Doutorada em Literaturas Comparadas e com um pós-doutoramento sobre “A escrita dramática em Fernando Pessoa”.

Escritora e diretora da Companhia de Teatro Contemporâneo.

Leciona na Escola Superior de Teatro e Cinema.

Pertence à comissão científica do Centro de Investigação em Artes e Comunicação, da Universidade do Algarve. Colabora com os centros CHAM, da Universidade Nova e com o Práxis, da UBI – Universidade de Évora. Foi jornalista durante 17 anos. Tem mais de três dezenas de livros publicados.

The strange and the familiar

inquiry around phenomenology's limits and possibilities

Ângela Lacerda-Nobre

Introduction

Irene Borges-Duarte has had a significant influence in the promotion and development of philosophical education, nationally and internationally. Her contribution to the project “Heidegger em português” is grounded in her lifelong experience dedicated to research and to education, with a particular focus on phenomenological perspectives related to widely diverse topics, ranging from technology, to science, and to Dasein analysis. Crucially, the support of international research groups and associations, and the on-going nurturing of advanced studies, has been remarkable. This work includes publications, organization of conferences, and the development of formal certified specialised doctoral programmes. This research has lasted for generations and it promises to continue to grow. Borges-Duarte has contributed to the creation of vibrant scientific communities, characterised by open intellectual debate, critical analysis, controversies confrontation and, more importantly, the creation of a supporting atmosphere that stimulates and deepens both individual and collective productions.

The present text is an open reflexion within the wide spectrum of phenomenology's current relevance. The radical impact that phenomenology had in Europe and, then, in the world, in the nineteenth and the twentieth century, reflects both its power as an intellectual movement and its frailties, as a scholarly discipline. The first quarter of the first century of the third millennia of the present era inherits a potpourri of kaleidoscopic influences that surpasses

conventional philosophical discussions, implying that before engaging in whatever position taking it is necessary to clarify the settings from which such statement has emerged.

The present text proposes a line of argument that is based on three assumptions. First, that philosophical production and dissemination is both a product of each historical context and, simultaneously, an open wound onto the establishment, understood as the set of accepted doctrines and the roles performed by society's key players. Second, that no matter the knowledge production area considered, the same pattern applies of confrontation and estrangement, followed by naturalization and change. And third, that phenomenology represents the nobody's land and the forbidden ground of open inquiry, both elucidating the here and now limits of current rationality models and demystifying the tangible possibilities of peace building, including ending starvation, modern day slavery and the continual engagement in real wars fuelled by fake moral pretexts.

For the first assumption, the role of dominant thinking and of limit situations is needed; for the second, the connections between motivation, memory and imagination are relevant; and for the third, it is necessary to consider the undeniable authority performed by the heritage of life philosophy influences. In other words, life itself and its mystery and mastery, as it is lived by living entities, is the working ground and the horizon of thought of phenomenology and, as such, it offers a generous and privileged view onto present, past and future reality.

The political impetus

Contemporary societies' organization, that is, their political regimes, systems of governance and decision making, are deeply connected to long-standing philosophical debates. Phenomenology may be understood as present day re-signification of past tensions, namely the confrontation between Antiquity's circular and deterministic Cosmogony as opposed to Modernity's spiralling and non-deterministic stance.

Independently from a chronological evolution, the tension continues to be present in the form of paradoxes and antagonisms. In other words, sense-making, meaning-making, making sense of reality, questioning and confronting different perspectives and viewpoints, individually and collectively, involves the creation of a space for doubt, for discovery and for exploration. Phenomenology is an open arena for debate, a debate that critically addresses how reality is manifested (Cerbone, 2014).

If it were possible to order knowledge areas according to the criteria of straightforwardness, in the sense of the capacity of an argument to be self-ex-

planatory, arts and science would be situated in one end of the spectrum, as works of inventive imagination, and politics, policy-making and political sciences would be situated at the other end of the spectrum. In between, philosophy, tidily ordered is a succession of positions. Phenomenology, however, would be the philosophical category with the broadest width, surpassed only by fictional literature. Phenomenology is gaining new interest in the philosophical forefront (Crowell, 2013). Consequently, new fields of research are being explored, which take into account phenomenological stance and breadth.

The point to be made is that it is in the concrete conditions that human populations manage to create, for themselves and for the build environment and the natural habitat, fauna and flora, they have inherited from past generations, that policy-making matter. Policy-making matter because it is through institutionally framed decision-making processes that real world individuals determine and choose, on behalf of others, issues that will affect the livelihood of the many.

The issue is not the effective power of policy-makers, of politicians, of political parties and movements, of political regimes and ideologies; the issue is neither a resource-based accounting system that may determine the haves and the have-nots, through international trade agreements; the issue is that political decisions are present in societal organisation processes that are informed and nurtured by philosophical production that encompasses present day works, thought and action, as well as the cumulative influence of dead civilizations, gone by cultures that, nevertheless, have left their vestiges in the form of fears, manias and myths.

Western thought is often described as having evolved from myths, to religion and then to science. The advantage of such description is that it enables the acknowledgement of the succession of mutual influences. Present day science incorporates religiously inspired codes of conduct, social practices and language use that bring with it a taken-for-granted dignity; and religion, in turn, transformed the mythological power in institutionalised structures that prevail even long after such energy has vanished.

Phenomenology takes a crude look onto present day practices and real world institutional practices and enables decoding the hidden influences, often contradictory and even incompatible, between different currents of thought that are affecting and determining policy-making. The Oracle's role has transformed itself; it is not necessary to foretell the future because all that is needed is to appease and to guarantee that all has been made with the best intentions and that the best possible outcomes have thus been achieved.

There is a romantic cynicism and hypocrite suspicion that blocks reasoning; it is not necessary to list the ailments that affect present day human populations; all that is needed is to affirm that there is evolution, change and

transformation; that policy-making involves global citizens locally engaged and that such reality is co-constructed, co-created, and, a posteriori, it is possible to acknowledge the creative tension of breakthroughs, of the emergence of novelty.

Phenomenology works across all phases of the spectrum; in the dark, sensing intentionality, and in the open, identifying and interpreting the presence of life's manifestations. Language, action, interpretation and thought, become as building blocks of human endeavours. Stressing the argument, phenomenology is already there, present and active; it continuously offers the possibility of novel interpretations; humans are natural phenomenologists, willingly and consciously or not, if one considers the immediacy of how reality presents itself.

Phenomenology captures the tension between that which is already there, already present and given, and that which is not yet there and is in the process of becoming. Politics, policy-making and political decision-making are the driving engine that reflects and mirrors the limits and the possibilities of the reasoning models that shape and frame present day societal organisations. The role of phenomenology, more than ever before, is to expose and to try to bring to the open the hidden torrents and the multitude of influences and are permanently active in the form of how life manifests itself. In other words, in the form of how concrete individuals and their communities, create and organise their livelihoods.

The textual body

Competition is the antagonist of cooperation; zero-sum games *versus* win-win solutions represent a Cosmogony where reality is understood as a human setting where resources are scarce and human needs are overwhelming, leading to an acceptance of the need to kill in order to survive. Phenomenology offers an alternative possibility (Spiegelberg, 2012). It does not preach to the converted, neither aims at proselytism or at moralistic considerations; romantic hypocrisy, cynic double standards and blind angles are dismantled by phenomenological methods.

In epistemic terms, it is possible to organise knowledge areas and currents of thought across a linear spectrum, which contrasts two poles of attraction according to the categories and instances that are important to highlight. Considering one pole as ontological hermeneutics, understood as the textual manifestation of reality, of all that exists and is possible to be imagined, and, on the opposing pole, logical positivism, taken as the position that there is a unique and single reality that may be captured by the exactness and clarification of the concepts being used to describe it, according to this classification it

is possible to argue that phenomenology, as Husserl described it, may fit either of the poles and anywhere in between.

In other words, phenomenology is such a malleable and flexible method that its explanatory power may be adapted and adjusted to whichever epistemic positioning need and preference. This characteristic is both a privilege and a difficulty. It is a privilege because it enables the creation of a multiplicity of interpretations and of diverse perspectives, which may enrich both personal and collective experiences and lead to horizon expansion and to border crossing across disciplines and knowledge boundaries. The difficulty arises from the dilution of its signification and interpretation power; if it can be used anywhere, it becomes hard to track, to trace, to find consistent and regular results.

This said, the point that the present text makes is that if one considers that trust and openness are important positions, postures and attitudes, individually and collectively, in order to break new ground in terms of understanding reality, then phenomenological methods are highly relevant. Conversations, dialogue and the experience of encounter are possible when minimum levels of trust and openness are present. More importantly, by engaging in the possibility of dialogue it means to enable the likelihood of creating further trust and openness.

Across cultures and across different historical periods dialogical encounters created new possibilities for creating new realities, novelty and change. Such encounters are both bodily presences, as they need singular and individual as well as collective and communal experiences and happenings, and they are also textual events, as they have a narrative structure even if they do not involve an exchange of words, as happens in dancing or in tasting special gastronomic ritualistic experiences. In other words, bodies have to be involved, present and active, and such involvement, presence and action is text based. Interpretation, the hermeneutic character of significant encounters, or the analytic effort to systematise and clarify meaning in unique forms, are both language based and, critically, both involve the presence of bodies and the presence of texts.

Epistemological considerations are often partisan biased, in favour of one only perspective. Even within phenomenological work, epistemic positions are tacit, implicit and implied by the surrounding context that may include the institutional and geographical setting. The point that is important to highlight is that such setting, the atmosphere that is linked to the occasion, the language that is being used, the social roles that are being performed, do have an influence in the end result that is achieved by a group discussion or by an individual reading, writing or thinking process.

Again, the point is that phenomenology is a philosophical methodology, which proposes an inquiring approach that is itself present, as a default mode

and pre-figurative requisite for thinking and action; as a rationality model that is given, taken; no choice involved and no questions asked; implicitly and tacitly; and, then, it can be further developed, explicitly and intentionally, as a formal philosophical method.

Phenomenology is a process that is present in human's natural and spontaneous relationship with reality (Hopkins, 2013); such natural and spontaneous process may be made conscious and directed at specific realities, becoming a formal philosophical method, which may be used and applied to different settings; the application of such method is not bounded by prior epistemic preferences because it can respond to the needs of both logical positivists and of hermeneutic ontologists.

Even other alternative categorizations and systematizations across yet to be invented spectrums of strategic epistemic positions may be imagined from the over a century old tradition of phenomenological production; phenomenology is a mapping tool and it is the map itself; phenomenology is a reality test because it can disclose, dismount and decode biases that are both individual and collective, social and singular.

Phenomenology is particularly important in times of rapid social change precisely because it does not judge, it does not impose doctrinaire dogmatic taken-for-granted assumptions and, nonetheless, it offers a solid, grounded, rooted in sound philosophical traditions, approach to reality.

In times of rapid social change and of challenging defiant incertitude, fear and perplexity in relation to that which is unknown, phenomenology offers a philosophical road map for individually embodied and socially embedded processes, or, better, work-in-process, of questioning reality and of trying to make sense of that which is being lived and experienced. Past, present and future become open routes for novel interpretations.

Here and now experiences are always and continually permeated by an individual and collective effort to make sense of reality, willingly, intentionally and consciously or not. Philosophical production, across time, represents the effort to make explicit each epoch's challenges and unique historical settings.

Scientific or artistic creations share the inventive mode that phenomenology captures. Both art and science offer the possibility of repetition, yet that is something different as it is a process of depuration, clarification and elucidation of something that is already there, already given. What is understood as science and art is the outcome, the repetition result, as that stands as visible, formal and tangible. The creative moment and the emergence of novelty is intangible, informal and invisible; and it captures the Eureka flash that phenomenology grasps.

Conclusion

The present text argues that phenomenology's successes and phenomenology's failures are both emergent from its power to decode, deconstruct and re-signify reality, whether such reality is considered from an anthropocentric, post human, nano or macro, cosmic or trans galactic perspective. The point is that phenomenology may be understood as the preset mode, the basic template, the prototyped configuration and the default mode of rationality models, so that other apparently competitors and rival methodologies and theories may be taken as having developed from that prefiguring process that is common to all reasoning processes.

The strange and the familiar are as two sides of the same coin. Phenomenology cuts across these boundaries. The strange and the familiar is simultaneously a presence of intimacy, introspection and deep dive into one's inner life, and of confrontation with bewilderment and fascination or yet fear and awe. Pleasant or not, the strange and the familiar are a split of a second away from one another. Holding a creative tension and an antagonist paradoxical energy, it is important to name it as it captures part of the workings of phenomenological methods. In other words, it enables pin pointing one and being confronted with the other, without possibility for escape, denial or rejection. It is that openness that creates space for novelty to occur.

Phenomenology expands the horizons of signification, of interpretation and of creating novel possibilities in the form of new thought and of new action. Phenomenology's limits and potential are the limits and the potential of each new generation of language users and of socially engaged creatures, as humans are; humans' prolific ingenuity, creativity and imagination are constantly in movement, as work-in-process; the failure or success of human's thought and action may only be grasped retrospectively as in the doing, within the flow itself, there is promise, hope, desire and intentionality.

The point that the present text makes is that phenomenology may be taken as being in its infancy – and it is already over one hundred years old. The reason for this is that it could be argued that if it were all that effective in helping humans to grasp reality, it surely would have been more attractive, fashionable and well known; and the crude reality is that phenomenology is a minority's philosophical current, school of thought and methodology. The devil's advocate argument is that such difficulty, resistance and slowness is precisely a sign of its strength and energy.

In other words, phenomenology connects not only to non-mainstream thinking of present day but to the full succession of non-dominant thinking of Western thought, to pre-Socratic and indeed to pre-classical times. Such depth, breadth and latitude enable open dialogue with other cultures and civiliza-

tions, including original people's and indigenous people's cultures, values and beliefs. It is not a one size-fits-all philosophy, neither a pantheist new religion; on the contrary, it is a hands-on, practice based, learning-by-doing working method that, as such, it is independent, autonomous and context-free, as far this is possible or to the furthest degree that this is possible. The argument is not an initiative of proselytism or an activism; rather, it is a celebration that acknowledges both the merits and the limits of phenomenology as a philosophical methodology to grasp human reality.

Two things are worthwhile to highlight. The first one is that no matter the knowledge area, every investment pays off; no matter which alternative to take, searching long enough enables benefiting from something generous; there is a continuous process where some meaning calls for further meaning. Like in the Alice's tale of the Cheshire Cat, the searching process is itself fruitful and fertile. It is a form of self-fulfilling prophecy, which is collective and shared rather than individual and singular, as a form of collective intelligence.

The second issue is that, since the beginning of time and the emergence of life on planet Earth, it is the living population of biological entities that frame and format the developmental conditions for the next generations; no matter the hardships or abundance, in plants, animals or micro and cell level processes, each situation is faced in a certain fashion that will itself create the holding and nesting settings for future evolution. As ecosystems are interconnected, this process is local and global, individual and collective, and singular and widespread. Humans are situated, positioned and placed within this flow of life. The same principle applies; each human generation creates the conditions and inherits the conditions, for the future and from the past, each time unique and new; each time there are the limits imposed by repetition and also the possibility of rejection of past patterns and for change to occur.

In summary, the key message is that if everything is linked and connected, then the bonding that is established between living entities, considering the biological world as a whole, plays a crucial role in determining the living conditions of the generations to come. Such bonding has a special character in humans as it is passed from one generation to the next in the form of a promise, incorporated in the social practices and in the social norms of the prevalent culture and of its corresponding counter-cultures. Making life worth living is the inherent promise that is held by life as it is given and manifested by living reality. Being able to acknowledge, to recognize and to cherish the overflow and the abundance of life that is present in the tiniest details of the universe is the noble task that is presented to the phenomenologists of the present and to the phenomenologists of the times to come.

“Would you tell me, please, which way I ought to go from here?”
 “That depends a good deal on where you want to get to,” said the Cat.
 “I don’t much care where—” said Alice.
 “Then it doesn’t matter which way you go,” said the Cat.
 “— so long as I get somewhere,” Alice added as an explanation.
 “Oh, you’re sure to do that,” said the Cat, “if you only walk long enough.”
 The Cheshire Cat, in Alice’s Adventures in Wonderland, 1865.

Ângela Lacerda-Nobre Economista, com formação em Filosofia; é professora adjunta na Escola Superior de Ciências Empresariais do Instituto Politécnico de Setúbal; é membro dos órgãos sociais da AFFEN; participa em movimentos cívicos ligados ao Decrescimento, à Transição Pós-carbono, às Prisões e à Finança Ética; interessa-se pelo teatro social, como o Teatro Espontâneo e o Teatro Playback.

Bibliography

- CERBONE, David. *Understanding phenomenology*. Routledge, 2014.
- CROWELL, Steven. *Normativity and phenomenology in Husserl and Heidegger*. Cambridge University Press, 2013.
- HOPKINS, Burt. *Intentionality in Husserl and Heidegger: The problem of the original method and phenomenon of phenomenology* (Vol. 11). Springer Science & Business Media, 2013.
- SPIEGELBERG, Herbert. *Doing phenomenology: Essays on and in phenomenology* (Vol. 63). Springer Science & Business Media, 2012.

Andar, narrar, recordar

– el sentido de la unión y del *entre*

Ana María Rabe

Andar, narrar y recordar son expresiones primordiales de la vida humana que se realizan en el *entre*. La experiencia del *entre*, que está en el centro de este breve ensayo en honor a Irene Borges Duarte, tiene una gran importancia existencial. Para entender su significado hay que tener en cuenta que este concepto no solo tiene un sentido espacial, sino también temporal. Espacialmente hablando, el dinámico y fértil *entre* puede darse en cualquier lugar y poner en relación cualquier tipo de cosa o momento; nunca, sin embargo, va a ocupar alguna extensión, por más pequeña que sea. Desde el punto de vista temporal, el *entre* ocurre en el límite móvil del presente en el que entra en juego la vida humana. Ahora bien, el *entre* no siempre es vivido y percibido de la misma forma ni con la misma intensidad. Su experiencia puede ser reforzada, pero también debilitada, fomentada o ignorada. El andar y el narrar, dos manifestaciones de la vida que son capaces de promover la experiencia del *entre* en el mundo, están íntimamente ligados a otra expresión fundamental: el recordar que se encuentra, como veremos, igualmente en el límite móvil del presente.

Chillida: unión entre las formas

Quiero empezar a hablar del *entre* espacio-temporal desde la experiencia, en concreto desde una experiencia en el contexto artístico que está ligada al andar. Las esculturas del artista vasco-español Eduardo Chillida son espe-

cialmente aptas para mostrar y hacer vivir el sentido del *entre*. Pues la persona que quiera experimentar y percibir una obra pública de Chillida tiene que ponerse en movimiento, andar, rodear la escultura, entrar en su recinto y salir de nuevo, caminar de un lado a otro, acercarse a su materialidad, tocarla, seguirla con el tacto, el oído, la mirada, y alejarse de nuevo sin perder de vista la obra. Durante todo este proceso, la experiencia ligada al movimiento genera un sentido de unidad completamente distinto al que obtenemos cuando contemplamos las esculturas desde una posición inmóvil. La unidad que Chillida quiere hacernos presentir con sus obras no es nada que se pueda encontrar de una vez y para siempre. No se trata de algo que se pueda determinar y fijar. Sus esculturas nos enseñan que hay que buscar la unidad aquí y ahora, y que su sentido sólo se revela en el límite móvil del presente. Para ello hace falta que impliquemos no sólo nuestra mente y nuestros ojos, sino el cuerpo entero, un cuerpo que se tiene que mover. Pues lo que importa no son las formas en sí ni tampoco la suma de las formas, sino lo que se produce *entre* las formas.

Veamos en concreto lo que puede ocurrir en el acontecer abierto del *entre* espacio-temporal al que nos invita Chillida. Como ejemplo nos puede servir una de sus grandes obras públicas de concreto: la escultura *Lugar de encuentros VI*, emplazada en 1974 en Madrid frente a la Fundación Juan March. Pero antes de ver lo que sucede a partir del movimiento conviene observar qué tipo de recepción se produce cuando este se elimina.

Desde ciertas perspectivas inmóviles, la obra *Lugar de encuentros VI* se presenta en piezas separadas. El punto de vista fijo que tal vez hayamos adoptado podría hacernos dudar: ¿Se trata realmente de una sola obra, o tenemos ante nuestros ojos, más bien, un conjunto de esculturas? Pero sabemos que *Lugar de encuentros VI* es una sola obra. Por tanto, debe representar una unidad. Ahora bien, ¿cómo hemos de entender la unión escultórica del *Lugar de encuentros*, si permanecemos en nuestra posición quieta desde la que constatamos solo piezas y formas separadas? En el peor de los casos, la unión entre las distintas partes de las que se compone la obra no es más que una suma, el resultado de una adición. En el mejor de los casos, la unidad podría entenderse como una idea metafísica. Para ello habría que hacer caso omiso de los límites, los intersticios y las separaciones que presenta la obra y buscar la unión más allá de espacio y tiempo. Habría que abstraer de la particularidad, y en general, de la materialidad de la escultura, despedirse de la percepción y la experiencia y localizar la verdadera unidad que conforma la obra en una idea a la que sólo puede acceder la mente.

Veamos ahora qué ocurre si empezamos a movernos y a abrimos a una experiencia que nace del presente. Para ello tenemos que activar todas nuestras facultades, tanto las cognitivas como las perceptivas, y ponernos en movimiento con el cuerpo entero sin perder de vista la escultura cambiante,

como si estuviéramos manteniendo un diálogo ininterrumpido con ella. Lo que vamos a experimentar ya no serán formas aisladas, separadas de las otras y de nosotros mismos. Viviremos, más bien, un constante fluir que genera contactos sorprendentes, tan intensos como fugaces, uniones que se disuelven para hacer posible nuevos encuentros. Sentiremos la despedida inevitable tras un encuentro; pero intuiremos que con ello se abre la oportunidad de un nuevo descubrimiento.

Heidegger: andar para permanecer

La experiencia y el diálogo con la escultura, que han surgido con el movimiento, han mostrado una unidad dinámica, siempre abierta a formas inesperadas, a nuevas posibilidades y reencuentros distintos. Andando y atendiendo a lo que ocurre en el *entre* espacio-temporal hemos ganado un sentido que no se puede desligar del límite móvil del presente. El continuo abrir y cerrar, tocarse y retirarse, unirse y separarse, el aparecer y desaparecer de formaciones y situaciones, que ofrecen las esculturas aparentemente inmóviles de Chillida, no se da, sin embargo, si no se renuncia a posiciones seguras, juicios determinantes y visiones definitivas. Hay que abrirse a un sentido que no se puede separar del movimiento y con ello del presente. Esto no significa que, por estar ligado al paso del tiempo, no pueda haber un sentido que permanezca. Por el contrario, es precisamente así – pasando – como permanece el sentido. Esta idea la resalta también Heidegger en sus *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (Aclaraciones a la poesía de Hölderlin)*, donde interpreta los primeros versos del himno “Andenken” (“Recuerdo”): “Sopla el Nordeste, | el más querido de los vientos” (“Der Nordost wehet, | der liebste unter den Winden”) (Heidegger, 1996: 80).

Con respecto a estos primeros versos, Heidegger hace la siguiente aclaración:

El Nordeste llama los pájaros migratorios de las tierras extrañas a la tierra natal a fin de que puedan vislumbrar y cuidar allí lo suyo propio con mirada valerosa. El viento sopla [weht]. También decimos: el viento va [geht = anda]. Pero “yendo” [“andando”] no desaparece, sino que este “ir” [“Gehen” = “andar”] es el permanecer del viento. Este sólo permanece mientras “va” [“anda”]. *Sopla el Nordeste* (Heidegger, 1996: 85, mi trad.).⁽¹⁾

(1) El texto original es: “Der Nordost ruft die Zugvögel aus der Fremde in die Heimat, damit sie dort wackeren Auges ihr Eigenes er-sehen und pflegen. Der Wind weht. Wir sagen auch: der Wind geht. Aber indem er ‘geht’, entschwindet er nicht, sondern dies ‘Gehen’ ist das Bleiben des Windes. Er bleibt nur, solange er ‘geht’.” (Heidegger, 1996: 85).

El “ir” –literalmente “andar” (*gehen*)–, que Heidegger asocia con el fonema “wehen” (*soplar*) y con el viento del nordeste, es una condición necesaria para permanecer. Pues cuando deja de soplar, esto es, cuando ya no se mueve nada, el viento desaparece. Así es cómo el viento muestra el destino del poeta que busca lo propio. Le hace ver que para llegar a los orígenes –a la fuente en la que se encuentra lo propio que se debe cuidar– hay que salir, peregrinar (*wandern*). El peregrinaje (*Wanderschaft*) a tierras extrañas (*Fremde*) es esencial, como resalta Heidegger, para “el regreso a la ley propia de su canto poético” (“für die Heimkehr in das eigene Gesetz des dichterischen Gesanges.” (Heidegger, 1996: 83).

Chillida y Agustín en el límite móvil del presente

La pregunta de cómo es posible permanecer con el andar, como ocurre con el viento que al moverse se queda, es un enigma que afecta también el presente continuo que he denominado arriba como “límite móvil”. Para explicar el sentido de este concepto es necesario considerarlo con mayor detención. De gran provecho resulta aquí recurrir a las ideas de tiempo y presente que aparecen en el libro XI de las *Confesiones* de Agustín de Hipona. Como veremos, se pueden encontrar múltiples vínculos y semejanzas con las reflexiones sobre el presente, que Eduardo Chillida anotó en sus cuadernos de apuntes.

“¿Quid est ergo tempus?” – “¿Qué es, por tanto, el tiempo?”, se pregunta Agustín en sus *Confesiones*; y afirma en seguida: “Si nadie me lo pregunta, lo sé. Si quiero explicarlo a quien me lo pregunta, no lo sé” (Agustín, 2011: 59). Lo que es seguro, es que Agustín centra sus meditaciones sobre el tiempo en la pregunta del presente. También para Chillida, el presente es el “protagonista” del tiempo (Chillida, 2005: 55). Según Agustín, el presente, que se halla entre la *memoria* y la *expectatio*, “no posee [...] ningún espacio” (Agustín, 2011: 63). De manera análoga lo caracteriza Chillida al resaltar que “no tiene medida, ya que entre el futuro y el pasado no cabe nada.” (Chillida, 2005: 39). El presente hace, como afirma, de intermediario entre pasado y futuro, entre la “memoria” y la “imaginación”, sin recurrir a ningún medio.

¿Pero por qué no puede haber medida ni distancia entre los diferentes tiempos? Pues, si el presente estuviera separado del pasado, todo lo que pasa quedaría perdido para siempre. Y si estuviera desligado del futuro, cualquier propósito, deseo o proyecto no podría ser nunca más que una mera ilusión, algo inalcanzable.

Pero el presente no sólo se encuentra *entre* pasado y futuro, sino que *es* al mismo tiempo pasado y futuro. Al ser un intermediario sin medida actúa como una unidad que se lleva el pasado y trae el futuro. Para poder estar *entre* los dos y al mismo tiempo *unido* a ambos, el presente tiene que ser móvil. En el constante movimiento paradójico y heterogéneo del presente en el que conflu-

yen todos los tiempos, en ese *entre* dinámico, lleno de tensión y de sentidos que se van configurando constantemente, se realiza la vida. Es un movimiento que trae y lleva, pasa y permanece a la vez, un *entre* que es *uno*, un solo tiempo, y a la vez *otro*, otros muchos momentos.

La unión de pasado y futuro en el presente es una idea que se encuentra tanto en Chillida como en Agustín. El primero la expresa en un aforismo sugerente: “El presente como el pasado | recuerdos del futuro” (Chillida, 2005: 39). Descubrimos un sentido parecido en las *Confesiones* donde Agustín apunta la siguiente reflexión: “Si, en efecto, lo futuro y lo pasado son, quiero saber dónde son. Si aún no lo puedo saber, al menos sé que allá donde estén, no serán algo futuro o algo pasado, sino algo presente.” (Agustín, 2011: 65).

El tiempo es siempre *uno*, aunque en su unidad o “totalidad”, como dice Agustín, es tan inaprensible como la unidad que recorre todo lo existente. No queda más remedio que vivirla; la unidad del tiempo no se alcanza sino renunciando a ella como totalidad concebible. Aparece sólo cuando una se entrega al presente, a la experiencia del límite móvil que trae y lleva consigo múltiples percepciones, recuerdos y expectativas. En este sentido, el tiempo es siempre también *otro*, y como tal –como *uno* y a la vez *otro*– es vivido como momento presente, como una unidad *entre* uno y otro, algo que deviene constantemente.

Benjamin: el arte del callejeo

Detengámonos un poco en la idea de que el presente, ese límite móvil, trae consigo los “recuerdos del futuro”, como decía Chillida. Para desplegar el sentido de este breve y sugerente aforismo y desarrollarlo más, nos pueden servir figuras, metáforas y reflexiones que Walter Benjamin desarrolló en relación con el recordar en el sentido de “rememorar” (*Eingedenken*). De camino nos encontraremos con la figura del flâneur, la huella, el recuerdo como “musa” que se adelanta al paseante solitario y la memoria como “facultad épica” que se expresa en la narración.

Pasemos entonces al mundo filosófico e imaginario de Benjamin para reflexionar de su mano sobre la búsqueda de huellas que llevan a historias abiertas, a la espera de ser traídas al presente. El personaje más apto para ello es el flâneur, aquel personaje, producto del París del siglo XIX, que deambula sin objetivo ni destino por las calles y preferentemente por los pasajes de la ciudad. Se sumerge entre las masas, pero nunca se deja llevar por ellas. Obedece solo a su propio ritmo; se detiene con cosas que nadie observa, mira al suelo, allí donde nadie dirige la mirada, se para, mientras los demás siguen sus frenéticos pasos cotidianos, y se deja atrapar por señales que nadie percibe, que le miran y que siente como llamadas que esperan una respuesta. A contratiempo con las masas que circulan incesantemente por las ciudades, el flâneur anda

despacio y capta rápido. Ese callejeo distendido y a la vez atento le convierte, según Benjamin, en un “detective a su pesar” (Benjamin, 2012: 128). Desde luego, la negación de adoptar el paso veloz de las masas le permite descubrir huellas –huellas que conducen al crimen, como sugiere Benjamin.

¿Pero cómo ha de entenderse el “crimen”? ¿Cuál es su lugar y su función en la gran ciudad? El crimen es algo que irrumpe en la maquinaria de la metrópoli; detiene su curso continuo y le arranca la fachada de la automatización y de lo previsible. En su lugar aparece lo discontinuo, lo desconocido, la duda, el choque, el abismo... Si se entiende el crimen de esta manera, la huella que el flâneur “coge al vuelo” con “sagacidad criminalística” (Benjamin, 2012: 128-129)⁽²⁾ le dispensa de la falsa ilusión tanto de la ciudad-máquina en la que se mueven, perfectamente insertadas, las masas siguiendo el tiempo lineal con su lógica causal, como de la ciudad-monumento fijada, inmóvil, insertada en una repetición constante. Aquello que se interpreta como huella de un crimen abre –con la sospecha que lo acompaña– en el presente una dimensión del pasado, esto es, una historia incierta, inconclusa, que ha permanecido en el camino, que todavía no se ha contado y ha quedado sin respuesta. Con ello se abre la dimensión del futuro: la llamada a buscar formas y vías que puedan revelar una historia nunca narrada. Entendida y captada de esta forma reconocemos en la huella lo que Chillida intuyó cuando apuntó en su cuaderno de notas: “El presente como el pasado | recuerdos del futuro” (Chillida, 2005: 39).

Desde luego es difícil hallar las huellas de las historias abiertas que se esconden camufladas en el presente. Al igual que las huellas del crimen encubierto desaparecen entre los pies de la muchedumbre. Por eso, para descubrir las huellas con sus respectivas historias hace falta ir hacia abajo. Esto es precisamente a lo que se dispone, en opinión de Benjamin, el escritor Franz Hessel, autor del libro *Paseos por Berlín*. Como observa Benjamin en su recensión del libro, el último recuperó el “teatro imprevisible del flaneo” siguiendo el recuerdo como “musa” que va bajando por las calles. Es evidente que Benjamin tiene interés en el libro de Hessel no solo por el arte del flaneo que en él se expresa, sino también por la experiencia y la manera particular de recordar que aparece con este “teatro imprevisible”, un recordar que es propio de la memoria épica. En este sentido caracteriza *Paseos por Berlín* como

[u]n libro completamente épico, un hacer memoria callejeando [Memorieren im Schlendern], un libro para el que el recuerdo no es la fuente, sino la musa. Se ade-

(2) La cita completa es: “Siendo alguien que coge las cosas al vuelo, ya puede soñarse cercano al artista. Y es que todos alaban el lápiz tan veloz del dibujante. Así, Balzac afirma que, en general, la maestría artística se encuentra ligada a la velocidad de captación. La sagacidad criminalística, unida a la agradable negligencia que es propia del flâneur, suministra el boceto de *Los mohicanos de París* publicados por Dumas.” (Benjamin, 2012: 128-129).

lanta por las calles, y cada una le es escarpada [abschüssig]. Conduce hacia abajo, no a las madres, pero sí a un pasado que puede ser más evocador en la medida en que no es sólo del propio autor, su pasado privado. En el asfalto sobre el que va andando, sus pasos despiertan una resonancia sorprendente. La luz de gas que brilla hacia abajo, al adoquinado, arroja una luz ambigua sobre este piso doble. La ciudad como recurso mnemotécnico del paseante solitario, esta ciudad evoca más que la infancia y adolescencia de éste, más que la propia historia de la ciudad.” (Benjamin, 1991b: 194, mi trad.)

El andar, pasear, callejear lento está para Benjamin íntimamente ligado al recordar. El recuerdo que aparece con esta forma de andar es capaz de atravesar y unir espacios y tiempos. Esta trascendencia vivida es precisamente lo que caracteriza tanto la experiencia “aurática” como la “memoria épica”, esto es, la memoria en la que se fundamenta la narración, sobre todo la tradición oral de la misma. Quizás por la relación que ambos tienen con la memoria y la trascendencia espacio-temporal reconoce Benjamin una semejanza, y hasta un entrelazamiento entre la narración y el callejeo. Así, *Paseos por Berlín* representa para él un libro “completamente épico, un hacer memoria callejeando”. Lo que en su visión confiere a este libro una dimensión épica es el hecho de que invite a callejear, esto es, a andar por las calles estando atento a lo que queda oculto o apenas insinuado *entre* los pasos, de manera que se va formando una experiencia que va más allá del aquí y ahora. El paso lento, la comunicación tácita y ambigua entre los pasos y el asfalto, la luz tenue de las farolas de gas y la resonancia de las pisadas, que resalta Benjamin en su reseña del libro, abren una dimensión espacio-temporal que trae historias y recuerdos que oscilan entre la aparición y la desaparición. Podríamos decir que este callejear, al moverse en el *entre*, se produce también en el límite móvil del presente que abarca y abraza todos los tiempos. ¿Pero qué entiende Benjamin exactamente bajo “memoria épica”, y en qué sentido esta está relacionada con la narración, especialmente en la narración oral?

Narrar, recordar, hilar

Según la tesis central del ensayo *El narrador*, que Benjamin escribió en 1936, la narración oral, que pasa de boca en boca, tiene como fundamento una experiencia que requiere el “rato largo” del “aburrimiento”, en alemán *Langeweile*, una palabra que se compone del sustantivo *Weile* (rato) y el adjetivo *lang* (largo). Narrar significa para Benjamin esencialmente compartir y comunicar experiencias. En la experiencia compartida se produce durante el largo rato de la *Langeweile*, de la que nace la narración, una dilatación temporal que une entre sí a narradores y oyentes. En esta unión no sólo se superan distancias

geográficas al transmitir y escuchar historias y experiencias de otros lugares, sino también distancias temporales, puesto que los oyentes son posiblemente los siguientes narradores, los cuales tal vez ya pertenecen a una nueva generación que seguirá transmitiendo las historias orales enriqueciéndolas con sus propias experiencias. La superación de distancias espaciales y temporales, lograda a través de la comunicación de la experiencia –y con ello mediante la unión entre narradores y oyentes del pasado y del futuro– lleva a Benjamin a caracterizar la memoria como “facultad épica” (Benjamin, 1991a: 453).

Aunque el punto de partida de su ensayo es una reivindicación del escritor ruso Nicolái Leskóv como uno de los últimos verdaderos narradores que existieron, Benjamin trata de demostrar en su texto en qué se basa el antiguo arte de la narración oral, la cual, como estima, ha muerto ya casi en los tiempos modernos con su desenfrenado progreso capitalista, la continua aceleración en todos los ámbitos de la vida, la aparición de las masas y la individualización y el aislamiento de las vidas particulares. Benjamin advierte que ya no nos tomamos el tiempo, no nos entregamos durante un “largo rato” de ocio (*Langeweile*) a escuchar, narrar, hilar y tal vez seguir contando nosotros mismos, como requiere la narración oral. Podemos añadir que en las naciones y regiones de nuestra época, en las que se ha impuesto la lógica destructiva de la globalización, buscamos también en vano un espíritu de comunidad como el que se precisa para que puedan florecer los cantos y ritmos de la poesía épica. ¿Dónde encontramos hoy una comunidad dispuesta a compartir la experiencia de escuchar, rememorar y sentir la unidad heterogénea de voces que atraviesan las generaciones y que expresan un patrimonio, unos saberes y lazos comunes? Tal vez en ciertas comunidades ancestrales indígenas, americanas, africanas, australianas, que a pesar de todo han logrado conservar su espíritu, cosmovisión y tradición. En todo caso, lo que queda en la mayor parte del mundo actual son algunas pocas huellas sueltas de ese aire épico que penetraba el antiguo arte de la narración oral, un aire que hacía que la voz del narrador pudiera ser al mismo tiempo la voz de la naturaleza que habla, mueve y conmueve al que escucha y que evoca lo que Benjamin llamó una experiencia “aurática”.

El libro *Infancia en Berlín en torno a 1900*, donde Benjamin evoca sus recuerdos de infancia en la capital alemana, quiere tener precisamente esa dimensión épica que caracteriza la narración oral y que casi se ha perdido en los tiempos modernos. El libro no pretende ser ninguna autobiografía, como resalta Benjamin en *Crónica de Berlín*, el texto preparatorio de *Infancia en Berlín*: “Pues la autobiografía tiene que ver con el tiempo, el transcurso y con aquello que constituye el flujo continuo de la vida. Aquí, sin embargo, se trata de un espacio, de momentos y de lo discontinuo.” (Benjamin, 1991c: 488)⁽³⁾.

(3) El texto original es: “Denn die Autobiographie hat es mit der Zeit, dem Ablauf und mit dem

Para mostrar en qué sentido lo fugaz –lo discontinuo– puede estar ligado en la experiencia aurática y en la memoria épica con constelaciones que trascienden tiempos y espacios recurriremos finalmente a un pasaje de *Infancia en Berlín hacia 1900*. En una experiencia de su infancia, que Benjamin narra en el capítulo “Accidentes y crímenes”, veremos en qué sentido una huella fugaz, latente entre infinitos pasos y caminos, puede vincularse con múltiples historias de diferentes tiempos y lugares. Como veremos, es el niño de entonces –no el adulto de ahora– quien atiende a las señales volátiles de posibles sucesos. Los ojos infantiles son los que captan la promesa, el inmenso repertorio de historias que puede haber en huellas semi-ocultas, ambiguas, que solo se asoman por un segundo. Así lo recuerda Benjamin:

La ciudad me los prometía cada mañana de nuevo y por la noche quedaba debiéndomelos. Cuando ocurrían, desaparecían tan pronto como yo llegaba al lugar de los sucesos, al igual que los dioses que sólo disponen de un instante para los mortales. Una vitrina robada, una casa de la que habían sacado un muerto, el lugar de la vía donde cayera el caballo, me plantaba allí para saciarme de la fugaz esencia que los sucesos dejaron, pero en el mismo instante se fue esfumándose, dispersada y llevada por la multitud de curiosos que acabaron de disgregarse. (Benjamin, 1990: 118).

Benjamin nos muestra a un niño que siente fascinación por esa “fugaz esencia” que dejan los sucesos: las huellas casuales que se presentan en un instante para esfumarse en el siguiente. Perplejo ante el hecho de que aparecen tan súbitamente como desaparecen, el niño se queda con la duda y la sospecha. La misma sensación le provocan unos vehículos “muy extraños” que “guardaban su secreto con la misma tenacidad que los carros de los gitanos” (Benjamin, 1990: 118). Lo que le hace fantasear al niño son los barrotes de hierro que protegían las ventanas y que le llevaban a sospechar que lo que transportaban aquellos coches no era otra cosa que “malhechores y criminales”. Sólo años después, ya de adulto, sabe que se trataba de unos coches que transportaban expedientes. Los misteriosos vehículos con los presuntos criminales, los puentes y ríos con sus supuestas historias de suicidios, los posibles sucesos no muestran su cara al niño. Como resalta Benjamin, “[t]odos estos actos se mantenían tan lejos de mí como los guerreros de piedra del Museo de Pergamon” (Benjamin, 1991c: 292, mi trad.).

No importa que los actos queden tan lejos del niño como las estatuas gigantescas y los demás monumentos de la ciudad. ¿Quién sabe qué crímenes, peticiones, injusticias o ilusiones estarían, de hecho, guardados en los expedientes que se transportaban en los vehículos? ¿Cuántas historias habría ence-

zu tun, was den stetigen Fluss des Lebens ausmacht. Hier aber ist von einem Raum, von Augenblicken und vom Unstetigen die Rede.” (Benjamin, 1991c: 488)

rradas tras aquellos barrotes de hierro, en aquellas apariciones que el niño captaba al vuelo interpretándolas como huellas de sucesos que había que descubrir e indagar? Pero no importa si no se presentan respuestas claras y terminantes. Lo esencial es seguir buscando y vislumbrando huellas fugaces al andar, entregarse al presente, hilar historias y unir vidas y formas aparentemente separadas. ¡Entreguémonos de pleno, con toda nuestra imaginación y sensibilidad y con el corazón abierto, al *entre*! ¡Busquemos, como sugería Chillida, la unión sin esperar poseerla! Pues la unión aparece, como el viento, al pasar, mientras seguimos en movimiento: en el *entre*. En el momento en que nos paramos para captarla –con el instante y lugar que queramos fijar– desaparece.

*Ana María Rabe es Profesora de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Antioquia, Medellín. Magister en Filosofía por la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnich y Doctora en Filosofía por la Hochschule für Bildende Künste de Braunschweig. Primera titular de la Cátedra Eduardo Chillida en la Universidad de Frankfurt en 2013. Investigadora Principal del proyecto “El trabajo de la memoria entre la representación y la experiencia. Fundamentos epistemológicos y alcance de los procesos estéticos en perspectiva intercultural”. Ha publicado los libros *Das Netz der Welt. Ein philosophischer Essay zum Raum von Las Meninas* (Wilhelm Fink, 2008), *Las artes en la época del espacio* (Residència d’Investigadors/CSIC, 2010), *Homo naturalis. Zur Stellung des Menschen innerhalb der Natur* (Karl Alber, 2012), así como numerosos artículos, entre ellos, “Espacio y tiempo en la vida humana y su experiencia en el arte. Un estudio en torno al intercambio intelectual entre Martin Heidegger y Eduardo Chillida” (en: *Pensamiento*, vol. 73, n° 277, 2017, pp. 789-821), “La memoria no es ‘cosa del pasado’. Los retos de la memoria en Colombia desde una perspectiva filosófica” (en: *Philosophical Readings*, vol. XI, n° 3, 2019, pp. 144-151), “Walter Benjamin: Salvation through Eingedenken. On Monadic Now-Time and the Potential of the Air” (en: *Routledge Handbook Immaterialism and Idealism*, Routledge, 2021, pp. 340-354), “The Victim and the Present of Memory: Representation of the Past in Official Memory versus Aesthetic Procedures in Communitarian Practices” (en: *Philosophy’s Duty Towards Social Suffering*, LIT, 2021, pp. 181- 202).*

Referencias bibliográficas

- AGUSTÍN DE HIPONA. *Qué es el tiempo. Libro XI de las Confesiones* (edición bilingüe y traducción de Agustín Corti). Madrid: Trotta, 2011.
- BENJAMIN, Walter. *Infancia en Berlín hacia 1900*. (traducción de Klaus Wagner). Madrid: Alfaguara, 1990.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften / vol. II, 2. Aufsätze Essays Vorträge*. (edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser). Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991a
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften / vol. III. Kritiken und Rezensionen*. (edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser). Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991b.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften / vol. IV,1. Kleine Prosa Baudelaire-Übertragungen*. edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser). Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991c.
- BENJAMIN, Walter. *Gesammelte Schriften / vol. VI. Fragmente Autobiographische Schriften*. edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser). Francfort del Meno: Suhrkamp, 1991d.
- BENJAMIN, Walter. *Obras libro I / vol. 2. La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica. Charles Baudelaire. Un lírico en la época del altocapitalismo. Sobre el concepto de Historia* (edición de Rolf Tiedemann y Hermann Schweppenhäuser, traducción de Alfredo Brotons Muñoz). Madrid: Abada, 2012.
- CHILLIDA, Eduardo. *Escritos*. Madrid: La Fábrica, 2005.
- HEIDEGGER, Martin. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Francfort del Meno: Vittorio Klostermann, 1996.

O que a Irene nos instiga: porque deve um historiador da arte ler *Arte e Técnica em Heidegger*

Paulo Simões Rodrigues

Os historiadores da arte sempre tiveram uma relação algo ambígua com o pensamento filosófico e, por inerência, com os textos de Filosofia ou sobre Filosofia. Se, por um lado, reconhecem a sua função estruturante na compreensão dos fundamentos conceptuais e teóricos das correntes, dos movimentos e das tendências artísticas de cada período histórico, assim como das próprias ferramentas teóricas e metodológicas de análise da arte enquanto fenómeno histórico ou historicamente explicável. Por outro lado, frequentemente não ultrapassam a mera enunciação e contextualização desses fundamentos. A ambiguidade desta relação está bem evidente no modo meramente enunciativo e descritivo como a maioria dos manuais de história da arte apresentam o ascendente do pensamento filosófico das luzes para o período neoclássico, o de Edmund Burke (1729-1797) para o romântico ou da estética hegeliana para a arte historicista do século XIX. Atenda-se, a título de exemplo, ao que Julian Bell escreve sobre Edmund Burke na sua nova história da arte:

Recorde-se o estudo de Edmund Burke acerca da natureza do gosto, e a correspondência que fez entre o “belo” – tão “delicado” e feminino – e o seu oposto, o atemorizante “sublime”. Essa categorização dava sabor àquilo que o público observava e apoiava. Por um lado, o neoclassicismo abraçou uma arte efeminada da elegância, do circular, do fechado sobre si mesmo e do terno; por outro lado, direccionava-se para o irregular, o anguloso e o desenfreado – o activamente violento, em boa verdade (Bell, 2007: 296).

Por este motivo, ao refletir sobre qual poderia ser o meu contributo para um livro dedicado à sinalização da relevância do percurso académico de Irene Borges-Duarte, decidi retomar a apresentação pública que fiz do seu livro *Arte e Técnica em Heidegger* em 2014, na Universidade de Évora. Tal como fiz aquando da sua apresentação oral, nesta versão escrita, perante a diversidade das problemáticas que vão surgindo ao longo da leitura da obra, acabei por optar por também centrar o texto na questão: porque deve um historiador da arte ler *Arte e Técnica em Heidegger* ou qual a sua utilidade para todos aqueles que se interessam por arte?

Para aumentar o interesse da leitura, antecipo a resposta, mas apresentando-a em formato de enigma, que será desvendado ao longo do texto. Para o efeito, utilizarei as palavras do pintor Paul Klee (1879-1940), citadas por Irene Borges-Duarte: *A Arte não reproduz o visível, torna visível* (Borges-Duarte, 2014: 99). Ou as palavras da própria Irene Borges-Duarte, da passagem em que analisa os pressupostos da interpretação que Martin Heidegger (1889-1976) faz do quadro *Madonna Sistina* (1512) de Rafael Sanzio (1483-1520):

Estamos habituados a encontrar e interpretar o termo imagem no contexto gnoseológico ou psicológico, como «representação sensível de um objecto», seja na presença deste (percepção) ou na sua ausência (memória, imaginação). Heidegger coloca-se à margem deste modelo «metafísico». Do mesmo modo que o «especular» pensante, mediante o qual se busca mostrar o ser da Sistina, é um «olhar» mas «não sensível», também a imagem de que aqui se trata está para além das distinções triviais entre o sensível e o intelectual, ou a presença e a ausência e longe da consideração de um sujeito e um objecto de representação. A «imagem» é pura e simplesmente o aparecer pregnante da «coisa ela mesma», o desenhar-se reflexo de algo que assim ganha forma definida, sem contudo se reduzir a essa definição fáctica. Em «Dichterisch wohnt der Mensch», diz: «A essência da imagem é o deixar-ver algo». A imagem é figura, mas a figura deixa transparecer a essência (Borges-Duarte, 2014: 67 e 68).

Efetivamente, nesta análise do pensamento heideggeriano sobre a imagem, encontramos a essência da razão pela qual um historiador da arte deve ler o livro *Arte e Técnica em Heidegger*. Heidegger rompe com a dualidade com que a História da Arte tem abordado o desenvolvimento da arte ocidental desde as primeiras pinturas rupestres: absorveu os valores estéticos e programáticos do modernismo como seus e estabeleceu uma linha divisória que separa a arte moderna de todo o passado que a antecede. Esse passado é dominado por uma arte simbólica, entendida enquanto mimese da realidade sensível e representação de ideias. A arte moderna terá ultrapassado esse domínio do simbólico, passando a dominar o conceito de arte enquanto sistema de pensamento e comunicação exclusivamente visual ou plástico. Há, inclusive, quem indique uma data precisa para essa separação, 1863, o ano da apresentação pública de

Le Dejeuner sur l'herbe de Edouard Manet (1832-1883) no *Salon* dos Recusados, pintor que representará a afirmação de uma arte nova fundada naquilo que se vê e não naquilo que se diz e imagina, como até aí (cf. Picon, 1988).

A singularidade da arte moderna em relação ao seu passado está patente, precisamente, nos diferentes significados que a modernidade atribuiu aos termos “arte”, derivado do latim, e “técnica”, derivado do grego. Na antiguidade, os dois termos tinham exatamente o mesmo significado e designavam tanto o domínio adquirido pela prática de um determinado ofício e a posse dos conhecimentos que lhe estavam relacionados, como as produções manuais e intelectuais de todos os tipos de trabalho humano. A modernidade usa-os separadamente para dissociar dois aspetos da produção humana que considera serem distintos, o prático e o intelectual. Esta dualidade assenta no prolongamento da clivagem entre duas formas de fabricar imagens introduzida por Platão: através da arte da cópia, submetida às leis da mimese, ou da arte do simulacro. Enquanto a arte da cópia teria atravessado triunfalmente toda a arte ocidental, a do simulacro, entendida como a capacidade da arte dar existência visual ou física àquilo que antes só existia na dimensão das ideias e do imaterial, só será plenamente resgatada pela arte moderna (cf. Stoichita, 2011). Este prolongamento, por sua vez, decorreu de um segundo equívoco, o de confundir o pensamento estético platónico, que secundarizava a imagem em relação ao verbo, com o modo como os antigos gregos entenderiam a arte, mesmo quando a história da arte e da estética gregas indicia o oposto. Wladyslaw Tatarkiewicz alerta-nos para o facto da história da estética ter em consideração apenas as opiniões de Platão ou Aristóteles, quando um episódio passado com o escultor Fídias (c. 480 a.C.–c. 430 a.C.) revela a existência de outras ideias estéticas. Segundo Tatarkiewicz, Fídias terá considerado dotar uma estátua da sua autoria com uma cabeça desproporcionalmente grande, solução que teve a oposição dos atenienses, que recusaram ter, na sua cidade, uma escultura em que as formas da natureza eram alteradas pelas leis da visão humana. A atitude dos atenienses coincidia com a de Platão, Fídias pensava o contrário (cf. Tatarkiewicz, 1991: 13). Mas Platão foi de tal modo estruturante do pensamento artístico ocidental que com o pós-modernismo e a defesa do regresso a uma arte comprometida política e ideologicamente, simbólica e metafórica, ou com o surgimento de uma arte que recorre ao real, ao banal, ao efeito fácil e à repetição, aparentemente afastada da experiência estética, houve quem falasse em pós-arte (cf. Kuspit, 2004) e no fim da arte (cf. Danto, 1997) ou no fim da História da Arte (cf. Belting, 1987). No entanto, a quase omnipresença das imagens no nosso quotidiano, quer através dos media, quer através das tecnologias do digital e do virtual, sobretudo a partir da década de 1990, obriga a uma revisão desta perspetiva da história da arte ocidental:

Vivemos, com efeito, numa civilização de imagens, que em vida de Heidegger ainda se deixava compreender sob a égide do que McLuhan chamou a «Galáxia Gutenberg». O fenómeno mediático da comunicação transforma completamente o que na época pré-moderna era o acontecimento cuidado e selecto da transmissão do sagrado ou heróico nos frisos dos templos gregos ou nos pórticos e vitrais medievais. A imagem e a palavra são desde sempre formas de relação por excelência. Nisto, quiçá, a nossa época não apresenta nenhuma novidade propriamente dita. Apresenta-a, todavia, na relação ontológica que está na base da sua formação e difusão.

(...)

A função da palavra e da imagem variam, portanto: aqueles falam alegoricamente do acontecer radical do Dasein; nós, ao contrário, do fantasma dos nossos desejos; e o que no primeiro caso aparecia como «habitat do ser», devém no segundo em espectáculo da mudança, do progresso que, no entanto, trivializado em facto diário, adquire os matizes da indiferença, que é a cor da rotina. Nada nos liga às imagens com que os mass-média nos bombardeiam. Mas sentimo-nos presos delas (das imagens, não do que elas transmitem). Entre nós e elas interpôs-se uma «técnica» de construção e difusão de informações que suscita o desejo de possuir a imagem, a «informação», e de ficar com isso satisfeitos, mesmo que a fonte da qual a imagem é apenas mero signo continue a ser-nos estranha (Borges-Duarte, 2014: 185-186).

A revisão dessa tendência historiográfica tem sido feita por meio de uma reflexão crítica em que a história da arte se cruza com a estética, a semiótica, a sociologia, a antropologia e os estudos de cultura visual (cf. Belting, 2014).

Em rigor, quer a história da arte, quer a arte já vinham tentando esta revisão desde o final do século XIX – a contribuição filosófica de Heidegger filia-se na sequência destas primeiras abordagens. A história da arte fê-lo através da chamada Escola de Viena, que desenvolveu um método formalista ou de pura visualidade para o estudo e análise da arte, com destaque para os contributos de Franz Wickhoff (1853-1909), Alöis Riegl (1858-1905), Max Dvôrak (1874-1923) e sobretudo Heirich Wölfflin (1864-1945)⁽¹⁾. O formalismo, contudo, tinha o problema de recusar a análise dos temas e dos conteúdos das obras artísticas, que o polaco Erwin Panofsky (1892-1968) tentou ultrapassar com os estudos de iconologia e o seu conceito de forma simbólica (cf. Panofsky, 1999).

A arte fê-lo sobretudo através da pesquisa plástica, como está patente no trabalho do pintor francês Paul Cézanne (1839-1906). Após um período impressionista (1870-1878), Cézanne considera que esta experiência, baseada na explo-

(1) De salientar *O “Genesis” de Viena* (1895) de Wickhoff, *Problemas de estilo. Fundamentos para uma história da ornamentação* (1893) e *A arte industrial tarde-romana* (1901) de Riegl, *História da arte como história do espírito* (1928) de Dvôrak (publicação póstuma das suas lições) e *Problemas de história da arte* (1915) de Wölfflin (cf. Bazin, 1989).

ração da percepção visual da realidade, pecava por limitada e efémera. Por este motivo, por volta de 1880, procura ultrapassá-la pelo desenvolvimento de uma autêntica observação do mundo visível através de um apurado meio de representação que revelasse o que nele era permanente e estruturante pela simplificação da sua estrutura formal e cromática. Demonstra-o recriando quadros dos mestres do passado que admirava, como Nicolas Poussin (1594-1665) e Jean-Auguste-Dominique Ingres (1780-1867), libertando-os do que era circunstancial e conjuntural na composição para destacar o que nela era sólido e permanente, os planos cromáticos e a estrutura formal dos elementos que a constituíam. Pablo Picasso (1881-1973) seguirá a sua lição recuando ainda mais na história da arte, até Diego Velázquez (1595-1660) ou à arte romana. Paul Klee rematará sintetizando o objetivo final de Cézanne: apurar o mundo visível até atingir o essencial da sua estrutura cromática e formal demonstra que mesmo quando a pintura aparentemente imita a realidade, está a utilizar a sua aparência para dar visibilidade ao invisível, ao que apenas existia, até aí, no domínio das ideias.

Heidegger formalizou e consolidou em termos de pensamento e teoria aquilo que os artistas tinham intuído pela experiência: conferiram uma ontologia à imagem, uma natureza própria, uma maneira de comunicar ideias que só assim podem ser comunicadas pela arte. Ao dar uma ontologia à imagem, rompe com a dualidade arte simbólica / arte simulacro que tem dominado a História da Arte e estende essa rutura a toda a arte ocidental, à *Madonna Sistine* de Rafael, à arquitetura do templo de Posídon (séc. VI a.C) em Paestum, na Sicília, e à catedral de Bamberg (séc. XIII):

O templo de Paestum e a catedral de Bamberg, com a sua arquitectura dos espaços interior e exterior, síntese de terra e mundo, desenho da perspectiva, tanto em sentido horizontal como vertical e oblíquo, são para ele a mais perfeita tradução da *grosse Kunst*, à qual o artista apenas serve de via de aparição e cujo sítio próprio é sempre e só aquele que a priori lhe pertence e ela determina: «a obra pertence enquanto obra unicamente ao âmbito que é tornado originariamente patente por ela mesma. Pois só em tal patenteação originária o ser-obra da obra se exerce essencialmente enquanto tal (Borges-Duarte, 2014: 65).

Todas as obras de arte e arquitetura citadas apresentam características circunstanciais que têm uma função, um valor e um significado específicos, num tempo histórico concreto. No entanto, foi o modo como transmitem as ideias que as geraram – através de um sistema formal, compositivo e figurativo de natureza visual ou plástica, possuidor de uma essência objetal própria – que lhes proporcionou o poder de atravessarem os séculos mantendo a sua capacidade de interpelar a nossa sensibilidade e de nos fazer intuir os aspetos simbólicos e conjunturais, mesmo quando desconhecemos o contexto, a função e o sentido originais:

Heidegger, pelo contrário, defende a diferença: «onde quer que esta imagem venha a ser instalada, aí terá perdido o seu sítio». A sua singularidade como quadro talvez possa ser reconhecida em qualquer parte: o domínio da técnica pictórica, do desenho da proporção; os detalhes maneiristas que anunciam o barroco culminando o classicismo; essa maravilhosa síntese de antiguidade e cristianismo que traduz o humanismo renascentista e denota a mão inequívoca de Rafael. A afirmação técnica tem plena validade do ponto de vista estético. Exposto adequadamente, o quadro não perde a sua singularidade no museu. Quiçá até a exalte. É certo que está ausente o seu ambiente próprio, aquele que rodeava o quadro em Piacenza. Mas a obra vale por si, o seu valor estético basta para a impor como tal e as notícias que dela se nos oferecem dão-nos os dados complementares para elaborar um juízo. Na órbita do mundo enquanto representação e valor, o quadro tem o seu lugar histórico legítimo no museu. Apenas a beleza, pelo carácter radicalmente intuitivo e imediato, se não deixa prender e reduzir na imagem resultante da mera inspecção, do reconhecimento crítico do valor estético do quadro.

(...)

«Ser criada» significa «que a verdade é fixada na figura». A figura é uma concatenação de traços, que toma forma no desenho. A configuração surge no traçado, que lhe é conforme: «O traçado conformado é a harmonia do aparecer da verdade». Harmonicamente, a verdade aparece configurada na imagem.

(...)

Heidegger sublinha a importância de que o visto não é meramente percebido, mas captado à maneira da «ideia» platónica, num ver do não sensível que é «ideein» — um idear ou ver a essência, de que também falava Husserl. O visto — a «figura» — tem, pois, o carácter do «imutável», do «ser em repouso». O que assim é trazido a emergir em-presença, ao mesmo tempo como selo e cunho, Stempel und Prägung, é o tipo, enquanto forma ou imagem prévia do poder vir à-presença (Borges-Duarte, 2014: 67, 187 e 191).

Ou seja, aquilo que entendemos como os valores estéticos da arte moderna nunca deixaram de estar presentes, desde a pré-história, na base da própria conceção da obra de arte:

O templo grego não reproduz nenhum ente, «está simplesmente aí de pé, no meio do vale rochoso e acidentado», deixando transparecer através do espaço aberto entre as suas colunas a figura do deus. No templo torna-se presente o divino. O homem intui a figura do seu destino histórico singular como povo, e a natureza revela a sua calada presença, ao tomar forma na força do vento que sopra através das colunas, na resistência do mármore de que estão feitas, na profunda segurança do solo em que se ocultam os alicerces, na luminosidade das cores, no contraste e luta contra aquilo que é produzido pelo homem. Na sua singularidade como imagem, a Sistina é uma obra deste tipo: mais que figurativa, é arquitectó-

nica, «funda e consoma a edificação da igreja», define o sítio do manifestar-se da constelação ontológica do mundo clássico cristão, em que homem-terra-céu-deus se entrecruzam no ponto em que surge o ser como quadrindade (Borges-Duarte, 2014: 66).

O que a leitura de *Arte e Técnica em Heidegger* de Irene Borges-Duarte instiga a um historiador da arte é, precisamente, a verificação da transversalidade temporal da qualidade ontológica da arte, quer enquanto objeto estético, quer enquanto fenómeno histórico.

Paulo Simões Rodrigues é Doutorado em História da Arte (2009), é Professor Associado do Departamento de História da Universidade de Évora e Investigador Integrado do CHAIA – Centro de História da Arte e Investigação Artística da mesma universidade, do qual é diretor desde 2012. Atualmente é também membro do Laboratório Associado IN2PAST – Património, Arte, Sustentabilidade e Território (Universidade de Évora, Universidade Nova de Lisboa, Universidade do Minho, Universidade de Coimbra e ISCTE-IUL), coordenador do Programa de Doutoramento FCT HERITAS – Estudos de Património (Universidade de Évora e Faculdade de Belas Artes da Universidade de Lisboa) e adjunto da comissão de curso do doutoramento em História da Arte da Universidade de Évora. É membro da Cátedra UNESCO Fórum Universidade e Património (Universidade Técnica de Valencia, Espanha), da Associação de Estudos Críticos do Património (Universidade de Gotemburgo, Suécia) e da equipa editorial da revista MIDAS – Museus e Estudos Interdisciplinares. As suas principais áreas de trabalho: História e Teoria da Arte dos séculos XIX e XX, Historiografia da Arte, História da Arquitetura e do Urbanismo (séculos XIX e XX), História e Teoria do Património.

Referências Bibliográficas

- BAZIN, Germain. *História da História da Arte. De Vasari aos Nossos Dias*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- BELL, Julian. *Espelho do Mundo. Uma Nova História da Arte*. Lisboa: Orfeu Negro, 2007.
- BELTING, Hans. *Antropologia da Imagem*. Lisboa: KKYM, 2014.
- BELTING, Hans. *The End of the History of Art*. Chicago, London: Chicago University Press, 1987.
- BORGES-DUARTE, Irene. *Arte e Técnica em Heidegger*. Ramada: Sistema Solar (Documenta), 2014.
- DANTO, Arthur C. *After the End of Art. Contemporary Art and the Pale of History*. Princeton: Princeton University Press, 1997.
- KUSPIT, Donald. *The End of Art*. New York: Cambridge University Press, 2004.
- PANOFSKY, Erwin. *A Perspectiva como Forma Simbólica*. Lisboa: Edições 70, 1999.
- PICON, Gaëtan. *1863 Naissance de la Peinture Moderne*. S.l.: Éditions Gallimard, 1988.
- STOICHITA, Victor. *O Efeito Pigmalião. Para uma Antropologia Histórica dos Simulacros*. Lisboa: KKYM, 2011.
- TATARKIEWICZ, Wladyslaw. *Historia de la Estetica I. La Estetica Antigua*. Madrid: Akal, 1991.

Uma visita guiada. As salas de Filosofia da Universidade de Évora

Maria Teresa Santos

Introdução

Neste texto de homenagem registo a preferência que Irene Borges Duarte sempre manifestou pela lecionação das aulas de Filosofia (licenciatura, mestrado, doutoramento) no edifício do Colégio do Espírito Santo, da Universidade de Évora, e, em particular, nas três principais salas reservadas ao ensino da Filosofia no período da Segunda Escolástica (1559-1759). As salas estão revestidas com silhares de azulejos oitocentistas representativos de escolas do pensamento antigo, de experiências da Filosofia Natural e de temas metafísicos. Cada painel pode servir de motivação para visitar a história da filosofia e do seu ensino: mestres e temáticas. O impacto visual é forte e qualquer visita demora tempo para acomodar o olhar à luminosidade refletora dos azulejos e aos puzzles que formam os painéis, criando perspectivas que acolhem as figuras, numa performance em suspensão. As figuras eternizam-se em posições e gestos significativos de quem ensina, escuta, discute, lê, reflete, escreve, experimenta, desenha, observa, (...), como se lhes coubessem registar a tradição multimodal do exercício filosófico. Mas a visita que propomos a Irene Borges Duarte não demora nem tem alinhamento histórico-descritivo ou considera teorias da imagem. Será algo mais simples e breve; algo no cruzamento de *ludus* e *locus*: responder a três perguntas, uma por sala, como se participasse num *peddy-paper*. A esperá-la e a acompanhá-la terá uma surpresa.

Fé, razão e educação

Para uma universidade orientada sob o lema “Ad maiorem dei gloriam”, a razão e a educação encontram na fé a verdade absoluta que as funda e lhes valida o exercício conjunto. A constitutiva referencialidade da razão à fé garante a apodicticidade de alguns conhecimentos disciplinares e de princípios pedagógicos, fornecendo a pauta para leitura dos painéis de azulejos. Isto significa que é questionável tomar os painéis como páginas ilustradas de livros parietais e criticar, a partir deles, o ensino dos jesuítas, em particular por não salvaguardar nem o rigor nem a atualidade do saber científico de oitocentos. Distinto é, por um lado, reconhecer que as cenas imagéticas não condizem com o estado do conhecimento científico entre 1744 e 1749, anos correspondentes ao período de revestimento das paredes, e, por outro lado, admitir que haveria intenção em usar os painéis para mostrar publicamente que a razão e a educação referem-se ao critério prioritariamente fideístico da verdade e não ao critério da verdade científica. Nada permite afirmar que o ensino dos jesuítas se confinava ao que, irreversivelmente, os painéis aludiam. Aliás, estando os estudantes sentados de costas para os mesmos, a função didática desce para o nível da advertência pontual e da construção do imaginário institucional que consagra a escola, em qualquer dos seus modelos, como espaço insubstituível de transmissão dos saberes. A tese que estabelece uma relação direta entre as imagens dos painéis e o conteúdo do ensino dos jesuítas alimenta o mito anti-jesuítico e esquece-se de criticar a educação racionalizada e estereotipada em sistema. Sistema bem montado pelos jesuítas, mas pouco sensível à imanência de um pensar e sentir vitais.

Que os painéis não refletem o ensino dos jesuítas, disse-o Pereira Gomes em *A formação intelectual do Jesuíta*. Esclarece-se que, nos últimos anos da presença dos Padres da Companhia nas universidades portuguesas, se procedeu a uma reforma interna alavancada pelos docentes e contrária à força impositiva da Provisão de D. João V, de 23 de setembro de 1712, que condicionava a modernização programática do ensino. Transcreve-se uma passagem:

No que respeita, porém à actividade dos últimos lentes [de Artes], verificamos que eles, pondo-se à margem dos Estatutos, acabaram por dar forma nova aos seus cursos. [...] Não mais se reconhece neles o comentário a Aristóteles. As designações de «Priores», «Tópicos», «Físicos», e outras semelhantes [...] deviam parecer-lhes já obsoletas e ultrapassadas. [...] nem sequer respeitam a distribuição das matérias pelos quatro anos do curso. O conjunto das disciplinas filosóficas [...] sai das suas mãos com esta forma: Filosofia racional, para o 1.º ano, compreendendo a lógica e a metafísica [...] Filosofia natural, para o 2.º e 3.º ano, compreendendo as ciências, e em especial a física, a cosmografia e a biologia. Filosofia moral, para o 4.º ano, limitada à moral individual ou ética. Acrescentemos, no princípio, uma introdução

sobre a História da Filosofia; e no fim, várias estampas com figuras, a ilustrar a exposição das ciências. (Rodrigues,1917: 46-47)

Por conseguinte, a busca de um equilíbrio entre as validades dos princípios da fé e da razão e a transposição desse equilíbrio para a matriz educativa eclética não deve ter sido tarefa fácil num período em que o mundo se reinventava à margem da Igreja. Mesmo não sendo fácil, os professores jesuítas iam-se afastando da doutrina aristotélico-tomista como corrobora um documento intitulado *Elencus Quaestionum, quae a Nostris Philosophiae Magistris debent, in hac Provinda Lusitana Societatis Jesu*, dado à estampa em 1754. Guardado na pequena biblioteca das freiras do Convento de Santa Maria de Semide (Coimbra), o documento expressa uma resposta renovadora e inclusiva dos novos conhecimentos científicos. Também em 1754, Inácio Monteiro – antigo aluno do curso de Filosofia da Universidade de Évora – publicava *Princípios* em declarado abandono da tutela do pensamento escolástico, mas sem filiação acrítica em qualquer das muitas teorias que se interceptavam nos centros europeus, nomeadamente a de Newton (Calafate, vol. III, 2004). Em hipótese, talvez as duas publicações concertassem participar o desejo renovador dos jesuítas favorável a um ecletismo equilibrado que já recusava a metafísica autorizada e dava lugar às perspetivas de Descartes, Gassendi, Borelli, Newton, entre outros. Fica, assim, sem fundamentação o argumento acusatório da fidelidade indeclinável dos jesuítas ao figurino inicial da *Ratio studiorum* e, o mais interessante para o momento, perde força a associação entre as cenas dos painéis azulejares e o conteúdo preciso do ensino. Parece mais prudente afirmar, para evitar reducionismos, que os painéis evocam temas e problemas filosóficos que dão a tónica programática e a coloratura do ambiente de estudo.

Avança-se uma curta nota para enquadrar historicamente a visita, lembrando que o edifício da universidade, tal como o conhecemos atualmente, resulta da sequência de obras de construção e remodelação. O ‘quase’ quadrado claustral (43m x 39 m) pelo qual se distribuem as salas de aula dos Estudos Gerais e a primitiva capela, agora conhecida como Sala dos Actos, foi concluído em 1562, três anos depois da inauguração oficial do edifício. A fachada nobre é bem mais tardia (1725) e os trabalhos de execução e implementação dos azulejos nas salas prolongou-se de 1744 a 1749, ou seja, o revestimento ficou pronto pouco antes da expulsão dos jesuítas por decreto régio de 3 de setembro de 1759, de que resultou o encerramento da universidade por dois séculos (Velo, 1949: 77-117). As aulas de Filosofia tinham quatro salas reservadas: a aula de Geometria, que tinha lugar na sala atualmente identificada pelo número 114, a aula de Filosofia Grega que fica na sala 119, a aula de Física seguida da aula de Metafísica, a que correspondem respetivamente as salas 120 e 121.

Na visita proposta passa-se ao lado da aula de Geometria, pequeníssima e sem qualquer janela.

Uma, duas, três salas.

Vamos começar a visita num rápido percurso *peddy-paper*: 15 minutos.

Sala 119. Apesar de estamos em situação pandémica a porta da sala está encostada. Não deveria estar. É preciso empurrá-la com força. A sala da Filosofia Grega está às escuras, mal se reconhecendo o quem está dentro. A pessoa dá dois passos em direção a Irene Borges Duarte. – «Pierre Hadot? Imagine-se... E eu que incluí alguns dos seus textos no programa do Seminário de Temas Aprofundados de História da Filosofia». Mas ao contrário da esfinge que petrificada primeiro pergunta e consoante a resposta estrangula ou não, Hadot convida sorridente e amavelmente: – «Entre!». E agora, no centro da sala, enuncia o exercício: – «Olhe bem para os painéis e diga que outras famosas escolas da antiguidade grega não estão aqui representadas. E como a cara Colega se tem ocupado com a Hermenêutica, não se esqueça de descortinar uma razão. Cinco minutos a contar de agora!». Começando a olhar os silhares da esquerda para a direita segundo a ordem habitual de folhear os livros, Irene identifica a Academia, o Pórtico do estoico Zenão de Cítio, a *ars dicendi* de Aristóteles com Alexandre, a escola socrática, o Liceu aristotélico e de novo a Academia. Ora faltam ... E em tom de triunfo diz: – «Nada há de mais fácil. Faltam principalmente o Jardim do hedonista Epicuro, a Escola Cínica de Diógenes e a Escola Céptica de Pirro». «Como sabe Colega, eu teria incluído todas as escolas antigas – esclareceu Hadot –, pois todas interpretam a filosofia como modo de vida. Lembro até que escrevi: “(...) *dans toutes les écoles philosophiques, on trouve, selon des méthodes diverses, la même prise de conscience du pouvoir que possède le moi humain de s’affranchir de tout ce qui lui est étranger (...)*” (Hadot, 2002: 292). Apesar das divergências que as distinguem, todas participam da concepção de prática filosófica «*comme effort de modification et de transformation de soi*» (Hadot, 2002: 368)”. Bom, e que tal uma razão? É só o que está em falta». «Está claro – respondeu Irene – que a tónica atarácica é mais significativa no epicurismo. Nenhuma das outras escolas se inclinada tanto para a formação do carácter e se adequa tanto ao ambiente pedagógico e à missão evangélica desta universidade. Os ecos de ironia, pessimismo e hedonismo seriam perturbadores de uma ética da virtude cristã». Dando a primeira prova por concluída, Hadot respondeu: – «Colega: por ter acertado, pode passar à sala seguinte. Entre e lá encontrará alguém. Atenção aos minutos, pois excedemos o nosso tempo».

Sala 120. Na sala da Física não estava ninguém. Ou estava? «Cara Colega, olhe para cima. Aqui, na cátedra». Ah! Lá estava Umberto Eco com um pequeno bloco de apontamentos. Será que se sentia inspirado pelo ambiente jesuítico da universidade tal como fora inspirado pelo ambiente templário de Tomar, que deu origem a *O Pêndulo de Foucault* (1988)? Umberto Eco parecia ter captado mentalmente o nome do livro e comentou: «Cara Colega, em 1988 publiquei O

Pêndulo de Foucault, precisamente no ano em que defendeu a sua tese de mestrado em História da Filosofia, na Universidade de Lisboa. Mas não é nesse livro que está a pista da pergunta a fazer-lhe. Em 1994, quando a Colega defendeu a tese de doutoramento em Filosofia Fundamental, na Universidade Complutense de Madrid, eu publiquei *A Ilha do Dia Antes* (1994), um romance sobre um naufrago nos Mares do Sul, encalhado junto do Ponto Fixo, e que ocupa os dias a reconstituir as suas deambulações pelos círculos intelectuais, incluindo os das *Précieuses*, onde se discutia ciência e a recordar pessoas que lhe deram a conhecer as experiências científicas do século XVII. Uma panóplia de assuntos. Nesta sala da aula de Física ilustram-se as experiências sobre a força do vácuo, a densidade dos corpos, a perspectiva, a reflexão e o magnetismo, adverte-se para quem ousa apropriar-se e domesticar o Fogo absoluto e homenageia-se Aristóteles, o primeiro Físico. Olhe ali, Cara Colega – apontou Umberto Eco – e diga qual o título do XVI capítulo do meu livro *A Ilha do Dia Antes*. Irene já estava impaciente com tamanha introdução e os minutos a passarem-se. Começou a sentir-se como uma aluna que não preparou a leitura do texto recomendado para fazer o relatório. Afinal que tinha o silhar de azulejos? Umberto Eco, reparando que Irene fixara o olhar na inscrição da cartela, exclamou: «É isso mesmo! *Pullius simpaticus*. E que significa?». – «Caramba! Esta pergunta é mais difícil que a anterior. Se fosse pó da empatia e do cuidado Sei lá ... o pó de arroz de Carlos Paião ...». E para desviar um pouco o assunto, confrontou Umberto Eco: «Não era para ser uma visita guiada?». «Guiada?» – espantou-se o filósofo milanês que não tinha intenção de sair da cátedra nem de fechar o seu bloco de notas. – «Cara Colega, sugiro a releitura do capítulo do meu livro e recomendo vivamente a leitura do Discurso de kenelm Digby (1681)». Irene não gostou da recomendação: – «Que maçada! Nem sei se vale a pena visitar a sala da aula de Metafísica. Faltam três minutos para isto terminar».

Sala 121. Irene empurrou a porta. Espreitou. Não viu ninguém. Entrou. Ao fundo, do lado direito de quem entra, estava Martin Heidegger. – «Ah!», exclamou em sussurro e comentou para si mesma: – «Um “pastor do ser” no Alentejo». Ele esperava-a junto do segundo silhar. Antes detivera-se em cada um dos painéis com imagens e cenas alusivas a questões da Metafísica, interpretando-os como registos pictóricos da “casa do ser”: a questão do *motor motus*, a que Duns Escoto designou por Primeiro Princípio, a questão do processo abstrativo de compreensão da natureza, a questão da relação entre ente e essência, a questão do discernimento entre imaginação e razão, a questão do termo médio da lógica evocado no verso *Inter utrumque volat* das *Metamorfoses* de Ovídio (evocação da criação do mundo, num traçado próximo do teto da Capela Sistina), a questão da relação entre possibilidade e necessidade, a questão da dependência das criaturas ao criador absoluto, e a questão sobre a eternidade do mundo. Mas Heidegger estava concentrado na ave sem penas,

deixada em suspensão, nem morta nem viva, e que, quando a olhamos, mais parece “uma coisa em forma de assim”, como escreveu Alexandre O’Neill. Pensava se aquela ave poderia ter servido de ponto de partida para lançar a pergunta aos seus alunos sobre o sentido e os limites de uma certa forma de determinar a coisa. Logo que deu pela presença da Irene, Heidegger olhou para o relógio e só tinham ... dois minutos. Procurou ser prático, respirou e surgiu-lhe a frase “Wege, nicht Werke”. Numa associação rápida, pensando em voz alta, disse: – «É isso mesmo: abrir o caminho com uma pergunta». Olhando para Irene, largou a pergunta: – «Cara Colega, de todas as cartelas que por aqui há, qual escolheria para encimar a porta de entrada desta sala de aula?». Ela ficou surpreendida com a sugestão, mais do que com a pergunta: – «Vê-se logo que foi Reitor em Friburg. Mal chega ao Edifício do Espírito Santo e já quer fazer alterações». Irene concentrou-se então na pergunta e volteando o olhar, respondeu: – «*Quaerit rerum essentias*». Estava certo.

Encerramento

E a sala 114? Essa sala pequena e escura decorada com painéis cheios de instrumentos com os quais as crianças e os anjos brincam, e onde o inglês Louis Baiden, desembarcado em Lisboa em 1725 (Pacheco, 1982), gostaria de ter dado o seu Curso de Filosofia Experimental se a sala já tivesse sido decorada. Precisamente a sala da aula de Geometria e Astronomia. Irene Borges Duarte, que já estava cansada e com o tempo esgotado, desistiu da prova com a sua habitual frase espanhola: «Me da igual». Aproveitou para conversar com Heidegger, retomando a *Der Spiegel Interview*, de 1966. Eu só espero que se tenha lembrado de ligar o gravador do telemóvel para que possamos ouvir mais tarde.

Maria Teresa Santos é Docente do Departamento de Filosofia da Universidade de Évora e membro integrado do CIDEHUS.

Referências bibliográficas

- ANDRADE, A. Banha de. *Contributos para a História da Mentalidade Pedagógica Portuguesa*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982.
- CALAFATE, Pedro (Dir.). *História do Pensamento Filosófico Português*. Vol. II. Lisboa: Caminho, 2004.
- DIGBY, Kenelm. *Discours fait en une celebre Assemblée, par le chevalier Digby... touchant la Guerison des Playes par la Poudre de Sympathie*. Paris: Chez Charles Osmont, 1681.
- ECO, Umberto. *Il pendolo di Foucault*. Milano: Bompiani, 1988.
- ECO, Umberto. *L'isola del giorno prima*. Milano: Bompiani, 1994.
- Elencus Quaestionum, quae a Nostris Philosophiae Magistris debent, in hac Provincia Lusitana Societatis Jesu*. Impressos da Livraria, n.º 4370 da Série Preta, 1754.
- GOMES, João. Os professores de Filosofia da Universidade de Évora (1559-1759). Évora: Câmara Municipal, 1960.
- HADOT, Pierre. *Exercices spirituelles et philosophie antique*. Nouvelle édition revue et augmentée. Paris: Albin Michel, 2002.
- LEITÃO, Henrique. Azulejos que testemunham uma tradição de ensino científico: exposição azulejos que ensinam. Coimbra: Centro de Matemática da Universidade de Coimbra, 2007. Disponível em https://www.academia.edu/35833847/Azulejos_que_testemunham_uma_tradi%C3%A7%C3%A3o_de_ensino_cient%C3%ADfico Acesso em: 2 abr. 2022.
- LOBO, Rui. O Colégio-Universidade do Espírito Santo de Évora. Évora: Centro de História da Arte e Investigação Artística da Universidade de Évora, 2009
- MENDEIROS, José Filipe. *Os azulejos na Universidade de Évora*. Évora: Universidade de Évora, 2002.
- O'NEILL, Alexandre. *Uma coisa em forma de assim*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.
- OVÍDIO. *Metamorfoses*. Trad. e Introd. por P. F. Alberto. Lisboa, Cotovia, 2004.
- PACHECO, Maria Cândida. Filosofia e Ciência no Pensamento Filosófico dos séculos XVII e XVIII. *Brotéria (Actas d I Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia)*, Braga, tomo XXXVIII-II, 1982, p. 474-486.
- RODRIGUES, Francisco. A Formação Intelectual do Jesuíta. Leis e Factos. Porto: Livraria Magalhães e Moniz, 1917.
- VAZ, Francisco. O ensino dos jesuítas na Universidade de Évora – o uso didático de azulejos no Colégio do Espírito Santo. *História da Educação*, Porto Alegre, n. 24, 2020. <https://doi.org/10.1590/2236-3459/93431>
- VELOSO, José. *A Universidade de Évora. Elementos para a sua História*. Lisboa: Academia Portuguesa de História, 1949.

Décrire l'indescriptible

— le problème de l'en-soi chez Sartre et les ressources littéraires de la phénoménologie

Claude Vishnu Spaak

§ 1. – Introduction

S'il fallait résumer le lien très fort chez Sartre entre philosophie et littérature autour d'un concept clé, ce serait sans doute celui de *liberté*. La littérature chez Sartre est un domaine de créativité discursive et d'imaginaire qui illustre et même – littéralement – *met en œuvre* le concept de liberté théorisé par ailleurs dans ses traités de philosophie. Tout d'abord du point de vue du contenu, une œuvre littéraire manifeste la liberté des personnages qu'elle met en scène, elle révèle les choix que les situations leur imposent de faire et par lesquels ils donnent forme et contour à leur existence tout autant qu'au monde qui se transforme par leurs actes. D'où la critique virulente de Sartre à l'égard de Mauriac, coupable d'exercer un regard omniscient sur ses personnages et manquant ce faisant le sens de l'écriture romanesque comme description de trajectoires d'existence qui ont essentiellement le caractère indéterminé d'une esquisse⁽¹⁾. Ensuite, du point de vue de la forme littéraire elle-même, la littéra-

(1) Ainsi dans son texte sur Mauriac, Sartre a cette conclusion célèbre : « Au regard de Dieu, qui perce les apparences sans s'y arrêter, il n'est point de roman, il n'est point d'art, puisque l'art vit d'apparences. Dieu n'est pas un artiste ; M. Mauriac non plus » (J.-P. Sartre, « M. François Mauriac et la liberté », in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 52). Sur l'interdiction sartrienne du regard démiurgique, et la promotion à la place du regard en première personne, nous renvoyons aux intéressantes analyses de P.-J. Renaudie dans « L'ambiguïté littéraire de la troisième personne. Théorie du roman et philosophie de l'esprit chez Jean-

ture est plus que tout autre art l'expression supérieure d'une double liberté : d'une part liberté de l'auteur, puisque comme le dit Sartre dans *Qu'est-ce que la littérature* : « l'écrivain ne rencontre partout que son savoir, sa volonté, ses projets, bref lui-même »⁽²⁾ ; mais également d'autre part la liberté du lecteur lui-même, car « l'écrivain en appelle à la liberté du lecteur pour qu'elle collabore à la production de son ouvrage »⁽³⁾. On se rappelle la métaphore de la toupie : « l'objet littéraire est une étrange toupie, qui n'existe qu'en mouvement. Pour la faire surgir il faut un acte concret qui s'appelle la lecture, et elle ne dure qu'autant que cette lecture ne peut durer »⁽⁴⁾. Ainsi la littérature manifeste bien *dans sa forme même* la liberté comme condition essentielle de notre humanité :

« [L]auteur écrit pour s'adresser à la liberté des lecteurs et il la requiert de faire exister son œuvre. Mais il ne se borne pas là et il exige en outre qu'ils lui retournent cette confiance qu'il leur a donnée, qu'ils reconnaissent sa liberté créatrice (...). [P]lus nous éprouvons notre liberté plus nous reconnaissons celle de l'autre ; plus il exige de nous et plus nous exigeons de lui »⁽⁵⁾.

Remarquons au passage que la littérature, de façon très spectaculaire, apporte la résolution d'une tension philosophique importante et bien connue chez Sartre, celle de l'intersubjectivité : quand autrui me regarde il me chosifie en me plongeant dans la honte de n'être qu'un objet pour lui, à moins que je ne le regarde en retour et l'approprie à ma liberté en l'asservissant symboliquement par ma lumière objectivante exercée sur lui⁽⁶⁾. Avec la littérature se noue une relation humaine entre un lecteur et un écrivain qui, semble-t-il, déjoue ou bien résout cette tension existentielle que l'analyse phénoménologique sartrienne de l'intersubjectivité avait signalée, puisque la relation littéraire, loin d'asservir une liberté à une autre, promeut l'une à proportion que l'autre grandit et s'exprime en parallèle. La honte comme affect fondamental de l'intersubjectivité⁽⁷⁾ fait alors même place à la joie esthétique d'éprouver sa propre

Paul Sartre », in *Revue philosophique de Louvain*, 11, 115 [2], 2017).

- (2) J.-P. Sartre, *Qu'est-ce que la littérature ?* (cité QL), Paris, Gallimard (coll. Folio essais), 1985, p. 49.
- (3) *Ibid.*, p. 53.
- (4) *Ibid.*, p. 48.
- (5) *Ibid.*, p. 58.
- (6) Cf. J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1943 (cité EN), Troisième partie (« Le pour-autrui »), chp 1, iv (« Le regard »), p. 292-345. Cette relation agonistique entre moi et autrui conduit Sartre dans *Huis clos*, comme chacun le sait, à la sentence : « L'enfer c'est les autres ».
- (7) Cf. EN, p. 300 sq. La honte a une triple signification : 1) elle est un aveu (« oui, je suis bien celui qu'autrui vient de surprendre en train de regarder par le trou d'une serrure ») ; 2) elle est une aliénation car je n'ai pas accès au contenu de sens par lequel autrui me fige dans telle ou telle possibilité existentielle ; 3) elle est une protestation dans la mesure où autrui en me réifiant me prive par son regard de ma liberté de pour-soi.

liberté : « la reconnaissance de la liberté par elle-même est joie »⁽⁸⁾ n'hésite pas à écrire Sartre, bousculant peut-être un peu vite une autre idée centrale de sa propre philosophie, héritée de Heidegger, selon laquelle l'expérience de la liberté en situation (la mienne ou bien celle d'autrui), ou de ce que Heidegger avait appelé *facticité* au § 29 de *Sein und Zeit* (le fait d'être jeté dans l'être et d'avoir malgré tout à être, à décider de ce que nous sommes⁽⁹⁾), s'accompagne d'un affect d'*angoisse*, et non de *joie*⁽¹⁰⁾.

Pourtant, cette affectivité primordiale de l'angoisse constitue également chez Sartre un thème important de sa littérature. Il faut évidemment évoquer la *nausée*, éprouvée non pas seulement devant notre liberté, mais aussi et plus profondément face à l'être irrémédiable et sans échappatoire (l'en-soi, comme l'appelle Sartre), auquel l'existant que nous sommes (le pour-soi⁽¹¹⁾), est livré. La nausée ou bien le rire compulsif de Pablo, à la fin de la nouvelle « Le mur », qui révèle son angoisse tragique face à l'absurdité de l'être, sont des tonalités affectives qui ne sont pas seulement, contrairement à ce que dit pourtant Sartre lui-même très souvent, des illustrations littéraires de la notion de liberté conquise sur le plan du questionnement philosophique. La littérature sartrienne est aussi, de manière plus souterraine, une tentative de décrire cette dimension de l'être à laquelle nous sommes exposés par notre existence, dimension qui ne se donne pas dans la lumière du sens et des concepts, et qui constitue le sol de notre finitude, à savoir cette réalité matérielle obscure et aveugle qui se laisse certes pétrir et dompter par nos projets intentionnels donateurs de sens, qui se laisse même constituer en un monde d'objets séparés et en rapport les uns avec les autres, mais qui, une fois les forces dévoilantes de la conscience épuisées, une fois cette lumière éteinte dans la mort, ou en tout cas vacillant dans certaines expériences limites de la vie comme le sommeil, la maladie, la douleur physique, la pathologie mentale etc., fait place au magma de l'être indifférencié,

(8) QL, p. 65.

(9) Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1960 (9e édition dont nous utilisons la pagination) ; trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985 (cité SZ). Voir en particulier le § 29 consacré à l'affectivité (*Befindlichkeit*) du *Dasein*, cet étant que je suis et pour lequel il y va en son être de cet être même. Heidegger écrit : « Derechef, il se peut qu'une tonalité [affective] (*Stimmung*) exaltée délivre de la charge manifeste de l'être ; mais justement, même cette possibilité de tonalité ouvre – fût-ce en délivrant de lui – le caractère de fardeau (*Last*) du *Dasein* » (SZ, p. 134).

(10) Cf. SZ, § 40 (« L'affection fondamentale de l'angoisse comme ouverture privilégiée du *Dasein* »). Voir aussi les analyses de Sartre lui-même dans sa fameuse conférence « L'existentialisme est un humanisme » : « Certes, beaucoup de gens ne sont pas anxieux ; mais nous prétendons qu'ils se masquent leur angoisse, qu'ils la fuient (...). Même lorsqu'elle se masque l'angoisse apparaît » (J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946, p. 28-29).

(11) Selon la définition célèbre qu'en donne Sartre : le pour-soi est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est (cf. EN p. 93, p. 307, p. 665, etc.).

brut, informe et sans contours, semblable à ce que Levinas plus tard nommera le *il y a*, et dont il confiait lui aussi à la littérature (à une certaine littérature) la charge de le décrire (il suffit de penser aux éloges que fait Levinas de l'œuvre de Maurice Blanchot, en particulier *Aminadab*⁽¹²⁾). Description littéraire nécessairement paradoxale, étant donné qu'à proprement parler il n'y a plus rien ici à décrire, là où les choses, les personnes, les situations, sont en passe de s'effondrer pour faire place à l'être nu, illimité et indéterminé. Mais justement, dans ces cas limites où néanmoins le sens perdure encore, quitte à risquer de virer à tout moment en non-sens (on pense à l'insomnie, à la fatigue, ou justement à la nausée), place est encore possible pour une description limite, inévitablement équivoque parce qu'il n'y a rien de déterminé à décrire si ce n'est l'être indéterminé et indéfini, et pour être menée à bien les ressources poétiques et métaphoriques de la description littéraire sont plus utiles (plus *subtiles*) que l'attrail conceptuel des descriptions philosophiques, même phénoménologiques. Nous y reviendrons en conclusion, en citant le céléberrime passage de *La nausée* où Sartre tente une description littéraire d'une expérience métaphysique que fait le narrateur, Roquentin, lorsque celui-ci contemple la racine d'un arbre dans un jardin public. L'accès à l'indescriptible ici ne devra pas être confondu avec le problème aristotélicien de savoir comment saisir l'essence singulière des choses étant donnée la structure logique de notre discours qui procède par catégories nécessairement généralisantes. Le problème n'est pas ici celui de Flaubert usant de mille expédients et d'artifices rhétoriques, figures de style, pour décrire la casquette de Bovary, non pas une casquette en général, mais cette casquette-ci, dans son unicité et son individualité irréductible⁽¹³⁾. Le problème n'est pas non plus, à l'extrême opposé, celui de savoir s'il est possible de

(12) Ainsi que l'écrit Levinas dans *Le temps et l'autre* : « [L]e je est déjà rivé à soi, (...) la liberté du je n'est pas légère comme la grâce, mais déjà pesanteur, (...) le moi est irrémisiblement soi (...). La relation avec soi est, comme dans le roman de Blanchot, *Aminadab*, la relation avec un double enchaîné à moi, double visqueux, pesant, stupide mais avec lequel le moi est précisément parce qu'il est moi » (E. Levinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF [coll. Quadrige], 1983, p. 37).

(13) Citons le passage : « Mais, soit qu'il n'eût pas remarqué cette manœuvre ou qu'il n'eût osé s'y soumettre, la prière était finie que le *nouveau* tenait encore sa casquette sur ses deux genoux. C'était une de ces coiffures d'ordre composite, où l'on retrouve les éléments du bonnet à poil, du chapska, du chapeau rond, de la casquette de loutre et du bonnet de coton, une de ces pauvres choses, enfin, dont la laideur muette a des profondeurs d'expression comme le visage d'un imbécile. Ovoïde et renflée de baleines, elle commençait par trois boudins circulaires ; puis s'alternaient, séparés par une bande rouge, des losanges de velours et de poils de lapin ; venait ensuite une façon de sac qui se terminait par un polygone cartonné, couvert d'une broderie en soutache compliquée, et d'où pendait, au bout d'un long cordon trop mince, un petit croisillon de fils d'or, en manière de gland. Elle était neuve ; la visière brillait » (G. Flaubert, *Madame Bovary : mœurs de province*, in *Œuvres I*, Paris, Gallimard [coll. Bibliothèque de la pléiade], 1951, p. 294).

rendre compte de la réalité ultime et la plus englobante de toute, comme par exemple celle de Dieu, qui ne se laisse pas enrégimenter dans des catégories, fussent-elles les plus générales (les transcendants comme l'être, le bien, le beau), au point de devoir en conséquence songer, comme le firent certains mystiques, à se rapporter à Dieu par la voie d'une théologie négative. Le problème que Sartre rencontre dans sa littérature est autre : il a son origine dans une thèse philosophique originale sur l'être en tant que cet être recèle une certaine dimension ontologique dépourvue de sens, en dehors du sens, hors sens auquel notre réalité humaine est exposée en son être même, en la provenance du pour-soi dans l'en-soi⁽¹⁴⁾. Quand bien même Sartre, nous semble-t-il, a exclusivement (ou du moins principalement) cherché à théoriser le lien entre littérature et philosophie autour de la question de la liberté, on trouve dans sa pensée et surtout dans ses écrits littéraires, par endroits, des tentatives intéressantes d'appréhender l'autre face des choses et de l'être, *la face non libre*, celle qui plombe la liberté, car devant l'en-soi, le pour-soi est en passe de perdre ses pouvoirs.

Mais avant d'en venir à cette question de l'en-soi et aux ressources littéraires dont use Sartre pour décrire l'indescriptible, nous commencerons par rendre compte du lien « officiel » que Sartre tisse entre littérature et philosophie, non pas tellement autour de la question du hors sens de l'être en soi, mais autour des diverses façons pour l'homme de donner sens librement à son existence projetée dans des possibles qu'il a à réaliser. La raison pour laquelle nous commencerons par là, c'est parce que c'est seulement à condition de comprendre la conception sartrienne de la liberté, et la littérature comme mise en œuvre de celle-ci, que l'on pourra saisir par contraposition cet autre côté de l'existence, obscur et problématique, où la liberté se trouve vulnérable et comme hantée *ad nauseam* par le spectre de l'en-soi. Nous toucherons ainsi à une tension fondamentale à l'œuvre dans la pensée de Sartre, dont sa littérature fonctionne comme un révélateur, à savoir le fait que la réalité humaine est à la fois totalement libre quant au sens et totalement contrainte quant à l'être. Mais c'est peut-être justement cela qu'il faut entendre chez Sartre par *contingence*.

§ 2. – Littérature et liberté. Sartre et la phénoménologie

C'est donc le thème de la liberté qui confère son unité d'ensemble à la production littéraire variée de Sartre, que ce soit dans le théâtre (on pense par exemple aux *Mains sales*, à *Huis Clos*, au *Diable et le bon Dieu*, à *La putain respect-*

(14) Cette provenance est présentée comme une décompression d'être, ou néantisation, qui affecte l'en-soi. Cf. EN, Conclusion, i. « En-soi et pour-soi : aperçus métaphysiques » : « Le pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'en-soi. Il est comme un trou d'être au sein de l'Être » (EN, p. 665).

tueuse, etc.), dans les nouvelles (citons en particulier *Le mur*), ou évidemment dans les romans – qu'ils soient de fiction (*La nausée*, *Les chemins de la liberté I, II, III*) ou bien dans la littérature biographique ou autobiographique – on pense à ses travaux sur *Baudelaire*, sur Flaubert dans *L'idiote de la famille*, ou bien encore sur lui-même dans *Les mots* ; ce dernier livre est même sans doute le plus important pour illustrer cette convergence entre littérature et philosophie, puisque c'est dans son autobiographie racontée comme un roman que Sartre met en scène l'indissoluble lien entre la maturation de son projet philosophique et la réalisation de celui-ci dans le projet d'écrire – à la fois pour soi-même et pour les autres. De ce point de vue, le roman sartrien par excellence, celui que Sartre sans doute aurait rêvé d'écrire, c'est la *Recherche du temps perdu*, où chaque personnage est à la fois une projection de possibilités au sein desquelles se décide une facette de l'humanité, et où en même temps chacune de ces facettes est une potentialité de l'écrivain lui-même⁽¹⁵⁾.

Dans toutes ses œuvres littéraires, Sartre prend soin de travailler les situations au sein desquelles ses personnages sont amenés à se construire et à se définir autour de choix qui engagent non seulement eux-mêmes (ce qu'ils veulent être par les actes qu'ils choisissent, et ici Sartre n'aurait pu qu'approuver la fameuse sentence de Ferral dans *La condition humaine* de Malraux : « un homme est la somme de ses actes, de ce qu'il a fait, de ce qu'il peut faire »⁽¹⁶⁾), mais l'humanité tout entière à travers certaines valeurs qu'ils décident activement de représenter en s'engageant pour elles, sur un plan qui est souvent teinté de politique (et beaucoup de marxisme), mais qui touche aussi aux valeurs morales, si tant est qu'on entende la morale au sens que Sartre lui confère, par exemple dans *Les cahiers pour une morale* : la question de savoir si nous arrivons par nos actes à assumer le fardeau de notre liberté, à la revendiquer même, et ce faisant à créer des valeurs (en un sens très inspiré de Nietzsche), ou bien si notre conduite dans le monde et auprès des autres n'est jamais qu'une vaste tentative de fuir notre condition, en se réfugiant dans les excuses et la mauvaise foi, à se défausser de notre liberté en arguant constamment de l'existence de déterminismes multiples (sociaux, économiques, politiques, moraux mêmes)

(15) Bien sûr Sartre n'aura eu de cesse de reprocher à Proust son psychologisme qu'il critique depuis sa découverte de la phénoménologie. Le projet proustien, qui repose sur l'opposition entre le moi intérieur et le monde extérieur, la temporalité du moi profond et la superficie du moi social, trahit une méconnaissance philosophique regrettable de la structure intentionnelle de la conscience, que Sartre découvre chez Husserl, ou bien chez Heidegger avec la notion d'existence. Toutefois Proust n'est certainement pas aux yeux de Sartre seulement le prototype de l'écrivain bourgeois. Sur l'admiration littéraire de Sartre pour Proust, voir Y.-R. Jé, « Sartre, admirateur secret de Proust », in *L'Esprit Créateur*, 46 (4), 2006, p. 44-55.

(16) A. Malraux, *La condition humaine*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la pléiade), 1989, p. 221.

qui façonnent notre conduite. La littérature sartrienne illustre sous d'infinies variations le problème philosophique du choix existentiel que constitue le projet de nos vies, oscillant entre assomption de notre condition ou fuite de celle-ci dans la mauvaise foi jusque dans la figure extrême du salaud.

C'est dans un type bien particulier de philosophie, la phénoménologie, que Sartre trouve le terreau conceptuel de son réalisme littéraire. Sartre est phénoménologue parce qu'il situe son questionnement dans le cadre de *l'a priori* de la corrélation entre d'une part le pôle de l'apparaître et d'autre part le sujet qui s'y rapporte et en est le destinataire. Philosopher, c'est dès lors décrire les choses mêmes telles qu'elles se donnent à la conscience, sans les reconduire à des constructions idéales imposées sur elles de l'extérieur. Or c'est probablement cette exigence méthodologique de la phénoménologie comme *description* de ce qui apparaît, qui justifie à bien des égards le pont entre philosophie et littérature, pour autant que celle-ci également inclut dans sa narrativité une place nécessairement centrale à la description : description des caractères, des situations, des choses, des lieux, des classes sociales, des époques, etc. Cependant, si le recours chez Sartre à la littérature était simplement motivé par cette exigence descriptive de la phénoménologie, alors on ne comprendrait pas très bien pourquoi d'autres phénoménologues ne s'y sont pas risqués, avant ou après lui. C'est qu'à la différence de Sartre, certaines grandes figures de la phénoménologie n'ont pas considéré que cette dernière ait réellement, du point de vue de ses possibilités les plus hautes et les plus profondes, un quelconque lien avec la littérature, ou bien un lien qui ne soit pas à la rigueur uniquement local, accidentel, voire secondaire. Selon Husserl par exemple, la phénoménologie est la méthodologie non d'une description à la mesure de la littérature (ou bien susceptible d'être illustrée par elle), mais de la science, au sein du projet général de la *philosophie comme science rigoureuse*⁽¹⁷⁾. Pour Husserl, décrire consiste à saisir dans des intuitions d'essence (ou eidétiques) certaines lois nécessaires et universelles de l'apparaître, qui président non seulement à l'apparition des choses matérielles, mais aussi des idéalités mathématiques ou logiques. Au contraire, il faut bien admettre que le mariage entre phénoménologie et littérature ne peut advenir qu'à la condition pour la phénoménologie d'avoir renoncé à être science, c'est-à-dire à saisir intuitivement des lois nécessaires et universelles. La littérature quitte en effet le plan de l'universel et du nécessaire pour se laisser guider par le particulier et le contingent : particularité des situations d'existence, contingence de l'être au sein duquel les hommes apparaissent en ayant à inventer le sens de leur existence.

(17) E. Husserl, *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. Buhot de Launay, Paris, PUF (coll. Épiméthée), 2003.

Il faut donc souligner que la philosophie de Sartre, qui est certes redoublable de la découverte husserlienne du motif de l'intentionnalité, s'oppose en revanche aux reliquats de « théoricisme » et de subjectivisme chez le père fondateur de la phénoménologie : la subjectivité humaine n'est pas assimilable pour Sartre à une instance transcendantale ultime, donnée à soi-même dans l'auto-immanence d'une saisie intuitive adéquate, atteinte au terme du parcours de la réduction phénoménologique. La conscience sartrienne n'est pas telle qu'elle soit ressaisissable dans cette forme supérieure de réflexivité égologique de type cartésien comme un absolu délié de tout ancrage dans la réalité du monde. La philosophie comme science rigoureuse risque aux yeux de Sartre de passer à côté du mode d'être véritable de l'intentionnalité, qui est essentiellement pratique (ou praxéologique), constamment déportée vers le monde auquel elle se rapporte, toujours en avant de soi et projetée sur des possibles qu'elle a à réaliser, s'échappant à soi-même par principe au sein de situations qui l'orientent et lui confèrent son ancrage facticiel irréductible⁽¹⁸⁾.

Autant dire que la phénoménologie doit tenir compte de *l'existence*, du fait que l'intentionnalité n'est jamais le mode d'être d'une subjectivité théorique et abstraite (d'un ego prélevé abstraitement sur la structure ouverte de la conscience et reconduit indûment à son fondement, geste philosophique qui constitue le propre de toutes les philosophies du sujet de Descartes jusqu'à Husserl). Plutôt que d'être science de l'absolu, la phénoménologie doit être guidée par une analytique de l'existence de cet étant que je suis (le *Dasein*) et qui a son propre être en question, un être à charge et qu'il doit être. D'où l'importance du thème de la liberté, d'où également l'importance chez Sartre de la philosophie de Heidegger, véritable et constante source d'inspiration chez lui.

Pourtant, chez Heidegger également il n'est pas vraiment question de littérature. Il est question de poésie certainement, avec Hölderlin, et plus généralement d'art : l'œuvre d'art étant censée, selon la thèse fameuse de *L'origine de l'œuvre d'art*, « mettre en œuvre la vérité de l'être »⁽¹⁹⁾. Or justement, à la grande différence de Heidegger, pour Sartre la littérature (et l'art en général) a moins à voir avec l'ontologie (dire ou recueillir le sens de l'être), qu'avec l'exigence de

(18) Comme l'écrit Sartre dans un passage de *La transcendance de l'ego* subtilement dirigé contre Husserl : « Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. Elle reste donc un 'phénomène' au sens très particulier où 'être' et 'apparaître' ne font qu'un. Elle est toute légèreté, toute translucidité. C'est en cela que le Cogito de Husserl est si différent du Cogito cartésien. Mais si le Je est une structure nécessaire de la conscience, ce Je opaque est élevé du même coup au rang d'absolu. Nous voilà donc en présence d'une monade. Et c'est bien, malheureusement, l'orientation de la nouvelle pensée de Husserl (voir les *Médiations Cartésiennes*) » (J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin [coll. Textes et commentaires], 2003, p. 98-99).

(19) Cf. M. Heidegger, « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1962.

dire ou recueillir le sens que des hommes libres sont susceptibles de donner à leur propre existence. La question du sens de l'être chez Heidegger cède la place chez Sartre à la seule question du sens de l'homme. Alors que chez Heidegger la question du sens de l'homme (ou du *Dasein*) est le thème d'une analytique existentielle qui est une voie préparatoire vers l'ontologie fondamentale de l'être en tant que tel, chez Sartre l'analytique existentielle n'est pas seulement la méthode de l'ontologie, elle est l'ontologie elle-même : il n'y a d'ontologie que de l'homme, ou plutôt de ce que Sartre nomme le pour-soi, cet étant que je suis, et qui à la différence des choses « n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas », selon l'une des thèses centrales de *L'être et le néant*.

§ 3. – L'en-soi et la liberté

Certes, Sartre prend soin également de discuter et rendre compte du mode d'être de l'en-soi, qui désigne l'être des choses à la différence de l'être des hommes. Mais justement, à la différence du pour-soi, l'en-soi se caractérise par le fait brut de son être-là, par la massivité matérielle et compacte de sa réalité. L'en-soi, c'est le plein d'être, dit souvent Sartre dans *L'être et le néant*, à la différence du pour-soi qui est traversé par le néant, par la fissuration de l'être en raison de laquelle la conscience humaine ne coïncide pas avec elle-même, mais est ouverte – au monde et à soi – sans jamais pouvoir se contenter d'être, mais ayant l'être à charge. À la différence du pour-soi, l'en-soi est simplement là et n'a pas de sens. Mais alors, si par ontologie on entend littéralement *logos de ta onta*, discours sur le sens des étants (ou de l'être), alors dans une perspective sartrienne il ne peut y avoir de sens que de l'être *de l'homme*, et non pas – à la différence de Heidegger – de sens de l'être en tant que tel. Bien sûr qu'une table, une chaise, un arbre, un paysage, etc., sont des choses qui relèvent de l'en-soi et qui n'en ont pas moins du sens (la table a sens d'un ustensile, elle peut être belle et jouir d'une signification esthétique, elle peut également être la table que j'ai héritée de ma grand-mère et avoir une signification affective et plus généralement axiologique, ouvrant à ma remémoration mon enfance révolue, etc.). Mais justement, pour Sartre le sens de toutes les choses qui relèvent de ce mode d'être de l'en-soi dépend de décisions humaines. Sans cette projection interprétative (qui n'est pas assurément seulement individuelle, mais qui s'institue dans tout le tissu d'une histoire collective), les choses perdraient leur individualité, et il ne resterait plus alors que l'être indifférencié, la pâte magmatique et visqueuse dont tout est fait, et qui en l'absence des découpages institués librement dans et par la réalité humaine retournent immédiatement à leur indifférenciation originelle. Voilà pourquoi il semble bien que la littérature soit privilégiée chez Sartre par rapport non seulement à l'approche scientifique de la phénoménologie d'un Husserl, mais aussi par rapport à l'approche ontologique

d'un Heidegger. La littérature ne consent jamais à n'être qu'un simple marche-pied vers une vérité ou un sens dont le site ne serait pas l'homme. La littérature ne s'intéresse au sens que pour autant qu'il est engagé par les décisions libres émanant des hommes qui le font, sur un lit de contingence. C'est en ce sens-là que phénoménologie et littérature devaient se rencontrer chez Sartre, pour autant justement que sa perspective phénoménologique sur le sens est tributaire de l'idée qu'il n'y a de sens que par le libre projet du pour-soi.

Et pourtant, la liberté humaine est un phénomène complexe chez Sartre, car à la différence des perspectives traditionnelles qui l'attribuent à une substance spirituelle distincte de la réalité corporelle (la *mens* chez Descartes, le *Gemut* chez Kant, etc.), chez Sartre la liberté est la condition d'une existence inscrite de part en part dans le monde de l'en-soi. La liberté doit se comprendre sur un terrain d'immanence stricte. C'est cette compromission du pour-soi, traversé par l'en-soi auquel il se rapporte par un néant d'être, que Sartre nomme contingence. De ce point de vue, comme l'écrit Sartre dans *Les cahiers pour une morale*, « nous sommes condamnés à être libres »⁽²⁰⁾, ce qui revient à dire que l'on est à la fois « totalement déterminé et totalement libre »⁽²¹⁾. R. Breeur explique très bien ce point important lorsqu'il écrit :

« Ma liberté est l'obligation d'assumer le déterminisme, celui d'être perpétuellement exposé au monde, ou exposé dans ce monde, sans refuge à cet élan centrifuge qui me plonge dans les choses. Et je dois l'assumer, le reprendre à mon compte du seul fait que cet élan est conscience et que je ne puis l'ignorer »⁽²²⁾.

Mais jusqu'à quel point puis-je l'assumer et le reprendre à mon compte ? Ma liberté n'est-elle pas finie, alors que l'être dans son opacité tentaculaire est infini, voire même le « mauvais infini », pour reprendre le mot de Levinas⁽²³⁾ ? N'y a-t-il pas une dimension de notre existence que nous ne pouvons justement plus assumer en raison de cette asymétrie foncière ? Il nous semble que jamais Sartre ne put l'admettre, du moins pas officiellement. Pour lui, la liberté l'emporte toujours sur le déterminisme ; certes nous sommes déterminés, mais comme le souligne R. Breeur, par notre aptitude à assumer notre déterminisme nous conquérons et exprimons notre liberté, une liberté supérieure

(20) J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1983, p. 447.

(21) *Ibid.*, p. 449.

(22) R. Breeur, « Le sujet, entre conscience et singularité, *Klesis*, revue en ligne, 2011 (20), p. 31.

(23) « L'avenir imprévisible de l'élément – son indépendance, son être – la possession la maîtrise, la suspend, l'ajourne. 'Avenir imprévisible', non pas parce qu'il dépasse la portée de la vision, mais parce que, sans visage et se perdant dans le néant, il s'inscrit dans l'insondable profondeur de l'élément, venant d'une épaisseur opaque sans origine, du mauvais infini ou indéfini, de l'*apeiron* » (E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, 1990, p. 170).

donc. De ce point de vue même la mauvaise foi illustrée par le fameux exemple du garçon de café qui justifie son sale caractère par des déterminismes divers (sociaux, culturels, économiques, etc.), est encore une projection de sa liberté, fût-ce sur un mode déficient.

Pourtant, l'assomption n'est pas seulement victoire sur la lâcheté et sur la mauvaise foi. Elle est aussi le dépassement de la faiblesse, de la maladie, de l'infirmité. Et ici il y a un problème : comment pouvons-nous assumer notre existence face à l'être lorsque nos forces viennent à manquer, lorsque notre affectivité nous plonge dans une torpeur et une paralysie angoissée qui n'est pas ouverture des possibles, mais interruption ou du moins diminution de mon être-possibilisant ?

Sartre a vu cela, ou du moins l'a pressenti. C'est pourquoi nous terminerons sur le passage de *La nausée* que nous annonçons en commençant, car il s'agit là d'une description littéraire qui, manifestement, va bien au-delà d'un simple compte-rendu de notre liberté sur fond de contingence, mais qui va au fond de cette contingence, et bute sur l'en-soi, où cesse la liberté en même temps que le pour-soi s'expose à son autre absolu et ravageur, l'en-soi⁽²⁴⁾. Il s'agit ici de cette prise de conscience par le narrateur, dans un jardin public, de ce que signifie l'être, à l'occasion de la perception d'une racine de marronnier :

« Donc j'étais tout à l'heure au jardin public. La racine du marronnier s'enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc (...). Et puis j'ai eu cette illumination (...). Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire 'exister'. (...) À l'ordinaire l'existence se cache. Elle est là, autour de nous, en nous, elle est nous (...). Même quand je regardais les choses, j'étais à cent lieues de songer qu'elles existaient : elles m'apparaisaient comme un décor. Je les prenais dans mes mains, elles me servaient d'outils, je prévoyais leurs résistances. (...). Et puis voilà, tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour : l'existence s'était soudain dévoilée. Elle avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite : c'était la pâte même des choses, cette racine était pétrie dans l'existence. Ou plutôt la racine, les grilles du jardin, le banc, le gazon rare de la pelouse, tout ça s'était évanoui ; la diversité des choses, leur individualité n'était qu'une apparence, un

(24) D'ailleurs Sartre dans *L'Être et le néant* définit précisément l'en-soi comme contingence : « Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant. C'est ce qu'on appelle la contingence de l'être-en-soi. Mais l'être-en-soi ne peut pas non plus être dérivé d'un possible (...) L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il est. C'est ce que la conscience exprimera – en termes anthropomorphiques – en disant qu'il est de trop, c'est-à-dire qu'elle ne peut absolument le dériver de rien, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire. Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité (EN, p. 33).

vernis. Ce vernis avait fondu, il restait des masses monstrueuses et molles, en désordre – nues, d'une effrayante et obscène nudité »⁽²⁵⁾.

Se pressent ainsi une dimension de l'être qui ne se déploie plus dans l'horizon du sens, et qui pour cette raison met en abîme notre liberté, par un passage à la limite. Au moment de cette expérience métaphysique de l'être en tant qu'être, Roquentin n'est plus libre, ou plutôt : il comprend les limites de sa liberté, l'imminence de l'effondrement de celle-ci dans la contingence chaotique de l'en-soi, semblable à la *khôra* dont nous parle Platon dans le *Timée*. Cette expérience des limites de la liberté face à la facticité de l'être constitue une dimension intégrante de la littérature sartrienne, en tant qu'elle illustre et met en œuvre la notion de l'en-soi⁽²⁶⁾.

Claude Vishnu Spaak. Sorbonne Université Abu Dhabi. Membre associé de CFUL (Centre de philosophie de l'université de Lisbonne).

(25) J.-P. Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard (nrf), 1965, p. 175-176.

(26) La liberté rivée à l'en-soi, l'épreuve de l'absurdité de l'existence, est décrite également dans le fou rire nerveux et angoissé de Pablo à la fin de la nouvelle « Le mur ». Comme l'explique J.-F. Louette il s'agit du rire d'un homme seul face à l'immensité abyssale de l'être : « le rire final ne semble pas supposer une quelconque communauté. Et c'est bien cette absence de communauté qui ramène à l'absurde (...). Mais si prévaut l'absurdité, alors se dissout le nous. La mort se présente comme un mur, mais le pire n'advient-il pas quand l'on se risque à la rencontrer en tant que brique disjointe ? » (Jean-François Louette, « Sartre et la mort : 'Le mur' et après », in *Études françaises*, 2013, 42/2, p. 23-24).

Bibliographie

- BLANCHOT, Maurice (2004), *Aminadab*, Paris, Gallimard (coll. L'imaginaire), 2004.
- BREEUR, Roland (2011), « Le sujet, entre conscience et singularité », *Klesis* (n° 20), 2011.
- FLAUBERT, Gustave (1951), *Madame Bovary : mœurs de province*, in Œuvres I, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la pléiade), 1951.
- HEIDEGGER, Martin (1962), « L'origine de l'œuvre d'art », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard (coll. Tel), 1962
- HEIDEGGER, Martin (1985), *Sein und Zeit* (cité SZ), Tübingen, Niemeyer, 1960 (9^e édition dont nous utilisons la pagination), trad. par Emmanuel MARTINEAU, Paris, Authentica, 1962.
- HUSSERL, Edmund (2003), *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M. Buhot de Launay, Paris, PUF (coll. Épiméthée), 2003.
- JI, Young-Rae (2006), Edmund (2003), « Sartre, admirateur secret de Proust », *L'Esprit Créateur*, 46 (4), 2006 [2003].
- LEVINAS, Emmanuel (1983), *Le temps et l'autre*, Paris, PUF (coll. Quadrige), 1983.
- LEVINAS, Emmanuel (1990), *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, Librairie générale française, 1990
- LOUETTE, Jean-François (2013), « Sartre et la mort : 'Le mur' et après », *Études françaises*, 42 (2), 2013.
- MALRAUX, André (1989), *La condition humaine*, Paris Gallimard (coll. Bibliothèque de la pléiade), 1989.
- PLATON (1925), *Timée*, in Œuvres complètes, Paris, Les belles lettres, 1925.
- PROUST, Marcel (1954-1959), *À la recherche du temps perdu*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de la pléiade), 3 volumes, 1954-1959.
- RENAUDIE, Pierre-Jean (2017), « L'ambiguïté littéraire de la troisième personne. Théorie du roman et philosophie de l'esprit chez Jean-Paul Sartre », *Revue philosophique de Louvain*, 11, 115 (2), 2017.
- SARTRE, Jean-Paul (1943), *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (cité EN), Paris, Gallimard (coll. Tel), 1943.
- SARTRE, Jean-Paul (1946), *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1946.
- SARTRE, Jean-Paul (1947), *Baudelaire*, Paris, Gallimard (coll. Les essais), 1947.
- SARTRE, Jean-Paul (1947), « M. François Mauriac et la liberté », in *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.
- SARTRE, Jean-Paul (1960), *Théâtre I*, dont : Huis Clos, *La putain respectueuse*, Paris, Gallimard (nrf), 1960.
- SARTRE, Jean-Paul (1964), *Les mains sales : pièce en sept tableaux*, Paris, Gallimard, 1964.
- SARTRE, Jean-Paul (1965), *La nausée*, Paris, Gallimard (nrf). 1965.

- SARTRE, Jean-Paul (1966), *Le mur*, Paris, Gallimard (coll. soleil). 1966.
- SARTRE, Jean-Paul (1971-1972), *L'idiot de la famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie)- 1971-1972.
- SARTRE, Jean-Paul (1972), *Les mots*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1972.
- SARTRE, Jean-Paul (1972), *Les chemins de la liberté I (L'âge de la raison) ; II (Le sursis) ; III (La mort dans l'âme)*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1972.
- SARTRE, Jean-Paul (1983), *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard (coll. Bibliothèque de philosophie), 1983.
- SARTRE, Jean-Paul (1985), *Qu'est-ce que la littérature ?* (cité QL), Paris, Gallimard (coll. Folio essais), 1985.
- SARTRE, Jean-Paul (1986), *L'imaginaire : psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard (coll. Folio essais), 1986.
- SARTRE, Jean-Paul (1987), *Le diable et le bon Dieu : trois actes et onze tableaux*, Paris, Gallimard (coll. Folio), 1987.
- SARTRE, Jean-Paul (2003), *La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin (coll. Textes et commentaires), 2003.

Entre Ética e Política

Vulnerabilidade, hospitalidade e cuidado

João Maria André

Vivemos numa época cujos paradoxos e contradições que resultam do progresso são a marca dos sonhos faustianos da humanidade, mas, ao mesmo tempo, da finitude humana e da nossa dependência em relação ao mundo, à natureza e às circunstâncias que fazem de nós crianças nas mãos do tempo e do acaso, que jogam com a fraqueza, por vezes esquecida, mas sempre incontornável, da nossa existência. Os progressos científicos e técnicos, permitem-nos e prometem-nos uma vida mais longa e facilitam-nos a existência quotidiana nos seus mais pequenos pormenores. Mas, em contrapartida, novas doenças fragilizam todos os dias o nosso sentimento de segurança, o acesso à saúde e ao bem-estar é cada vez mais marcado por profundas desigualdades e, perante o aumento do consumo de psicotrópicos, de situações de violência pública e no mais íntimo do próprio lar, face ao número de suicídios que diariamente demonstra a intensificação do fracasso de vidas frustradas, continua a fazer sentido perguntar se o desenvolvimento da ciência e da técnica nos tornou melhores e mais felizes e contribuiu efetivamente para o desenvolvimento mais pleno da humanidade. Vê-se, assim, que o sonho cartesiano de uma ciência e de uma técnica capazes de nos tornar como que “donos e senhores da natureza” (Descartes, 1996: 62) não foi suficiente para superar os obstáculos a uma vida mais feliz, e que as situações de vulnerabilidade, tanto sob o ponto de vista biológico, físico e individual, como sob o ponto de vista psíquico, espiritual e coletivo, crescem cada vez mais, exigindo a reativação de valores inscritos nas tradições matriciais da nossa cultura e das nossas civilizações. Parece-

-me, pois, que faz todo o sentido, no contexto de uma abordagem filosófica das ciências da saúde, desenvolver uma reflexão num registo filosófico-antropológico, epistemológico e ético, centrada nos conceitos de vulnerabilidade, hospitalidade e cuidado e sobre as suas implicações em atividades relacionadas com o serviço dos outros como o são as práticas da medicina e da enfermagem⁽¹⁾.

O mundo em que vivemos é um mundo marcado pela vulnerabilidade e, por isso, é necessário pensar a ação humana a partir da fragilidade do ser humano e da sua finitude, mais do que a partir de uma filosofia do poder e da vontade de poder que foi sempre a mentalidade da razão tecnocientífica moderna no seu projeto de domínio sobre a natureza, que se prolonga num domínio do homem e da própria humanidade, e que cedo contaminou muitas práticas no quadro da medicina, da saúde e também do enfrentamento da própria doença. Começaremos, pois, por estabelecer, como quadro de referência para pensar as respostas aos desafios constituídos pela doença, o que poderíamos chamar uma filosofia da vulnerabilidade, com as características que dela decorrem. Mas o pensamento da vulnerabilidade reclama, como moldura para o seu aprofundamento neste contexto, o conceito de hospitalidade, que tem um alcance simultaneamente antropológico, ético e político. Uma vez clarificados estes pressupostos, é necessário ver nas éticas do cuidado e da consideração o quadro em que se podem delinear hoje as exigências sociais de resposta àqueles que são profundamente marcados pela vulnerabilidade do seu ser e do seu existir.

I

Uma ética do cuidado, no contexto de uma reflexão filosófica sobre as Ciências da Saúde, tem de se basear necessariamente numa articulação de uma filosofia da saúde com uma filosofia da doença. E, sem entrar numa definição filosófica de saúde, que tem sido objeto de inúmeros debates no pensamento contemporâneo, importa reconhecer que saúde e doença, mais do que definirem-se reciprocamente a partir de uma perspetiva quantitativa, como se saúde fosse o estado em que se tem algo mais do que o que se tem em estado de doença ou como se doença fosse o estado em que se tem algo menos do que se tem em estado de saúde (até porque saúde e doença são conceitos dinâmicos e não estáticos), posicionam-se em termos de alteridade e, por isso, é a partir de uma perspetiva qualitativa que se definem, tanto uma como outra, como modos de ser, de existir e de viver (François, 2017: 45-110). Saúde é um modo de ser marcado pela plena capacidade de desenvolvimento da sua potência de

(1) Esta reflexão baseia-se numa comunicação apresentada no II Colóquio Internacional sobre “Filosofia do Cuidar”, organizado na Escola Superior de Enfermagem de Coimbra, em novembro de 2019.

ser e de se inscrever na existência e doença é também ela um modo de ser marcado por uma diferente capacidade de desenvolvimento da mesma potência de ser e de se inscrever na existência. Não significa isto que a força de existir da doença seja necessariamente inferior à força de existir da saúde (e a reação de muitas pessoas, por exemplo, à sua situação de seres atingidos por uma doença oncológica, prova isso mesmo); significa apenas que os seus modos de ser e de existir são diferentes. E o traço fundamental dessa diferença que hoje e aqui gostaria de sublinhar é o traço da vulnerabilidade. Alguém em estado de doença é marcado por uma maior vulnerabilidade do que alguém em estado de saúde, o que não significa que tanto num caso como no outro não estejamos perante pessoas vulneráveis.

Procurando apresentar alguns traços de uma filosofia da vulnerabilidade, devemos começar por encontrar a base da vulnerabilidade na finitude: tudo o que é finito não é tudo o que pode ser, isto é, não é a plenitude atualizada das suas potencialidades, mas é marcado pela incompletude, a alteridade e a relação com um real que o ultrapassa e o pode afetar na realização dessas potencialidades. É porque somos humanos, demasiado humanos, e não somos deuses, que somos vulneráveis em relação a tudo o que nos rodeia, seja o mundo natural, seja o mundo humano, seja o mundo da técnica concebida como mediação entre o mundo natural e o mundo humano.

No quadro da nossa finitude, a vulnerabilidade significa, em primeiro lugar, uma assimetria entre um sujeito e o seu meio e deriva por isso da nossa condição conatural de seres em relação (não somos átomos ou substâncias autónomas, mas somos constitutivamente feixes de relações). É porque estamos em relações assimétricas com o mundo, com os outros e por vezes até connosco mesmos que somos vulneráveis, ou seja, que podemos ser afetados de maneira negativa pelas circunstâncias e pelas consequências que enfraquecem o nosso poder de ser e o nosso poder de agir (Soulet, 2014: 27-31).

Para compreender a base destas considerações sobre a vulnerabilidade e o acento colocado na característica da assimetria, é necessário prestar atenção ao significado etimológico da palavra vulnerabilidade. Esta palavra vem do latim *vulnerabilitas* que é um substantivo constituído sobre a palavra *vulnus/vulneris* que significa ferida. Vulnerabilidade significa então, de um ponto de vista etimológico, a característica de um ser em situação de poder ser ferido, o que significa que vulnerabilidade não é apenas a possibilidade de ser afetado, mas, neste processo de afeição, a possibilidade de ser negativamente marcado e tocado por um golpe ou um conjunto de golpes que lhe causam sofrimento, seja físico, seja psicológico ou espiritual. De entre as várias situações de vulnerabilidade, poderíamos referir os sem-abrigo, as vítimas de violência doméstica, os doentes, os idosos, os reclusos, as pessoas com deficiência ou mesmo os toxicodependentes.

É na base destas situações e tendo sobretudo em conta as situações de vulnerabilidade relacionadas com a saúde e a doença que podemos apresentar alguns traços constitutivos da vulnerabilidade. O primeiro traço é a relação com o espaço: a vulnerabilidade afeta a capacidade de gestão do espaço, de circulação no espaço, de vivência do espaço e, no caso da doença, reduzindo a capacidade de mobilidade (pense-se, por exemplo, num doente acamado ou dependente de uma cadeira de rodas), essa relação com o espaço vê-se profundamente afetada. Se considerarmos que o espaço é o lugar praticado por nós, o lugar em que vivemos, constatamos que aquele que perde o seu espaço familiar e habitual deixa de estar “em casa” e passa a estar “fora de casa”, ou seja, fora da sua zona de conforto. O que significa que se perdem as referências simbólicas que dão sentido aos movimentos da existência (Berger e Luckmann, 1936: 131-147) e se passa por uma sensação de desorientação, a que os sociólogos chamam o terror anómico. Ora alguém que está fora de casa, fora do seu espaço e fora dos seus modelos de orquestração do espaço, está profundamente vulnerável, porque os seus sistemas de defesa e a sua capacidade de orientação espacial são quebrados, atingindo o seu auge em situações de imobilidade total. Esta vulnerabilidade vê-se aumentada pela modificação das referências temporais. O espaço e o tempo formam um conjunto e um contínuo que se define reciprocamente. É por isso que as mudanças ao nível do espaço implicam mudanças ao nível do tempo subjetivamente vivido, que é diferente do tempo objetivamente medido. A desorganização das referências provoca, primeiro, um fechamento do tempo, de tal maneira que, das três dimensões habituais do tempo, passado, presente e futuro, o futuro vê-se bloqueado, e o presente sofre uma contração provocada pela expansão do passado, cuja nostalgia dificulta uma apropriação equilibrada do presente e das suas aberturas para o futuro. O contínuo temporal é, assim, ferido e, com estas feridas do tempo, é a própria consciência que se torna doente em relação ao mundo e aos outros. Mas as alterações ao nível do espaço e do tempo são normalmente acompanhadas da alteração das relações com os outros, perturbando a rede de relações das referências afetivas e dos laços que estruturavam uma gestão salutar das emoções em relação ao mundo, à vida e à sociedade. E se a constituição interna da pessoa repousa sobre a relação primordial de um eu com um tu (Buber, 1954; Pereira, 1986: 5-167; Kather, 2007: 67-95), é esta própria constituição que se dissolve, sendo o tu, em situação hospitalar, por exemplo, substituído frequentemente por um ele despersonalizado e sem rosto na cor neutra do seu vestuário. A consequência pode ser a amputação da dimensão dialógica da existência pessoal que se vê anonimizada num mundo marcado pela estranheza. Qualquer pessoa com as suas redes de relações afetivas fragilizadas caracteriza-se, naturalmente, por uma profunda vulnerabilidade. Mas a doença intensifica ainda mais a vulnerabilidade pelo seu impacto na identidade-base do ser que por ela se vê atingido.

À identidade pessoal ou familiar vem sobrepor-se uma nova identidade que é a identidade do enfermo, definida apenas pelas perturbações na sua saúde: o abandono das suas roupas habituais, em situação de hospitalização, frequentemente substituídas pelas roupas do doente hospitalizado, é um sinal de que a identidade pessoal entra em processo de dissolução, sendo substituída por uma nova identidade marcada pela doença (o que significa uma identidade despersonalizada) colocando-se entre parêntesis tudo o que faz parte da história, das memórias, das crenças e até dos projetos de futuro, ou seja, quase se anulando a identidade-narrativa (Ricœur, 1990) e a identidade-projeto ou identidade-promessa (Ricœur, 2006: 74), dimensões da identidade sem as quais a natureza da dor e do sofrimento são incompreensíveis no seu alcance profundo. A doença é, assim, uma perturbação da identidade do ser que adocece e que nem sempre é articulada consistentemente com o que ele é no mais profundo de si próprio e das suas relações com os que lhe estão mais próximos. Mas a esta perda da identidade junta-se, de um modo intensificador, a perda da voz e da palavra. Viver no universo da doença, muitas vezes em situação de solidão acentuada, é correr o risco de perder a voz e a palavra (Le Blanc, 2007: 157-161), quando a voz é o dispositivo que temos para afirmarmos a nossa existência, para exprimirmos as nossas emoções, para comunicarmos as nossas necessidades, para partilharmos os nossos problemas, para dizer “eu” perante um “tu” de que necessitamos no mais fundo de nós próprios. A esta dimensão da vulnerabilidade junta-se uma outra dimensão, que se traduz na dificuldade em ser escutado (Le Blanc, 2007: 235-237). Deste modo, à dificuldade de comunicar ao outro o que se sente, o que se experimenta e o que se é, isto é, à dificuldade de afirmar perante o outro a sua existência e a sua identidade, acrescenta-se a dificuldade de reconhecimento, pelo outro, do que somos, do que sentimos e da nossa identidade, O círculo fecha-se e a vulnerabilidade reproduz-se em clausuras sucessivas de um silêncio opressor e depressor.

O território da vulnerabilidade é, assim, um território que começa por ser físico, mas que se estende a todo o espaço social e existencial e que se repercute nas relações com os outros que se veem ameaçadas e mesmo privadas do desenvolvimento que permite uma relação equilibrada da dimensão existencial com a dimensão social em ordem a uma vida plenamente vivida.

Com essas dimensões a resposta à vulnerabilidade em todas as situações que a potencializam (e a doença não constitui uma exceção) reclama uma intervenção antropológica e ética de acolhimento e de solicitude para com o outro que encontra nos conceitos de hospitalidade e de cuidado, polarizados pela alteridade, a condição do seu exercício, e reclama, ao mesmo tempo, uma intervenção política que encontra no conceito de *empowerment* o sentido de uma ação que visa a capacitação para o exercício de uma cidadania plena, autónoma e não diminuída física, social ou existencialmente.

II

Hospitalidade é uma palavra que, a uma primeira leitura, parece derivar de hospital e, como hospital designa atualmente um espaço de acolhimento de seres marcados pela doença, aparentemente parece designar a prática e os valores por ela mobilizados na relação com aqueles que necessitam de cuidados hospitalares. No entanto, o conceito de hospitalidade é muito mais do que isso e só muito recentemente a palavra de que parece derivar se restringiu ao que entendemos hoje como espaço de tratamento sob o cuidado de médicos e enfermeiros.

Na verdade, hospitalidade é uma palavra que tem a sua origem na palavra *hospes*, que significa, simultaneamente, aquele que recebe e aquele que é recebido, mas que significa também estrangeiro, ou seja, aquele que vem de fora, num parentesco muito estreito com a palavra *hostis*, que significa também, tanto o hóspede, como o estrangeiro, como ainda o inimigo (e daí o sentido da nossa palavra hostil) e num parentesco também com a palavra *hostire* que significa originalmente, com o sentido de tratar de igual para igual, compensar ou igualizar (Grassi, 2004a: 35-36). Poder-se-ia dizer então que a hospitalidade corresponde ao processo pelo qual alguém que é estranho e que vem de fora é recebido e acolhido no espaço familiar de uma comunidade, tornando-se assim, de estranho e de potencial inimigo, num hóspede que é tratado de forma igual aos que fazem parte da própria comunidade. Mas devemos ainda ter em conta que a palavra *hospes* pode traduzir também a palavra grega *xenos*, que significa igualmente o hóspede e o estrangeiro.

As práticas e os procedimentos em relação ao estrangeiro e que constituem as práticas e os procedimentos da hospitalidade, são, no mundo greco-romano, muito precisas, tanto no seu aspeto pessoal e privado, como na sua dimensão pública e institucional, mas pode encontrar-se a sua presença nas culturas mais diversificadas, tanto no judaísmo, como nas culturas do Magreb, e tanto desde as culturas nórdicas ao império russo, da China à Polinésia, do Japão à Índia (Montandon, 2004: 112-466), o que nos permite considerar a hospitalidade, em termos gerais, um património da humanidade. No que se refere às duas grandes matrizes da cultura ocidental, a matriz bíblica e a matriz grega, pode encontrar-se a presença desta prática de uma forma recorrente. Se na Bíblia, na maior parte dos casos, a hospitalidade se refere à capacidade de receber o estrangeiro, como Abraão ao receber os três homens que o visitam junto aos carvalhos de Mambré, antes do nascimento de Isaac (*Gn*, 18, 1-15), ou de receber os perseguidos, como o documenta a constituição das cidades-refúgio referidas no livro dos *Números* (*Nm*, 35, 9-32) ou no livro de *Josué* (*Jos*, 20-1-6), o novo testamento relata um caso de cuidado hospitaleiro muito pertinente no quadro desta reflexão. Refiro-me ao modo como Jesus esclarece o conceito

de “próximo” ao contar, na parábola do bom samaritano, a história de um homem que, depois de ter sido ferido pelos ladrões, e sem ter tido a ajuda de um padre e de um levita que por ele passaram, é socorrido por um samaritano, que pertence a uma tribo que os judeus desprezavam, mas que, ao cuidar dele, se torna o próximo do anónimo ferido (*Lc*, 10, 29-37). Mas também na matriz cultural grega a hospitalidade ocupa um lugar muito importante. Basta pensar na Odisseia, que em quase todos os cantos tem um episódio de hospitalidade, de que ressaltaria, no contexto destas reflexões, a receção que o porqueiro Eumeu faz a Ulisses, dando-lhe comida e dormida, quando este regressa a Ítaca, disfarçado de mendigo (*Odisseia*, canto XIV, versos 48 e seguintes), com a declaração de que os estrangeiros e os mendigos são enviados de Zeus, que é um deus hospitaleiro (Scherer, 1993).

A Idade Média apresenta-nos também um exercício muito especial da hospitalidade e é mesmo nesta época que a palavra francesa “hostellerie” (que poderíamos traduzir por hospedaria) nasce para designar um edifício, normalmente pertencendo a uma abadia, para receber gratuitamente os peregrinos e os estrangeiros, sendo também nesta época que encontramos a fórmula *hospitale*, uma substantivação do adjetivo *hospitalis* (que tem, como adjetivo, o significado de hospitaleiro). *Hospitale* designa então um lugar para os hóspedes, que podem ser diversas figuras, como peregrinos, militares e, em alguns casos, pobres, mendigos e estrangeiros, ainda que nem sempre tratados da mesma maneira, sendo possível encontrar, na Idade Média tardia e no Renascimento, a expressão *hospitale pauperum*, ou seja, hospital dos pobres, para designar um espaço de albergue para os pobres (Grassi, 2004b: 732-735), não sendo a criação de algumas ordens religiosas, como a dos “Hospitais de São João de Jerusalém” ou a do “Espírito Santo”, alheia à emergência destes hospitais, como espaços para o exercício de uma caridade pública em relação aos mais necessitados (Carré, 2004: 790).

Ponto maior no estabelecimento do direito e do dever de hospitalidade em relação ao estrangeiro ou ao viajante é o opúsculo de Kant, *Paz perpétua*, no século XVIII, que, no seu terceiro artigo para uma paz perpétua, estabelece que “o direito cosmopolita deve limitar-se às condições de uma hospitalidade universal” (Kant, 1968: 107), esclarecendo que não se trata de um princípio meramente filantrópico, mas do direito que o estrangeiro tem a não ser tratado com hostilidade e que se baseia no facto de que, “sendo a terra esférica, os homens não podem dispersar-se nela infinitamente e devem tolerar-se uns aos outros, ninguém tendo mais direito que outro sobre uma porção da terra” (Kant, 1968: 107).

Só no final do século XVIII e ao longo do século XIX é que os hospitais, como espaço de acolhimento de viajantes, pobres e mendigos, começaram a especializar-se também como espaço de internamento de doentes e de trata-

mentos médicos. Mas as condições de exercício desse acolhimento de doentes nos hospitais estão então muito longe de os transformar nos espaços que hoje conhecemos: são sobretudo, de uma forma geral, uma antecâmara da morte que se aproxima, numa sobrevivência muito precária. Como refere Pierre Guillaume numa interessante abordagem histórica destes hospitais, “as salas comuns eram espaços para fazer tudo. Nelas, prestavam-se cuidados cujos pensos libertavam frequentemente abomináveis fedores, serviam-se as refeições e, nas mesmas mesas centrais, o cirurgião operava prolongadamente à vista de todos” (Guillaume, 2004: 803). Além disso, estes espaços eram muitas vezes espaços de experiências terapêuticas no contexto de formação de jovens médicos, sendo os pobres e doentes reduzidos frequentemente ao papel de cobaias no processo de aprendizagem. É muito lentamente que a situação vai conhecendo algumas melhorias, primeiro através das irmãs hospitaleiras (ainda que, salvo raras exceções, mais preocupadas com a salvação das almas do que com o cuidado dos corpos) e depois com Florence Nightingale que desempenha um papel fundamental na reconceptualização da enfermagem.

Vemos, assim, que aquilo a que chamamos hospitalidade e que caracteriza as práticas de hospitalidade desde a Grécia Antiga está longe de ser o apanágio dos chamados hospitais ao longo dos séculos XVIII e XIX e mesmo no início do século XX, de tal maneira que o próprio termo hospitalidade, na definição que lhe dá Littré em 1878, é caracterizado como “liberalidade que se exerce alojando gratuitamente os estrangeiros” (Guillaume, 2004: 801) sem qualquer referência à sua aplicação no contexto dos chamados hospitais de cuidados médicos.

Partindo da afinidade entre a vulnerabilidade própria de estrangeiros, peregrinos e pessoas errantes e a vulnerabilidade decorrente de situações de perturbação da saúde, a minha proposta é, pois, a de intensificar e restaurar a ligação da hospitalidade ao conceito de hospital, no sentido que este conceito tem hoje, e, por isso, ver também os hospitais como espaço de exercício de uma genuína hospitalidade transpondo para estes espaços os pressupostos antropológicos e as consequências éticas da sua prática.

Filosoficamente, o tema da hospitalidade torna-se o centro incontornável do discurso filosófico de alguns autores como Levinas, cuja obra *Totalidade e infinito* (Levinas 1990), por exemplo, pode ser lida como uma filosofia do acolhimento incondicional do outro pelo dom que acontece na epifania do seu rosto, um rosto aberto ao infinito, que não pode ser reduzido a uma duplicação do mesmo que somos, ou como Derrida, que faz também da hospitalidade tema central da sua reflexão, partindo da ideia que partilha com Levinas de que a filosofia é ética e a ética é hospitalidade (Derrida, 1997: 42).

A prática que se desenvolveu durante muito tempo nos hospitais foi a de submeter o doente que nele era internado a um processo de homogeneiza-

ção que se traduz na suspensão da sua identidade própria e na sua redução a uma identidade comum que é a identidade do enfermo. A igualização de todos seria assim o ponto de partida na reassunção que o doente fazia na sua transição para um ambiente hospitalar. Ora a hospitalidade tem a sua base e o seu princípio de construção numa antropologia da alteridade (o reconhecimento do outro na sua diferença) que faz da relação a categoria central da sua elaboração conceptual. As ideias de homogeneização e de uniformização dos seres humanos não são desenvolvidas senão no seio das distopias, como *O admirável mundo novo* de Huxley. Na prática, a humanidade é infinitamente constituída por seres diferentes uns em relação aos outros. Cada pessoa é outra e diferente de cada pessoa, cada doente é outro e diferente de cada doente e as pessoas não podem ser reduzidas a uma identidade compreendida como redução ao mesmo. Somos diferentes biologicamente, psicologicamente, socialmente, politicamente e culturalmente, e todas essas diferenças se repercutem no modo como é vivida a doença. Ora a hospitalidade é justamente a capacidade de acolher essa diferença, de lidar com ela e, ao mesmo tempo, a capacidade de ser acolhido na diferença do outro. A hospitalidade exige, assim, um processo de adaptação recíproca: quando acolhemos o outro adaptamo-nos à sua especificidade, às marcas pessoais do seu rosto e da sua história, ao mesmo tempo que o outro se adapta à nossa especificidade e às marcas do que somos e do modo como somos. A hospitalidade é, por isso, policêntrica e não monocêntrica, dialógica e não monológica, e postula a abertura e o acolhimento do diferente que se apresenta como não-eu na língua, no corpo, no pensamento, nas atitudes e em todas as maneiras de ser e habitar o mundo. A antropologia da hospitalidade, como antropologia da alteridade, é o reconhecimento da singularidade única de cada ser humano, neste caso concreto de cada doente, o reconhecimento da singularidade do seu rosto e do seu olhar. É por isso que uma antropologia da alteridade vive a pluralidade como ato de amor com o que é inédito e inaudito, com o que é heterogéneo e distinto, com o que ultrapassa as medidas com as quais somos feitos. Como diz Levinas, é a face do outro que se oferece a nós num movimento de doação no seu mistério e na sua alteridade radical e que nos impede de a objetivar, porque o seu acolhimento implica um desapossamento pela “sua epifania no rosto” (Levinas, 1990: 185), que é uma epifania do absolutamente outro que reenvia para o invisível na sua infinidade. Este acolhimento hospitaleiro do outro, seja esse outro o estrangeiro ou seja esse outro o doente de que temos de cuidar, implica, antes de mais, o reconhecimento da sua incontornável identidade pessoal, que é uma identidade narrativa, como já foi referido, constituída por toda a trama da sua vida, em que o seu self se constrói numa continuidade que incorpora todas as vicissitudes por que passou, das quais as menos importantes não são, decerto, os processo de perturbação da sua saúde, mas que é também, vimo-lo há pouco, uma identidade-projeto ou uma identidade pro-

messa, porque o ser que se encontra doente é um ser que continua a ter o futuro perante si, que é feito de projeções e de sonhos, de utopias e de ideais ainda por cumprir, que só a esperança pode acender e manter vivos.

III

É no contexto de uma filosofia da vulnerabilidade e no quadro de uma antropologia da alteridade que se deve pensar a ética a desenvolver em situações de elevada fragilidade como são as situações de doença concebida como um modo outro ou diferente de ser e de estar. É neste contexto que, no último momento desta reflexão, gostaria de falar da ética ou das éticas do cuidado. E falo de éticas do cuidado e não de éticas do cuidar, porque enquanto uma ética do cuidar é uma ética fundamentalmente deontológica, na medida em que se estrutura e constitui no quadro do desempenho de atividades de cuidar, as éticas do cuidado têm um alcance mais vasto e podem inscrever-se até na genealogia das éticas das virtudes que se desenvolveram na tradição ocidental, desde a antiguidade, passando pela Idade Média e pela Modernidade, até chegar à época contemporânea, com diferentes enfoques e até, também, diferentes matrizes.

Cuidado é a tradução da palavra latina *cura*, que comporta duas dimensões: a dimensão de reparação, que corresponde à palavra portuguesa “cura”, e a dimensão da solicitude, que corresponde à palavra “cuidado” na sua significação mais geral. Heidegger fez do cuidado, no sentido latino de *cura*, uma das categorias fundamentais para pensar o *Dasein*, o ser da criatura humana (Heidegger, 2006: 180-230), e, na sua reflexão sobre a *Sorge*, colocou-se sob a inspiração de uma fábula de Egino, na qual é o deus Cura (cuidado) quem cria e dá forma ao homem com o húmus, e é por isso que, se o húmus dá o nome ao humano, o deus Cura (cuidado) é o responsável por ele na sua frágil existência.

A vulnerabilidade e a alteridade de que falámos nos dois primeiros momentos desta comunicação, inscrevem, no centro do processo reflexivo sobre o ser humano e sobre o seu agir, a diferença e a relatividade e não a igualdade formal e a simples universalidade. O conceito de *cura* (cuidado e solicitude) tanto na sua significação de cura e de reparação, como na significação de acolhimento e suporte, ou seja, tanto com o centro numa dimensão terapêutica, como com o centro numa ação profilática, diz respeito aos seres caracterizados por graus diferentes de vulnerabilidade e, por isso, profundamente diferentes nas suas situações, nas circunstâncias do seu existir e na performatividade do seu agir. Neste contexto, é a singularidade de cada ser, no nosso caso concreto, de cada doente, que reclama a nossa atenção, mais do que a sua universalidade. Esses motivos levaram Carol Gilligan (2008), nos anos '60 do século passado, no quadro do seu pensamento feminista, a voltar a atenção para aspetos que uma ética baseada no cuidado implicava e que uma ética tradicional da jus-

tiça, partindo da igualdade formal de todas os indivíduos, deixava num plano secundário, mostrando que a segunda se move sobretudo num pensamento do masculino e a primeira se move num pensamento do feminino. Mas, ultrapassando um certo essencialismo feminista desta primeira formulação, a ética do cuidado fez a sua afirmação e desenvolveu-se na atualidade como um caminho para responder aos desafios morais colocados por situações de uma maior vulnerabilidade, como é o caso dos doentes, dos idosos, das vítimas de violência doméstica ou das crianças em situações de risco, por exemplo.

Poderíamos adotar como definição de cuidado a que nos é proposta por Joan Tronto e Berenice Fischer (Fisher e Tronto, 1991: 40) e que Tronto retoma na sua obra sobre um mundo vulnerável (Tronto, 2008: 143):

“Ao nível mais geral, sugerimos que cuidado seja considerado como uma atividade genérica que compreende tudo o que fazemos para manter, perpetuar e reparar o nosso ‘mundo’ de tal maneira que possamos viver nele tão bem quanto possível. Este mundo compreende os nossos corpos, nós próprios e o que nos rodeia, todos elementos que procuramos religar numa rede complexa, em suporte da vida.”

Vemos, pois, que é no cuidado, um cuidado sem paternalismos nem maternalismos, sublinhe-se, que se pode concretizar o imperativo incondicional da hospitalidade que responde à necessidade de acolhimento dos estrangeiros, mas que também responde aos desafios inerentes ao tratamento de quem se vê atingido pela doença e que se vê assim ameaçado na sua identidade plena e na sua capacidade de sentir e exprimir as suas emoções e a sua força de existir.

Diria, retomando alguns conceitos que foram aprofundados por pensadores contemporâneos diferentes, suscetíveis de serem mobilizados para esta reflexão, que o cuidado exige como condições prévias para o seu exercício três atitudes complementares: a humildade, a consideração e a capacidade de ressonância.

A humildade, pela sua etimologia (*húmus*), implica, da parte daquele que se sente humilde, uma comunhão com a terra, sendo, segundo Corine Pelluchon (2018: 31-43), não apenas a base da consideração, de que falaremos a seguir, mas de todas as virtudes: ela é o reconhecimento da nossa finitude e da finitude dos outros e do mundo, implicando, ao mesmo tempo, o reconhecimento do carácter relacional de toda a existência. Numa ética do cuidado no contexto dos cuidados médicos, trata-se de uma atitude difícil e que parece estar em contrapé relativamente à situação em que médicos e enfermeiros se encontram face ao doente ou ao paciente: é que tudo leva aparentemente a uma atitude contrária à da humildade, pois de um lado estão aqueles e aquelas que se encontram numa situação de poder, devido ao saber científico de que dispõem e à capacidade técnica de intervenção sobre a doença que lhes é atribuída, e do outro lado está quem se sente fragilizado e vulnerabilizado no seu modo de ser e que necessita de auxílio para responder às perturbações da sua existência. Por isso, a posição

dos primeiros parece potenciar mais uma situação de presunção do que uma situação de humildade. No entanto, a vulnerabilidade da doença deve ser uma permanente abertura para a finitude humana, devendo a atitude do cuidador ser sobredeterminada por essa consciência da finitude que retroage sobre ele próprio: o aparente domínio de algum saber e de algum poder de intervenção não deve anular o mistério que é o outro, que não pode ser reduzido à situação de objeto, mas que continua, ainda e sempre, a ser um sujeito na sua alteridade, na sua singularidade e nos seus modos profundos de ser e de existir.

A consideração, que deriva da palavra latina *cum-sideris*, ou seja, encontro com uma constelação de astros, reclama a atenção como ponto de partida e complementa-se com a admiração e o reconhecimento pela sua estrutura, ordem, beleza e especificidade, ainda que, no caso da doença, essa ordem e essa beleza apareçam de alguma forma perturbadas. É importante reter, como sublinha Miguel Baptista Pereira, que meditação, medicina e moderação têm a mesma origem etimológica, num parentesco com o verbo *mederi*, que significa curar ou restabelecer o equilíbrio, o qual pode ser repostado no organismo pelos atos médicos, mas também pode ser estabelecido no entendimento através da ponderação (Pereira, 2012: 3-4). A consideração implica sempre o espanto perante o outro e o reconhecimento do seu valor, determinando um movimento hétero-referenciado que nos descentra do carácter absoluto da nossa presença a nós próprios e um movimento de auto e hétero-subjetivação, pela inscrição da subjetividade na corporeidade, nossa e também do outro, com toda a dimensão de vulnerabilidade que a corporeidade implica. A consideração, ainda segundo Pelluchon, adota a via da “transdescendência” que, em contraste com a via da transcendência, partindo de uma experiência do incomensurável, não necessariamente religioso, conduz desta experiência a uma descida ao mundo dos outros humanos, gerando a transformação do cuidado num cuidado com os outros, segundo a ideia de que “sofrer é oferecer-se” (Pelluchon, 2018: 217), ou seja, o sofrimento é simultaneamente uma oferta e reclama o dom e a doação como resposta às suas interpelações. A consideração postula o exercício da responsabilidade, ou seja, etimologicamente, da capacidade de responder perante os outros e perante a vida e pelos outros e pela vida, mas uma responsabilidade que, suportada pela humildade, resiste à tentação da dominação, evitando uma instrumentalização dos outros e exercendo-se no quadro da empatia que supõe a compreensão transjetiva como via de acesso ao outro e ao seu sofrimento, tematizada na antropologia da medicina pelo médico e filósofo alemão Viktor von Weizsäcker. A compreensão transjetiva difere da compreensão objetiva, na medida em que não faz do outro um objeto, mas um hóspede que se define na sua alteridade e no seu mistério e, por isso, tanto o conhecimento como a acção da Medicina não podem ser pensados a partir do modelo explicativo das ciências da natureza, mas do modelo hermenêutico das humanidades e

das ciências que estudam o homem na sua inscrição histórica e social, já que a cura não é produção científica e técnica, mas um encontro intersubjetivo em que dois seres contribuem para que o ser atingido pela doença se recupere e restabeleça. É por isso que o poder do médico não tem como analogia a força e a manipulação objetivas, mas sim o ato de amor interpessoal que assenta na doação, na entrega e no respeito pela singularidade e pelo mistério insondável do outro. Neste sentido, Miguel Baptista Pereira, aprofundando este conceito de médico alemão, diz que

“a compreensão transjetiva e mútua é um hospedar afectivo, um ‘compadecer’ originário da ‘praxis vital simpatética’ e, deste modo, a ‘compassio’ [compaixão] está logo de começo no encontro entre médico e doente através da empatia e continua depois na dimensão profunda da simpatia pelo outro” (Pereira, 2012: 25).

Isto não significa, como refere Céline Lefève, que a relação de cuidado deva ser uma relação de amizade (já que, queiramos ou não, a relação do médico e do enfermeiro com o doente é sempre uma relação assimétrica e a amizade supõe uma simetria na sua reciprocidade), mas significa que ela se deve aproximar de uma relação de amizade, na medida em que “o médico deve ter em comum com o amigo a empatia” e “esta consiste em colocar-se em imaginação no lugar do outro e em se representar as suas emoções e os seus afetos sem por isso os ressentir em si mesmo” (Lefève, 2010: 115-116).

A ressonância é um conceito desenvolvido pelo filósofo alemão Hartmut Rosa como resposta aos tempos de aceleração alienante que caracterizam as sociedades contemporâneas (Rosa, 2013), mas que poderíamos mobilizar fecundamente para esta ética do cuidado. A ressonância, termo de origem musical, exprime a capacidade de vibrar com aquele e com aqueles que nos rodeiam, de os sentir ressoar em nós mesmos, escutando as suas vozes e estabelecendo assim uma relação com o mundo dos outros, que é ao mesmo tempo espiritual e corporal, subjetivo e objetivo. Transpondo esta noção do domínio acústico para as relações psico-sociais, poder-se-ia dizer que a ressonância é uma noção estritamente relacional, que “descreve um modo de *ser-no-mundo* isto é, um tipo específico de relacionamento entre o sujeito e o mundo (a partir do qual um e outro se configuram)” em que a ideia central é que

“as duas entidades da relação, situadas num médium capaz de vibração (um espaço de ressonância), se tocam mutuamente de tal maneira que apareçam como duas entidades que se *respondem uma à outra falando a sua própria voz*, ou, dito de outro modo, que ‘retinem em retorno’ uma da outra”. (Rosa, 2018: 191).

A determinação dos critérios para que haja ressonância e o aprofundamento dos seus eixos (verticais, horizontais e diagonais) são passos importantes na construção de uma filosofia com implicações éticas e políticas em

torno deste conceito. Seja-nos permitido sublinhar, no quadro desta reflexão, a importância da transformação do espaço hospitalar num espaço de ressonância, quando, de uma forma geral, é um espaço mudo, silencioso, asséptico, tanto em sentido higiénico como em sentido afetivo, ou seja, é um espaço opaco e insensível, e, por isso mesmo, incapaz de se transformar num *médium* para qualquer tipo de ressonância. Só o desenvolvimento da hospitalidade no seu sentido antropológico mais profundo poderá transformar o espaço hospitalar num verdadeiro espaço de ressonância, em que a compreensão e a comunicação transjetiva aconteçam e os afetos germinem e possam florescer, transformando-o numa espécie de “jardim do humano” (von Weizsäcker 1977).

Como todo o cuidado, o cuidado hospitalar exerce-se também nos quatro momentos que o definem nas palavras de Joan Tronto: *caring about* (cuidar de), *taking care* (tomar em cuidado), *care giving* (dispensar cuidado) e *care receiving* (receber o cuidado) (Tronto, 2009: 147-150). O *caring about* exprime a atenção que se dedica ao outro e começa pela atitude de escuta, que se exerce não apenas ao nível linguístico, mas também ao nível dos gestos, da expressão corporal, das emoções, da interpretação dos silêncios, porque, nas situações de vulnerabilidade em termos de saúde, é muitas vezes a voz que se cala e o corpo que fala. O acolhimento, que, sendo um acolhimento hospitalar, deve ser um acolhimento hospitaleiro, iniciado pelo *caring about*, prolonga-se no *taking care of*, que corresponde à responsabilidade e à capacidade de tomar o outro a seu cargo, que não se reduz a um simples dispensar cuidados, mas que supõe efetivamente tomar o outro em cuidado (Pieron, 2014: 31), o que implica que a profissionalização dos cuidados não pode abdicar da dimensão ética no seu exercício. Este tomar o outro a seu cargo ou tomar o outro em cuidado poderia ser traduzido pelo conceito de natalidade ou de cuidado com o recém-nascido, que Corine Pelluchon, na sua *Ética da consideração*, retoma de Hannah Arendt e propõe como paradigma desta ética:

Quando celebramos o nascimento de uma criança, transportando-a nos nossos braços, olhando este ser de quem ninguém pode adivinhar o que fará nem o que será, admiramos esta capacidade que possui de renovar o mundo. Emocionamo-nos por este recém-nascido que não conhece o mundo no qual se insere e que o mundo ainda não conhece, e medimos a indeterminação e a imprevisibilidade que existem no fundo de cada ser humano e condicionam também a sua liberdade entendida como o poder de fazer um ato que rompe com o passado (Pelluchon, 2018: 143).

É no quadro desta “fenomenologia da natalidade” ou de uma filosofia do berço, como a designava também Miguel Baptista Pereira (2003: 29-30 e 37), que se deve compreender o cuidado numa ética que assume o seu nome. O *care giving*, se supõe a doação e a capacidade de acolhimento, características próprias da hospitalidade, supõe também a competência para o fazer, uma pre-

paração adequada (que é sempre mais do que uma preparação simplesmente técnica) e o reencontro, por um lado, material com as necessidades do cuidado e, por outro lado, pessoal com aqueles que têm necessidade do cuidado, o que implica a saída da nossa zona de conforto e a capacidade de entrar no espaço dos outros, que, por vezes é verdadeiramente o espaço dos não-lugares, como o são frequentemente os hospitais para os doentes que neles permanecem. Finalmente, o *care receiving* é um momento centrado na resposta daquele que recebe o cuidado, e supõe que a ação não acaba quando se toma cuidado ou quando se dispensam cuidados, mas se prolonga na escuta daqueles que o recebem e na avaliação da sua capacidade de receção, captando os efeitos da ação de cuidar.

Procurámos, ao longo deste reflexão, inscrever os cuidados com as pessoas enfermas no quadro de uma filosofia da vulnerabilidade, de uma antropologia e de uma ética da hospitalidade e numa prática do cuidado entendida como acolhimento afetuoso e responsável daqueles que sofrem. Ao fazê-lo tentámos reconduzir o conceito de hospitalidade de uma prática de acolhimento e hospedagem do estrangeiro a outras práticas e comportamentos com quem pode e deve beneficiar dessa hospitalidade no espaço que, afinal, dando-lhe o seu nome, o hospital, é hoje, sobretudo, o espaço de acolhimento e hospedagem dos doentes. Também estes são marcados por uma profunda alteridade e também o seu rosto é uma epifania do mistério, do infinito e do invisível, num tecido em que se entrelaçam o sofrimento, a dor, alguma alegria e sobretudo a esperança. É essa esperança que nos desafia a doarmo-nos e a entregarmo-nos ao outro, como o outro se entrega, confiante, nos nossos braços.

João Maria André é Professor catedrático aposentado da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e investigador da Unidade de Investigação Instituto de Estudos Filosóficos. Autor de numerosas publicações sobre Nicolau de Cusa e Filosofia do Renascimento, Filosofia e Antropologia do Teatro, Multiculturalidade e Diálogo Intercultural e Éticas do Cuidado. Encenador, dramaturgo e poeta.

Referências Bibliográficas

- ABEL, E. e NELSON, M. (Dir.). (1991). *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. New York: State University Press, 1991
- BENAROYO, Lazare, LEFÈVE, Céline, MINO, Jean-Christophe e WORMS, Frédéric (Dir). *La philosophie du soin. Éthique, médecine et société*. Paris : PUF, 2010.
- BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade. Tratado de sociologia do conhecimento*. Trad. de F. S. Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1976.
- BINDÉ, JÉRÔME (Dir.). *Para onde vão os valores*. Trad. de L. C. Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 2006.
- BUBER, Martin. *Die Schriften über das dialogische Prinzip*, Heidelberg: Lambert Schneider, 1954
- CARRÉ, Jacques “Entre charité et enfermement”. In MONTANDON, Alain (Dir.). *Le livre de l'hospitalité*. Paris : Bayard, 2004, pp. 789-800.
- DERRIDA, Jacques *Cosmopolites de tous les pays encore un effort!*. Paris: Éditions Galilée, 1997.
- DESCARTES, René. *Discours de la Méthode*, in Descartes, R. *Œuvres*, VI. Paris : J. Vrin, 1996.
- FISHER, Berenice e TRONTO, Joan. “Toward a feminist theory of care”. In: ABEL, E. e NELSON, M. (Dir.) (1991). *Circles of Care: Work and Identity in Women's Lives*. New York: State University Press, 1991.
- FRANÇOIS, Arnaud. *Éléments pour une philosophie de la santé*, Paris : Les Belles Lettres, 2017.
- GILLIGAN, Carol. *Une voix différente. Pour une éthique du care*. Paris : Flammarion : 2008.
- GRASSI, Marie-Claire. “Hôte. Une figure de l'ambiguïté et de l'étrange”. In : MONTANDON, Alain (Dir.). *Le livre de l'hospitalité*. Paris : Bayard, 2004a, pp. 35-46.
- GRASSI, Marie-Claire. “De l'auberge à l'hôtel”. In : MONTANDON, Alain (Dir.). *Le livre de l'hospitalité*. Paris: Bayard, 2004b, pp. 726-735.
- GUILLAUME, Pierre “Hôpital, entre technique et humain”. In MONTANDON, Alain (Dir.). *Le livre de l'hospitalité*. Paris : Bayard, 2004, pp. 801-819.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
- KANT, Immanuel. *Vers la paix perpétuelle. Un essai philosophique*, Éd. Bilingue avec traduction d L. Darbellay. Paris: PUF, 1958.
- KATHER, Regine. *Person. Die Begründung menschlicher Identität*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007.
- LE BLANC, Guillaume. *Vies ordinaires, vies précaires*. Paris: Lés Éditions du Seuil, 2007, pp. 157-161.
- LEFÈVE, Céline. “La relation de soin doit-elle être une relation d'amitié?”. In BENAROYO, Lazare, LEFÈVE, Céline, MINO, Jean-Christophe. e WORMS, Frédéric (Dir). *La philosophie du soin. Éthique, médecine et société*. Paris : PUF, 2010, pp. 107-126.

- LEVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Paris : Le Livre du Poche, 1990.
- MONTANDON, Alain (Dir.). *Le livre de l'hospitalité*. Paris : Bayard, 2004.
- PELLUCHON, Corine. *Éthique de la considération*. Paris : Éditions du Seuil, 2018.
- PEREIRA, Miguel Baptista. "Alteridade, linguagem e globalização". *Revista Filosófica de Coimbra*, XII/23 (2003), pp. 3-37.
- PEREIRA, Miguel Baptista. "Filosofia e crise actual de sentido". In PEREIRA, Miguel Baptista *et alii*. *Tradição e crise*, I. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986, 5-167.
- PEREIRA, Miguel Baptista. "Meditação filosófica e Medicina". *Revista Filosófica de Coimbra*, XI/21 (2012), pp. 3-80.
- PEREIRA, Miguel Baptista *et alii*. *Tradição e crise*, I. Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1986
- PIERON, Jean-Philippe. *Pour une philosophie du soin*. Paris : PUF, 2014.
- RICŒUR, Paul. "Projecto universal e multiplicidade de heranças". In BINDÉ, JÉRÔME (Dir.). *Para onde vão os valores*. Trad. de L. C. Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 2006, pp. 73-77.
- RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1990.
- ROSA, Hartmut. *Accélération. Une critique sociale du temps*. Trad. de Didier Renault. Paris : La Découverte, 2013.
- ROSA, Hartmut. *Résonance. Une sociologie de la relation au monde*. Trad. de S. Zilberfarb et S. Raquillet. Paris : La Découverte, 2018.
- SCHERER, René. *Zeus hospitalier*. Paris : La table Ronde, 2005.
- SOULET, Marc Henry (Éd.). *Vulnérabilité: de la fragilité sociale à l'éthique de la sollicitude*, Fribourg : Academic Press Fribourg, 2014.
- SOULET, Marc-Henry. "La vulnérabilité: examen critique d'une notion". in SOULET, Marc Henry (Éd.). *Vulnérabilité: de la fragilité sociale à l'éthique de la sollicitude*, Fribourg : Academic Press Fribourg, 2014, 17-37.
- TRONTO, Joan. *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Paris : Éditions la Découverte, 2009.
- VON WEIZSÄCKER, Carl Friedrich. *Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie*. München: Karl Hanser Verlag, 1977.

Resgatar o *ethos* humano: a leitura de Leonardo Boff do cuidado heideggeriano

Marília Rosado Carrilho

Encontramo-nos imersos na vida tantas vezes à procura de um sentido, não só para o que nos acontece, mas sobretudo para o que escolhemos de entre as possibilidades. Afinal, o que cumprimos? Serão estas as marcas do Ser em nós? O que de essencial e estruturador subjaz em cada um de nós, todos diferentes e a tantos níveis? Estas não são questões novas, mas recorrentes deste ente peculiar que é o ser humano. Quantas vezes foi anunciado o fim de tais indagações? Que horror, temor, desenraizamento sentimos ante tal hipótese, eu e muitos dos que ainda defendem que pensar a vida é vivê-la! Nesta caminhada de procura pelo sentido foi crucial a orientação cuidadora que tive o privilégio de usufruir da professora doutora Irene Borges-Duarte. Este é o lugar de presentificação do meu reconhecimento, eterno como só o pode ser o de uma aluna que recebeu os seus ensinamentos desde tenra idade até à sua maturidade. Num percurso comum marcado pelo cuidado em Heidegger, este texto retoma esse solo de orientação e de amizade, desta feita escutando os seus ecos na atualidade: o cuidado para com o planeta Terra. Porque somos anões nos ombros de gigantes, e dessa altura perspetivamos o horizonte mais longínquo do futuro, analisarei a visão do cuidado proposta pelo teólogo e filósofo brasileiro Leonardo Boff nas suas obras *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela Terra*, de 1999, e *O cuidado necessário*, publicada em 2012, e que prolonga e aprofunda a anterior⁽¹⁾. Nestas obras, Boff analisa e apropria-se do conceito de

(1) A obra *O cuidado necessário*, de 2012, abre na Introdução com a indicação do autor de que

cuidado de Martin Heidegger para fundar a proposta de uma nova ética para a “idade da Terra”: uma ética do cuidado e da sustentabilidade.

O cuidado: modo-de-ser essencial do humano

Sem demoras ou desvios, Boff apresenta na abertura de *Saber cuidar* a sua tese: o *ethos* fundamental do humano encontra-se no cuidado e este tem sido remediado a uma secundarização que está a comprometer a vida tal como a conhecemos. Para ele, o cuidado “serve de crítica à nossa civilização agonizante e também de princípio inspirador de um novo paradigma de convivialidade” (Boff, 1999: 13).

Numa escrita acessível, ainda que com o traço escolar da repetição explicativa, Boff socorre-se da defesa de Heidegger de que o cuidado é a “totalidade estrutural originária” do ser humano enquanto *Dasein*. Ainda que não expresso com a totalidade dos conceitos heideggerianos, é através da sua proposta de uma ontologia fundamental que Boff fundamenta a urgência de mudança de paradigma, possível não apenas através da ação, mas pela combinação desta com uma visão integradora do humano na natureza, só possível através da espiritualidade⁽²⁾. Para tal, defende, não é preciso inventar algo novo, apenas ir ao cerne do ser humano, àquilo que o moldou e o acompanha durante toda a sua vida, como expressa a fábula da Cura eternizada por Gaius Julius Hyginus, mais conhecido por Hígino⁽³⁾. Leonardo Boff evita a complexidade da exposição heideggeriana, deixando de lado a esmagadora maioria dos neologismos criados pelo filósofo alemão sem, contudo, deixar de expressar o que lhe importa do pensador para o seu objetivo: o conceito de cuidado como modo-de-ser, a condição do ser humano de lançado no mundo e a crítica ao pensamento moderno e à técnica.

Na primeira das duas obras aqui em análise, Boff dedica grande parte ao conceito de cuidado através da exposição e explicação da fábula de Hígino. Desta fábula-mito, metáfora da origem e essência do ser humano, Boff recupera a sua sig-

se trata da retoma aprofundada de *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra*, de 1999.

- (2) Na obra *O cuidado necessário*, Leonardo Boff trata o conceito de espiritualidade quando dedica o capítulo 9 ao cuidado do espírito próprio e dos outros. Aqui, Boff expõe que, para além de homem-corpo e homem-psique, o ser humano é homem-espírito. Para ele, a espiritualidade é a dimensão de transcendência, o fundamento da abertura do ser humano ao todo, ao infinito, permitindo o sentimento de comunhão e unidade. A ela estão relacionados o silêncio, a interrogação e a liberdade, próprios do ser humano. A esta conceção não é estranha a formação de Boff em teologia, mas é o próprio que assume a distinção entre ambas: a espiritualidade permite a religiosidade, mas não se confunde com ela, uma vez que a espiritualidade não implica a religiosidade. Faz mesmo um apelo, ao enunciá-la que “precisamos libertar a espiritualidade de seu enquadramento na religião” (Boff, 2012: 197).
- (3) Na obra *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra*, Leonardo Boff dedica o capítulo IV à história do mais comumente conhecido por Hígino.

nificação pré-compreensiva, tal como o fez Heidegger em *Ser e Tempo*, no §39. Refere Boff que “em Hígino ele [cuidado] não é visto como uma divindade, mas como uma personificação de um modo-de-ser fundamental” (Boff, 1999: 89). E logo a seguir, explicita que “por constituição ontológica Heidegger entende aquilo que entra na definição essencial do ser humano e estrutura a sua prática” (Boff, 1999: 90).

De Heidegger interessa-lhe profundamente esta identificação do cuidado como essência dinâmica⁽⁴⁾ do humano. Mas rapidamente se percebe que Boff não envereda pela ontologia. Não lhe interessa o projeto heideggeriano de uma analítica existenciária para desvendar o Ser que se mostra no ser humano que é um aí-Ser. Mas de certa forma, Boff enceta uma analítica existenciária ao identificar aquilo que chamou de “ressonâncias do cuidado”. Trata-se de práticas próprias do humano, com raiz no cuidado, enumeradas no capítulo VIII de *Saber cuidar*, e são elas: o amor, a justa medida, a ternura, a carícia, a cordialidade, a convivialidade e a compaixão. Caracteres que são, ao mesmo tempo, modos de ser do humano e expressão desse cuidado originário e essencial.

Da análise que Boff faz dessa estrutura originária e articuladora que é o cuidado, expõe as suas duas significações, tal como o havia feito Heidegger: solicitude/diligência e preocupação/inquietação. Estas passaram a constituir, na obra *O cuidado necessário*, dois dos quatro sentidos do cuidado que analisaremos mais adiante. Nessa obra, Boff dedica mais do que referências a Heidegger, dedicando-lhe todo um subcapítulo, e elogia-lhe o facto de ter dado ao cuidado uma “centralidade e uma fundamentação que não possuía anteriormente” (Boff, 2012: 47). É no primeiro subponto do capítulo terceiro que Boff explicita a noção de cuidado, quando escreve:

O cuidado é algo anterior, é a fonte prévia de todos os comportamentos possíveis, sejam práticos, teóricos, conscientes ou inconscientes. Pelo fato de o ser humano ser portador de cuidado essencial, cria-se a condição para ele sentir-se conscientemente como um ser-no-mundo. O cuidado prefigura a *ex-existência*, o estar voltado para fora e para o outro (*Aussein aufetwas*). Numa palavra, o cuidado é o “sentido relacional da vida” (*Bezugssinn*), a “intencionalidade originária da vida”. É, portanto, mais que uma mera inquietação; é a estrutura originária do *Dasein*, da existência humana, no tempo e no mundo. Ser homem/mulher é ser constituído de cuidado (Boff, 2012: 53).

Para além de estrutura essencial, Boff expõe exemplos de como o cuidado é o fundamento da própria sobrevivência, sendo os mais óbvios a incompletude

(4) O projeto heideggeriano fixou um ponto de viragem na tradição filosófica ocidental: não se tratava do conhecimento das qualidades ónticas, mas sim do conhecimento do Ser. Não se tratava de uma enumeração das características ónticas, mas sim da compreensão do modo de ser, da maneira de ser do ser humano enquanto aí-do-Ser.

e a dependência do ser humano à nascença. Chega mesmo a referir o *Big Bang*, momento em que, sem o cuidado presente sob a forma da justa medida, teria prevalecido a falta ou o excesso de matéria, o que teria comprometido o surgimento do planeta Terra. Trata-se, portanto, de um cuidado essencial e vital. Mas é sobretudo a dimensão afetiva aquilo que destaca Boff, a dedicação e o entrosamento na vida.

Construímos o mundo a partir de laços afetivos. Esses laços tornam as pessoas e as situações preciosas, portadoras de valor. Preocupamo-nos com elas. Tomamos tempo para dedicar-nos a elas. Sentimos responsabilidade pelo laço que cresceu entre nós e os outros. A categoria cuidado recolhe todo esse modo de ser. Mostra como funcionamos enquanto seres humanos (Boff, 1999: 99).

Nas obras de Leonardo Boff em análise, há, como já foi notada, a referência à dimensão de pura abertura que caracteriza o ente que anuncia o Ser (o ser humano) e que é a de lançado no mundo. Uma existência partilhada, aberta ao em-torno. Boff retoma esta conceção, afirmando que o cuidado “é um modo-de-ser-no-mundo que funda as relações que se estabelecem com todas as coisas” (Boff, 1999: 92). Daqui Boff conclui que o cuidado é o eixo estruturador de uma relação para com a natureza, sentindo-se parte dela e com a responsabilidade de a cuidar. A obra de 2012, *O cuidado necessário*, demonstra maior profundidade na análise que Boff faz do pensamento de Heidegger e a citação que se segue é demonstrativa dessa apropriação própria, mas fiel ao sentido heideggeriano do conceito de *ex-sistência*:

O estar aberto-para-o-futuro representa a temporalidade e historicidade do ser humano. Ele não detém o tempo e este configura a oportunidade de realizar possibilidades que vêm do futuro e lhe possibilitam exercer sua liberdade enquanto capacidade de concretizar tais possibilidades. Deve cuidar e se preocupar com elas. Por esse empenho vai construindo sua identidade, que nunca está pronta, mas repleta de virtualidades a serem cuidadas e que podem ser atualizadas e antecipadas no presente (Boff, 2012: 61).

Da ontologia à ética – do ser ao existir consciente

Aos dois sentidos do cuidado já identificados anteriormente, resultantes da significação de *Besorgen* e *Fürsorge* em Heidegger, o cuidado-amoroso e o cuidado-preocupação, Boff adiciona outros dois: o cuidado-proteção-apoio (baseado no conceito de *holding* de Donald Woods Winnicott) e os cuidado-prevenção e cuidado-precaução, ambos princípios de cariz ético e, portanto, uma ramificação mais distante da herança heideggeriana. É na obra *O cuidado necessário* que Boff identifica estes quatro sentidos do conceito de cuidado e aprofunda também aquilo que identifica como sendo as suas duas expressões: o cuidado natural-objetivo e o cuidado ético-consciente. Se o primeiro con-

templa o sentido de amor e preocupação, o segundo apresenta o assumir consciente do cuidado, fazendo dele atitude e projeto de vida. Ambas as expressões são o mesmo cuidado, apenas o revelam de uma dupla forma, já que “cuidamos atenta e conscientemente de tudo” (Boff, 2012: 38). Trata-se, pois, da apropriação de mais um dos “filhos de Heidegger”⁽⁵⁾ que leva a ontologia para o campo da ética, totalmente assumido pelo próprio Boff, ao escrever: “Para que alcance a estatura ética, esse dado ontológico prévio [cuidar e ser cuidado] precisa ser assumido conscientemente como projeto de vida e propósito da vontade de querer cuidar e de aceitar ser cuidado” (Boff, 2012: 132).

O propósito é, também ele, claro: a denúncia de uma crise civilizacional que obriga à instauração de uma nova ótica, um novo paradigma que retome e confira igual relevância ao “modo-de-ser-cuidado”, a par com o “modo-de-ser-trabalho”, dominante desde a Revolução Industrial e que ganhou força redobrada com o capitalismo assente no consumismo que ainda nos orienta. Este funda uma relação de poder-sobre, de dominação da natureza pelo ser humano. Um distanciamento numa perspectiva utilitarista: o uso dos seus recursos. Superar a “ditadura do modo-de ser-trabalho”⁽⁶⁾, defende Boff, levará a uma relação do ser humano com a natureza de cariz sustentável, ou seja, para produzir apenas o necessário e tendo em conta os recursos limitados do planeta.

A denúncia não é nova, tal como o caráter de urgência da mesma, mas os entraves são fortes. O pior deles, afirma, o desnível entre racionalidade e afetividade que a modernidade fundou e que ainda prevalece, visível no sistema patriarcal em que ainda vivemos. Não se trata de inverter o papel dominante, defende Boff, mas sim de equilibrar a influência de *animus* (masculino) e *anima* (feminino), que o ser humano, seja homem ou mulher, detém como essência.

O masculino (*animus*) se mostra mais explicitamente pela utilização da razão analítica, pela busca do objeto em si, pelo trabalho, pela abertura de caminhos, pela superação de dificuldades, pela vontade de poder e pela utilização da força para alcançar seus objetivos. Todas estas características se encontram também no feminino (*anima*), mas numa dosagem diferente e de maneira distinta.

Mas importa sermos críticos. A reciprocidade natural e ideal entre masculino e feminino não se manteve. Ela foi rompida historicamente e se instalaram relações de subordinação; portanto, desiguais, e também desumanizadoras (Boff, 2012: 116).

(5) A expressão “filhos de Heidegger” é uma alusão à obra de Richard Wolin, com este mesmo título, e que identifica quatro grandes pensadora/es discípulos de Heidegger: Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas e Herbert Marcuse.

(6) Leonardo Boff utiliza esta expressão algumas vezes, mas destaca-se o ponto 3. do capítulo VII – A natureza do cuidado da obra de 1999, *Saber cuidar: ética do humano – compaixão pela terra*, totalmente dedicado à sua explicitação.

Tanto epistemologicamente, como eticamente, trata-se de resgatar um dos modos de ser essencial do humano, que é o afeto. A compreensão afetiva, marcada pela envolvimento com o que se conhece, constituiu a divergência base de Heidegger com a fenomenologia husserliana. Ao distanciamento entre cognoscente e cognoscível, marca de isenção e de objetividade no projeto de Husserl, Heidegger opôs a compreensão de um *aí-Ser*, e não um sujeito⁽⁷⁾, imerso no mundo, numa compreensão que é sempre afetiva, ou seja, comprometida, engajada, mas nunca distanciada. Esta rutura de Heidegger com os padrões da racionalidade que fundaram uma visão logocêntrica e antropocêntrica do mundo ainda serve à argumentação de Boff, não só nas obras aqui analisadas com maior pormenor, mas também nos vários artigos que o autor vai escrevendo e publicando na internet. Para ele, ainda é preciso articular, num equilíbrio crucial e urgente, as duas inteligências: a instrumental-analítica com a sensível-cordial.

A ética da “idade da Terra”

No capítulo 11 de *O cuidado necessário*, Leonardo Boff refere os quatro momentos decisivos na educação, tendo em conta a idade histórico-cultural-social. Começa pela crítica, na “idade da razão” (Iluminismo), passando para a criatividade na “idade da técnica” (o desenvolvimento da tecnociência), seguida da libertação, na “idade das opressões”, em que menciona a pedagogia de Paulo Freire, e culmina com a educação do cuidado na atualidade, designada como a “idade da Terra”. A cada idade corresponde um paradigma que supõe uma forma de estar no mundo com os outros.

Todo paradigma que, por sua natureza, molda uma forma de estar-no-mundo-com-outros, implica necessariamente uma ética, quer dizer, um conjunto de princípios, de valores, indicações, de hábitos e de práticas que ordenam a vida particular e social de um determinado grupo (Boff, 2012:113).

A ética da “idade da Terra” provém de uma forte convicção de Boff de que só uma mudança de paradigma poderá responder à crise ecológica que ameaça a sobrevivência. Apesar de Boff referir Hans Jonas apenas uma vez nas obras aqui em análise, é notório que nelas está presente boa parte do exposto pelo filósofo alemão em *Princípio de responsabilidade* (1979). Para além da ética ecoló-

(7) A criação de neologismos foi a forma que Heidegger encontrou para fundar a separação do seu projeto da tradição do pensamento filosófico ocidental. Em *Ontologia. Hermenêutica da facticidade*, escreveu sobre a adoção do termo *Dasein* em vez de “homem”: «Ao chamar “homem” ao existente que se vai investigar põe-se já de antemão dentro de uma determinada conceção categorial, uma vez que o exame é realizado segundo o padrão da definição tradicional de “animal racional”» (Heidegger, 1923: 46).

gica que ambos defendem, aparece, também, a consideração da natureza como objeto ético, que em Boff se expressa no conceito de *florestania* (a floresta como cidadão)⁽⁸⁾, e, ainda, a ideia de responsabilidade pelas gerações futuras, a mais referida. Recordemos que, mais de quarenta anos volvidos após a publicação do *Princípio de responsabilidade* de Jonas, a urgência continua a ser repetida⁽⁹⁾. Parece que a dificuldade da conjugação de esforços da humanidade como um todo se torna ainda mais evidente quando atualmente se trava uma outra luta comum (a pandemia do corona vírus Covid-19) e se mantêm tanto as desigualdades, quanto a dominação: a acumulação gananciosa de vacinas por alguns países contrasta com a escassez desumana delas noutros países. Sobretudo com a evidência de que a sua distribuição igualitária beneficiaria a todos porque evitaria novas mutações e consequentes repetições de incertezas, adaptações e novos fechamentos da economia. Leonardo Boff tem usado exatamente este problema atual para reforçar a sua argumentação: a crise pandémica é o reflexo da pertença do ser humano à natureza como um ente na complexa e bela rede vital⁽¹⁰⁾. Apenas algo o distingue dos demais seres, e não é o poder, é a responsabilidade de cuidar.

Não podemos não ser o que somos, com as forças que nos movem. Mas podemos equilibrá-las através da justa medida, ressonância do cuidado. Para Boff, o ser humano tem cultivado a “autoafirmação” (a persistência e subsistência do indivíduo) descurando a outra força que nos move: a “integração” (a vivência numa rede de relações vitais)⁽¹¹⁾. Com isso, criámos a utopia de poder e dominação que é, afinal, uma ilusão, porque assentamos essa forma de ser ilimitada nos recursos limitados da natureza. O resgate do cuidado, na sua ressonância de justa medida, é, por um lado, o equilíbrio destas forças e, por outro,

-
- (8) Este conceito aparece em *O cuidado necessário*, no ponto 4.5 do capítulo 4 – “O paradigma do cuidado: novo modo de habitar a Terra”.
- (9) Só nos resta concluir que a urgência continua a ser repetida porque não é levada a sério. A este propósito refiro o filme americano *Don't look up*, de 2021, realizado por Adam McKay. Trata-se de uma nada subtil sátira à dificuldade de ouvir o discurso da ciência e da proliferação de opiniões que, replicadas através de partilhas nas redes sociais, aparecem como verdades. E, muitas vezes, elas são apenas as verdades que se querem ouvir. A ideia de ser humano dominante continua, tal como continua a sua capacidade de se fazer ouvir a um enorme mundo digitalmente globalizado. E quando não lhe interessa ouvir algo, basta um bloqueio digital. E a escuta, mesmo do que não queremos enfrentar, é essencial para qualquer mudança necessária.
- (10) Muitos são já os textos de Leonardo Boff sobre a vivência da pandemia. Mantendo-se muito ativo, publica na internet, no endereço <leonardoboff.org> muitos desses textos, partilhando-os também nas redes sociais. Este “megafone” digital, que permite chegar a mais pessoas, também assume um revés quando qualquer um/a afirma qualquer coisa. Mas há, pelo menos, o mérito dos que não se cansam de pensar e de tentar serem ouvidos.
- (11) Ver o ponto 7.2 do capítulo 7 – “Cuidar do próprio corpo e dos corpos dos outros” da obra *O cuidado necessário*.

a regulação das ações, pois “não se devem promover experimentos cujos riscos sejam desconhecidos e os efeitos incontroláveis”⁽¹²⁾ (Boff, 2012: 147). Trata-se do cuidado necessário aliado à sustentabilidade racional, uma ética do cuidado (feminino) e da justiça (masculino). Leonardo Boff explica: “A ética do cuidado completa a ética da justiça. Elas não se opõem, mas se compõem na construção de uma convivência humana fecunda, dinâmica, sempre aberta a novas relações e carregada de sentimento de solidariedade, afetividade e, no termo, de amorosidade” (Boff, 2012: 135).

A atualidade e pertinência do pensamento de Leonardo Boff, resgatando o pensamento filosófico para responder aos desafios da vida, foi a razão pela qual decidi dedicar este breve estudo à mestra Irene Borges-Duarte. A retoma do cuidado no sentido heideggeriano, tornando-o atual, necessário e relevante, é, para mim, a chave do tanto que se procura para o sentido. O meu intuito sempre foi o contributo do pensamento filosófico para a vida de todos os dias, chão onde se fundam a compreensão do presente e a projeção no futuro. O caminho no cuidado cumpre essa ambição, caminho que, juntas, me ajudou a compreender o projeto de Heidegger e como a sua riqueza se estende à atualidade. Assim pretendia o próprio: não uma redução ao racionalizável, mas a fundação de uma compreensão afetiva; não uma contemplação, mas uma ocupação. O carácter de ser-no-mundo-com-os-outros é a inevitabilidade desta vida finita que se vai cumprindo na relação com o em-torno até à morte. Desvelamos o Ser cumprindo o que somos. É esta a herança heideggeriana que Leonardo Boff expõe nestas duas obras, um projeto de explicitação do que nos identifica e une a todos/as, humanos, e nos impele a agir. Então, porque é que perdura a força da denúncia? Porque ainda não se cumpre o cuidado necessário? A espiritualidade ainda se encontra secundarizada perante a vivência do sistema de produção-consumo. O endeusamento do humano-consumidor será difícil de destinar, porque fornece o sentimento de poder através da liberdade de aquisição e da possibilidade da posse. É por isso que é tão importante lembrar o que nos constitui essencialmente e o lugar que ocupamos no mundo: “Pelo desapego, o ser humano se liberta da escravidão do desejo de posse e de acumulação. Pelo cuidado, se re-liga ao mundo afetivamente, responsabilizando-se por ele” (Boff, 1999: 126). Sem esquecer a tese basilar de Leonardo Boff e que perpassa as duas obras – o resgate do *ethos* humano: “Não busquemos o caminho da cura fora do ser humano. O *ethos* está no próprio ser humano, entendido em sua plenitude que inclui o infinito. Ele precisa voltar-se sobre si mesmo e redescobrir sua essência que se encontra no cuidado” (Boff, 1999: 191).

(12) Referência aos princípios de prevenção e de precaução, sentidos do cuidado, assumidamente mais distantes de Heidegger, expostos no ponto 1.3 do capítulo 1 – “O cuidado: a construção do conceito” da obra *O cuidado necessário*.

Marília Rosado Carrilho é licenciada em Filosofia (UÉ, 2002) e doutorada em Filosofia (UÉ, 2015). Publicou O pensamento ético-político de Maria de Lourdes Pintasilgo. Diálogos com Martin Heidegger e Hans Jonas (Fundação “Cuidar o Futuro”, 2019) e colaborou com outras publicações, duas delas com a chancela da Assembleia da República. É professora do ensino secundário.

Referências bibliográficas

- BOFF, Leonardo. *O cuidado necessário*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOFF, Leonardo. *Saber cuidar: Ética do humano – compaixão pela terra*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- HEIDEGGER, Martin (1924) *Der Begriff der Zeit*, tradução portuguesa de Irene Borges-Duarte: *O Conceito de Tempo*. Lisboa: Fim de Século, 2003.
- HEIDEGGER, Martin (1949) *Holzwege*, tradução portuguesa no âmbito do projeto de investigação “Heidegger em Português. Investigação e tradução da obra de Martin Heidegger”: *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- HEIDEGGER, Martin (1934) *Logik als die Frage Nach dem Wesen der Sprache*, tradução portuguesa de Maria Adelaide Pacheco e Helga Hooek Quadrado: *Lógica. A Pergunta pela Essência da Linguagem*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- HEIDEGGER, Martin (1923) *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, tradução castelhana de Jaime Aspiunza: *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- HEIDEGGER, Martin (1925) *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, tradução castelhana de Jaime Aspiunza: *Prolegómenos para una Historia del Concepto de Tiempo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.
- HEIDEGGER, Martin (1927) *Sein und Zeit*, tradução castelhana de Jose Gaos: *El Ser y El Tiempo*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 11.^a edição, 2001 e tradução castelhana de Jorge Eduardo Rivera: *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta, 3.^a edição, 2012.
- JONAS, Hans (1979) *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, tradução inglesa de Hans Jonas e David Herr: *The Imperative of Responsibility. In search of Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- WOLIN, Richard (2001) *Heidegger’s children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, tradução em castelhano de María Condor: *Los Hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas y Herbert Marcuse*. Madrid : Ediciones Cátedra, 1.^a edição, 2003.

A Condição Migrante

António J. Caselas

Poucos povos e comunidades não foram enriquecidos pelos movimentos migratórios. Muitos obtiveram com eles uma realização pessoal e deram um estimável contributo ao universo social do acolhimento. O fechamento nacionalista e ultranacionalista não é apenas obsoleto, mas irracional e desrazoável. Quem se recusa a receber ou acolher aqueles que atravessam fronteiras erige também outras fronteiras. Os muros ancestrais ou atuais são apenas a transposição física dessas fronteiras. Umas e outras estão condenadas à vacuidade e a serem, mais tarde ou mais cedo, atravessadas. A condição migrante é precária e não estrutural e ontológica. O confinamento é sempre apagável. Perde-se no tempo e no modo. Essas linhas imaginárias quer tenham ou não ocasionado barreiras físicas são sujeitas a futuros cancelamentos. É uma condição transitória e condenável enquanto sujeita à tendência à cristalização. A sua solidez apesar de ilusória é reveladora de razões porventura mais fundas. Pontos de origem que retornam e que teimam em desaparecer em função da marcha da história e da rememoração dos fracassos das vicissitudes do passado. Confinamento imunitário, securitário, político ou simbólico, a fronteira impõe sempre uma violência maior do que aquela que se espera. A protecção vindoura não ocorre como previsto. A comunidade fechada é erigida em função do medo e da falsa sensação de superioridade a manter. Nem uma nem outra convocam a racionalidade que não esteja já contaminada pelo medo ou imunização protectora. A condição enquanto tal é apenas sustentada pela sua recorrência. Não deriva de nenhuma necessidade incontornável. O medo do outro nunca é uni-

lateral. Por isso é que o acto de o repudiar coexiste com a aspiração em o acolher. A rejeição tem uma forte carga simbólica e coincide com a inquietação e o medo daqueles que se sentem a salvo de cair na mesma situação dos que fogem da violência e das privações. Serem por elas contaminados dalguma forma.⁽¹⁾ Podemos separar irremediavelmente esse medo e as suas derivações da contrária apetência em acolher o outro? Em espaços territoriais amplos e complexos isso não é possível. No território da urbanidade a mixofobia e a mixofilia coexistem.⁽²⁾ A possibilidade do contexto favorável a uma, se transfigurar naquele que origina a tendência oposta também é possível.

A transição entre fronteiras superou os ideais nacionais e nacionalistas. A visão limitada do horizonte próprio foi transcendida. A Segunda Guerra Mundial e a necessidade de combater um inimigo comum, impôs esse estilhaçar da defesa exclusiva do seu território. A absurda apetência para se proteger unilateralmente revelou-se um erro que poderia sair caro. O Ocidente separado pelo Atlântico acabou por se unir. A aliança mais militar do que política que resultou dessa união finalmente pensada e racionalizada, tornou-se inevitável. Desde as Cruzadas que a salvação da comunidade está acima da salvação individual.⁽³⁾ A possibilidade da incorporação da salvação da alma nesta equação foi apenas uma modalidade historicamente determinada. No contexto do combate contra o totalitarismo expansionista, o corpo místico da comunidade foi substituído pelo imperativo de sobrevivência dos Estados-Nação livres. O inimigo comum não ameaçava apenas os povos a Leste, mas poderia virar-se para qualquer quadrante que fosse considerado um obstáculo ao seu propósito. Uma comunidade monoliticamente racial estaria pronta a esmagar as diferentes comunidades que se atravessassem no seu caminho. E o conceito de ‘atravessamento’ num tal projecto hegemónico não era muito estável nem previsível. O imperativo da salvação de comunidades distantes levou a convocar e sacrificar milhares de vidas que migraram de locais situados a outros tantos milhares de quilómetros. As fronteiras - ideológicas, políticas e culturais - foram estilhaçadas em nome de um propósito maior. Contudo, a condição de apátrida nunca foi devidamente reconhecida no tempo posterior a essa época tumultuosa que propiciou inesperadas alianças solidárias em prol de um combate comum. Arendt dá conta do ódio ao migrante que se instituiu como refugiado depois do conflito mundial. Trata-se de um ódio ‘difuso’ que parece escapar a um elenco lógico de ordens de razões. A partir daí perfila-se e institui-se a figura degradante do ‘refugo da terra’.⁽⁴⁾ É uma figura da subjugação que nenhuma lógica

(1) Zygmunt Bauman, *Confiança e medo na cidade*, Relógio D'Água, 2006, pp. 75-76,

(2) Idem, Idem, p. 44.

(3) E. Kantorowicz, *Morrer pela pátria*, trad. port., Sá da Costa, 1999, pp. 22 ss.

(4) Hannah Arendt, *As origens do totalitarismo*, Dom Quixote, 2006, pp. 354 ss.

estatal ou tendência securitária pode explicar por si só. Nenhuma pulsão imunitária pode justificar. A desnacionalização ou a exclusão da cidade deixa de ser apenas uma arma totalitária e passa a ser assumida pelo Estado – nação e pelas democracias ditas liberais. A dificuldade do acolhimento e da consagração dos direitos das minorias parece chocar com os princípios básicos da soberania e do exercício do poder. Essa dificuldade é transversal às motivações pessoais e estatais, mas parece ser marcadamente política. A intrusão do estranho constitui-se decididamente contra todos que não cabem na categoria do próximo ou do cidadão identificado como tal. O ‘refugo’ seria mais uma vez entregue à violência do poder policial e militar. À força bruta em grande medida incondicionada. A fragilidade das razões alia-se facilmente à arbitrariedade e à violência aparentemente gratuita. As pulsões sádicas explodem e ignoram todas as barreiras. Sob uma falsa utilidade insidiam-se e espalham-se por todas as regiões do Estado confinado às suas fronteiras mais convencionais do que reais. A soberania subjugadora e opressiva não ignora apenas a igualdade, mas os mínimos princípios da humanidade. A recusa inapelável do acolhimento e da possibilidade de pertença a uma qualquer comunidade transformam-se numa condenação sem recurso. O refugiado enquanto refugo não pode aspirar a um lugar, quer esteja organizado, quer seja pensado como possível. Que possa ser construído como o *topos* especial de uma nova existência. É simplesmente abandonado e banido. A rememoração de uma orientação biopolítica para essa condição torna-se evidente. Os fantasmas do banimento e da liquidação totalitária retornam. O refugo não é apenas supérfluo e dificilmente enquadrável numa realidade social já constituída e funcional, mas aquilo que deve ser eliminado no caso de se manter como um obstáculo permanente ao equilíbrio ilusoriamente identitário. É tratado como inexistente ou cuja existência deve ser posta em causa. O banimento, mais tarde o mais cedo, revela-se uma arma destruidora. Um instrumento das mais chocantes formas de violência. Qualquer estímulo protector do refugiado é visto com suspeição. Deve ser adiado ou pervertido. Idealmente rejeitado. Estando o refugiado fora do campo jurídico ou da possibilidade de protecção sob uma qualquer forma legal satisfatória pode, a qualquer momento, ser não apenas acossado, mas eliminado. Apagado dos registos marginais da comunidade. A sua situação na margem da exclusão inclusiva relembra, mais uma vez, o recurso à categorização biopolítica. A sua absoluta perda pode retirar-lhe a pertença à humanidade. Pode conduzir, mais uma vez, à desumanização politicamente determinada. Essa perda aproxima perigosamente o refugiado de um ser inferior ao humano. De um objeto inútil que pode ser deitado fora. A desnacionalização e desnaturalização do refugiado transforma-o num resto. Naquilo que sobra e que retorna como tal depois de constituída a comunidade. Perde-se a referência da sua pertença a uma outra comunidade que colapsou. Esquece-se a origem que o formou e

que foi condicionada, muitas vezes, pela acção das comunidades distantes. Arendt considera, discutivelmente, que a perda da comunidade é pior do que a perda de direitos humanos específicos. Corresponde à perda da dignidade. No entanto, a vida de muitos que pertencem a uma comunidade pode igualmente perder a dignidade. A existência excluída e miserável no seio de uma comunidade é indigna. Essa indignidade pode também afectar aqueles que não são vistos como o refugiado-refugio. São vistos como resíduos e refugio noutra ordem de razões políticas ou jurídico-políticas. O miserável ou o desempregado que Zygmunt Bauman referiu como supérfluo vivem também numa condição existencial indigna. A vida em comunidade não é apenas a condição de possibilidade de quaisquer direitos. É também um direito. A especificidade de ser acolhido é um direito.

Nenhuma ação estatal, grupal ou individual que promova ou ative essa possibilidade é aceitável. Se as democracias ou instituições regimentares democráticas erigirem esse muro, isso implica que o muro que as separa dos regimes totalitários acaba por cair. O Estado-Nação ou qualquer realidade regimentar organizada por instituições democráticas não pode coexistir com a abjecta separação entre os humanos, os cidadãos humanizados e o suposto refugio da humanidade. O chamado ‘refugio’ é uma figura da subjugação e apela sempre ao terror totalitário e à desumanização. O facto dessa subjugação ser desencadeada ou permitida pelo regime liberal democrático ou qualquer outro que aspire à legitimidade e legalidade é irrelevante. Ela mantém todos os seus indicadores degradantes. Essa condição despoletada pela subjugação que se perpetua ou renova, constitui o retorno da naturalização de uma forma de humanidade superior, ‘pura’ ou não ‘contaminada’. Que não se deixou conspurcar simbolicamente pela miséria e violência que o migrante transporta consigo a partir de territórios distantes. Vincula uma ameaça que se introduz perigosamente numa comunidade estável e ‘sana’. Nenhuma lei da história, da natureza ou princípio ideológico pode sustentar essa forma de inferiorização do outro, mas ela teima em persistir e retornar. Ainda que não esteja sujeito ao terror totalitário, o migrante ou o refugiado é sujeito à violência do Estado ou dos indivíduos integrados na comunidade. Essa violência pode passar ao modo de latência desde que o migrante esteja de alguma forma integrado. Que pertença à paisagem da comunidade. Que esteja inserido na paisagem urbana da comunidade ou em qualquer outra. Será que o repúdio irracional ou, no melhor dos casos, o seu abandono à indiferença pode constituir uma nova forma de classificação dos seres que são indignos de viverem? A resposta afirmativa a esta pergunta é menos dramática do que parece a julgar pelas condições em que vivem aqueles que se tentam salvar da miséria ou da violência política e militar. Os campos onde tentam sobreviver e que servem para os acolher a contragosto dos povos e governos ‘civilizados’ são a metá-

fora um pouco mais branda do *Lager* nazi. Neles já mora a indignidade e não é necessário pensar na impossibilidade de os integrar numa comunidade. Os novos carrascos são menos sádicos e menos visíveis, mas continuam a exercer a sua ação opressora. Nenhuma lógica da natureza e da história é convocada para os remeter e manter numa degradante condição de exclusão. A lógica da sua exclusão não é erigida para convencer ninguém. Contudo, a naturalidade com que essa exclusão é encarada continua a revelar-se. Os que se insidiam contra ela são vistos como caprichosos ativistas revolucionários que teimam em transgredir as leis políticas da comunidade civilizada. Ignorar a marcha migratória equivale a reagir violentamente contra ela. Repudiá-la como uma aberração ou fingir que não acontece nas fronteiras dos Estados são duas atitudes extremistas que se podem equivaler ou complementar. Espera-se que não suceda ou que abrande, ou espera-se que alguém a contrarie com medidas vigorosas e repressivas. Escolhem-se também os governantes que possam contrariar ativamente essa marcha. Entende-se que essa missão é o suficiente para se pôr de lado outros indicadores políticos desses governantes que os designam como extremistas noutras áreas de atuação. Mas tudo isso é ignorado desde que prometam realizar a sua missão. Que possam criar obstáculos ao movimento migratório ou que expulsem para bem longe os seus indesejáveis membros. Repudiam-nos e perseguem-nos como se se tratassem de animais selvagens que resolveram fazer uma incursão no território da serena civilização cidadina. A relação dialéctica entre a inclusão e a exclusão é violentada ou pervertida. De forma gradual ou abrupta, a exclusão passa a justapor-se e a superar a inclusão. Ignora-se que a comunidade fechada nunca pode funcionar satisfatoriamente. Que a sua lógica é perigosa e pode atingir mais tarde os que a defendem e a levam a cabo. Que pode vitimizar os seus proponentes e transformá-los em excluídos num contexto que preferem nunca antever. Que escolhem remeter para uma impossibilidade. Que nunca a colocam no seu horizonte existencial. Repudiar o migrante está também ao serviço desse recalçamento, já o sabemos. É uma forma de evitar a aproximação possível da mesma condição. A estranha situação de alguns ex-migrantes repudiarem os que agora se encontram nessa situação só aparentemente escapa à lógica desse medo simbólico. É uma face do mesmo medo. Talvez se trate de obedecer a um imperativo de identificar-se com aquele que está integrado na comunidade e esquecer ou remeter para o abismo do que deve ser esquecido, a anterior condição de não integrado. Pretende-se talvez com esse recalçamento impossibilitar a situação de recomeçar e de ter de enfrentar os que desejam um recomeço. O seu recomeço ficou para trás e nunca deve ser enfrentado. Evita-se fazê-lo através do outro. Quem quer que revele a mesma situação causa transtorno e inquietação. A angústia que ameaça regressar deve ser evitada pela indiferença ou ativamente repudiada.

A emigração pode ser entendida como um acto ou evento político assumido. Aquele que emigra não foge simplesmente, mas furta-se à aceitação de uma vivência opressiva ou insuportável. Recusar a submissão à lei de um país opressivo não é uma escapatória, mas a rejeição de uma lei injusta e inaceitável.⁽⁵⁾ Os que já não têm possibilidade de escapar de modo ‘natural’ podem ceder às condições impostas pelos traficantes. Essa seria uma alternativa que se aceita em desespero e não o que deveria ser uma regra a seguir para assegurar as condições logísticas para a fuga que já não pode ser adiada nem evitada. A imigração ou a migração pode enquadrar-se também numa forma de luta e não simplesmente na ida para um país que ofereça as melhores condições de vida. Não se pretende com a integração penosa num movimento ou marcha migratória aproveitar as condições que um país oferece. Trata-se de uma violência existencial que acarreta sempre a perda do solo e da sustentação normalizada do quotidiano. Emigrar por capricho seria estranho para quem deixa para trás uma vida, muitas vezes, estável e a solidez de relações sociais e familiares. Se integração nesse movimento é um ato político, o obstáculo que se ergue diante dele deve ser também entendido como tal, provenha ou não das forças do Estado. A carga subversiva que acompanha o migrante é constituída independentemente da sua vontade. A ousadia em ‘invadir’ um país que não lhe pertence para se estabelecer e não como ponto de passagem é sempre subversiva.⁽⁶⁾ É obra da rejeição e do muro que se constrói para que ele não ultrapasse a fronteira do Estado imunizado e regresse ao seu ponto de partida ou se retire para qualquer outro lado. Ao negar-se o acolhimento, nega-se simultaneamente a possibilidade de pertença a uma comunidade, ainda que se possa dar um contributo construtivo à comunidade que se elegeu como novo destino. O imigrante qualificado é também mal visto e só a título retórico e diplomático é que os Estados consideram válido o critério de escolher os melhores imigrantes e repelir os piores. Nenhum deles é verdadeiramente acolhido, ou só com muito esforço o poderá ser. Do mesmo modo, na matriz do pensamento biopolítico, assinalada, por exemplo no texto de Giorgio Agamben, *política do Exílio*, verificamos que essa deslocação singular do país natal em direção a outro é pensada a partir da realidade do estado de exceção, condição originária que rege as relações com o poder soberano. Sendo assim, a dimensão intrinsecamente política do exílio surge à luz do dia. O exílio é entendido como o lugar de indiferença entre o externo e o interno, a exclusão e a inclusão.

Quem exclui, a comunidade? As vontades individuais e as atitudes atomizadas? A comunidade é uma abstração. São as instituições e as decisões que delas emanam que formalizam a exclusão. Instituições que pertencem a um

(5) Donatella di Cesare, *Il tempo della rivolta*, Bollati Boringheri, 2020, p. 105.

(6) Idem, Idem, p. 106.

Estado democrático ou autoritário ou a ambos. É o Estado que exclui. São os Estados – coordenados ou não – que expulsam e criam obstáculos à circulação e integração dos migrantes e refugiados. Que impedem o seu acolhimento por via de estratagemas jurídicos e políticos. Mas é sabido que os Estados podem ter o apoio dos cidadãos. Estes pensam e agem como se fossem proprietários da nação ou do lugar onde se estruturou a comunidade. Mas trata-se de um ‘sentimento’ de posse ilegítimo e sem qualquer base jurídica. Justificada por uma herança histórica sem alicerces sólidos. Dificilmente racionalizável. É um artifício que perpassa o corpo social e que se baseia no exercício fechado da soberania. Trata-se de uma visão confinada da soberania que confunde a posse privada ou privativa com convivência. Que possui uma visão perversa da partilha e que a fecha ao exterior. Que pode estender esse fechamento ao próprio interior, considerando a possibilidade de se concretizarem formas de discriminação no seu interior baseadas na proveniência, raça ou cultura. A simples percepção da estranheza do outro pode introduzir a replicação desse fechamento dentro das fronteiras. A realidade atual da abertura global é desprezada ou ignorada. É sujeita a uma interpretação e coerção abusivas. O retrocesso reconduz essa abertura a um mundo já extinto em que os Estados se isolavam e tentavam impor uma hegemonia unilateral. A esse retrocesso corresponde uma ação política desusada e perigosa. A hostilidade ao outro dá corpo a uma hostilidade a tudo o que seja exterior. Ao que se situa fora das fronteiras. Se num dado momento, os rejeitados são os desvalidos que abandonam os Estados falhados ou em colapso, noutra situação poderão ser as nações prósperas que se considerem demasiado afastadas da cultura própria. A desconfiança ocasiona conflito e choque. Porventura novas guerras frias entre países e ‘civilizações’. A exclusão tende à afirmação da hegemonia e da centralidade. Radica num sentimento ou compulsão nacionalista. Numa ideia ou percepção pouco pacífica: que os herdeiros da terra ou da nação, aqueles que estão incumbidos de gerir a comunidade ou a nação – ou de assegurar que os seus representantes o façam – decidam repelir os ‘intrusos’ de acordo com uma orientação protecionista. Segundo uma finalidade que determina quem deve ser considerado possidente do direito de residência e quem deve ser dele excluído. Quem pode aceder a uma integração efetiva e duradoura e quem deve ser impedido por todos os meios de aceder a essa condição social que, ao mesmo tempo, possui uma dimensão explicitamente existencial. O direito de residência ou de vivência nacional é inseparável do direito de existência. Os totalitarismos mostraram que a desintegração dessa unidade, por mais cómoda que seja para alguns, produz formas inaceitáveis de violência e de eliminação do outro que é considerado estranho e que é inferiorizado. Que da rejeição à eliminação pode ir apenas um pequeno passo. Que a distância que separa um e outro se tornou histórica e empiricamente curta. Que a decisão que partiu de uma condição para concretizar a outra foi mais fácil do que se pôde

pensar. Que a radicalização da exclusão desumaniza e cria as condições para e exterminação do outro.

O ódio indiscriminado ao migrante e ao ‘intruso’ sucedeu à condescendência perante o ‘refugiado por boas causas’. Um ódio que não é espontâneo, mas cultivado e trabalhado.⁽⁷⁾ Que torna visível um choque frontal entre duas ordens de cidadania: a restrita e limitada e a global que os avanços culturais do cosmopolitismo pareciam ter consagrado. Esse ódio é multiforme e desencadeado por múltiplas variáveis. Reconduzi-lo ou explicitá-lo a partir de indicadores psicopolíticos (a frustração existencial, o fanatismo identitário e a impotência política) pode ser redutor.⁽⁸⁾ Da mesma forma, integrá-lo no discurso populista pode dar forma a um truísmo. Mas não deixa de ser verdade que os países do Norte da Europa, aparentemente libertos dos constrangimentos económico-financeiros que afectam os países mais pobres do mesmo continente viram crescer o populismo através da constante utilização do espectro do migrante invasor que ameaça a identidade cultural. Viu na marcha migratória uma base de sólida sustentação para a constituição de um regime fobocrático. O medo, o terror e a inimizade retornaram e abalaram a tranquilidade civil da comunidade avançada em domínios que a tornaram invejável aos olhos de povos e nações em estádios ‘menos avançados’ da civilização ocidental. A nudez do refugiado reintroduz no pensamento crítico a categorização da matriz biopolítica de Agamben. É uma nudez que pode ser designada de existencial, mas é também reveladora de múltiplos modos de revelação e de motivações distintas, tais como a social e mais alargada e a pessoal. A dimensão ética também não pode ser descurada já que se sabe que a condição migrante transporta ou parece transportar com ela, uma culpa que permanece. A absurda culpa sem crime designado que a possa formalizar. A sentença é a anulação do ser próprio do migrante. A dissolução da sua alteridade numa identidade que aparentemente condescende em acolhê-lo. A culpa que nega o avanço civilizacional da vivência cosmopolita é condenável. Nunca poderá ser processada e justificada por um critério de racionalidade ético-político. No momento presente, o ódio ao outro e a xenofobia activa ou passiva deveriam ser sempre repudiadas pelo ‘espírito cosmopolita’. Sustentado numa vivência relacional, esse espírito parece ter sucedido às fraquezas que deram forma à negatividade da contemporaneidade. A rejeição do hegemonismo tutelar dos regimes antidemocráticos foi também tornada possível pela relação vivencial cosmopolita. A xenofobia disseminada pelo discurso populista constitui, por isso, um retrocesso.

(7) Donatella Di Cesare, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, 2007, p. 108.

(8) Idem, Idem, p. 109.

O legado liberal das democracias é contrariado pelo fechamento soberanista. Se a liberdade individual prevalecesse sobre a situação precária, nunca seria admissível a tendência crescente ao entrave à livre circulação. A mobilidade livre é um direito essencial do ponto de vista liberal. Só a consideração elitista pela situação individual concreta permite justificar o fechamento das fronteiras e as dificuldades de integração dos estrangeiros próximos ou distantes. A argumentação favorável ao fechamento é insustentável em termos de enquadramento prático. A migração e a diversidade etnocultural põe verdadeiramente em causa a autodeterminação do povo ou da comunidade de acolhimento? Dificilmente. A integridade cultural e os valores nacionais encontram-se, de facto, ameaçados? Dificilmente. E se isso sucedesse por alguma razão, os mecanismos do Estado seriam mobilizados para impedir essas ameaças. Por outro lado, a permissão de liberdade de movimento é ainda insuficiente. É sempre necessário formalizar e concretizar de modo equilibrado o direito à residência. O direito à existência social estável. À residência e integração no território e ambiente social. As ameaças multidimensionais associadas à imigração são mais fantasmáticas do que reais. São ameaças espectrais, alimentadas pela carga ideológica ou pretensamente ideológica das tendências populistas. A sua carga simbólica prevalece sobre a análise fria e rigorosa da realidade. Aqueles que cedem ao seu conteúdo discursivo muitas vezes distante do retrato estatístico e imerso em contradições e falsidades, recusam o regresso à proximidade com os factos e à aceitação da sua análise desassomburada. O discurso populista distorce os factos ou elabora uma visão ‘alternativa.’ A mentira e a manipulação convivem bem com os instrumentos em voga na elaboração retórica dos movimentos populistas. No discurso e na intenção populistas, o passo que vai da discriminação à criminalização é curto e apressado. Isso significa, sem dúvida, que o migrante, o emigrante ou imigrante, o refugiado são objeto de uma percepção que os criminaliza e que os persegue e pune como tal. A pretensão de os tirar para fora do quadro jurídico foi já assinalada por Arendt, mas a visão criminal dos excluídos não é estranha à vivência institucional democrática. A degradação da sua existência a par da invisibilidade recorrente da mesma, leva a comparar o discriminado com a vida nua do pensamento biopolítico. A sua nudez é mais crua do que a reservada ao cidadão que é igualmente subjugado. A vida nua do estrangeiro é, porventura, mais opressiva do que a dos que se encontram aparentemente integrados na comunidade. Se o conceito apela para uma zona ou dimensão de indiferença entre a inclusão e a exclusão, no caso do migrante ou do ‘invasor’ (que é visto como uma ameaça à identidade cultural da nação que fecha ou protege as fronteiras) é invocada sobretudo a figura da exclusão que deve permanecer mesmo depois de efectuadas algumas ‘provas’ ou satisfeitos alguns critérios de admissão. A ameaça ao direito à propriedade não vem, supostamente, apenas do exterior. Pode ter origem na dinâmica eco-

nómica da comunidade. A interioridade da proveniência dessa ameaça é, precisamente, mais adequada à verificação pública dos acontecimentos. Os conflitos e usurpações ocorrem dentro de fronteiras e não é necessário esperar ou supor que a movimentação de populações forasteiras forneça um pretexto para as repudiar. A ideia de que o motivo essencial para esse repúdio seja uma ameaça desse tipo é mais fantasmática do que real. Os pares na partilha aparente dos valores da comunidade podem pôr em causa a coesão interna. Podem cobiçar a propriedade e a riqueza que entenderem sem que seja necessário a intromissão de outros considerados estranhos à unidade e identidade comum. A movimentação interna é bastante para criar um desequilíbrio na equidade, distribuição da riqueza e nos direitos que lhe são associados, respeitados ou transgredidos. O fechamento ditado pela pretensão soberana é mais facilmente enquadrável num território político regimentar que perdeu o sentido do valor da liberdade. Esse fechamento adequa-se mais facilmente a um regime iliberal.

*António J. Caselas Doutor em Filosofia pela Universidade de Évora.
Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL). Trabalha
nas áreas da biopolítica, ética e Filosofia do Direito.*

O estranho mundo dos neoliberais

José Caselas e Luís Carvalho

Nas suas obras, Byung-Chul Han traça o perfil do sujeito neoliberal no sentido de uma ontologia do presente e de uma crítica da economia política.

A sociedade da transparência e do rendimento funciona por meio de novos imperativos: transparência, otimização, excesso de informação, visibilidade e exposição de si que desrealizam o indivíduo. A autoexploração identifica o explorador e o explorado numa mesma pessoa e a mesmidade assim reproduzida ofusca a criatividade produtiva. Podemos pensar aqui numa autoalienação sem um explorador do trabalho à maneira de uma classe opressora? O trabalho que aliena vem do interior? E o modelo de hipervigilância das sociedades asiáticas?

Em *A Agonia de Eros*, Han tenta fazer uma História da sexualidade neoliberal. O dispositivo da sexualidade está presente em vários escritos de forma disseminada como um pressuposto que deriva do rendimento e da otimização. O corpo visto como mercadoria reproduz-se a si mesmo infinitamente expulsando os outros; sem alteridade o domínio da mesmidade e do idêntico é um vazio de si. Na sociedade de rendimento o sexo submete-se ao imperativo do rendimento e serve apenas para consumo com base numa alteridade erodida. Abolida a distância e a negatividade do outro, desaparece o excesso e a transgressão; o sujeito do rendimento é um ser esgotado e deprimido e uma vida nua (*das blosse Leben*), termo captado em Agamben. A vida nua em Agamben é um elemento da negatividade ao passo que aqui a vida nua está imersa na positividade.

O sujeito neoliberal é isento de negatividade porque está submetido ao imperativo do desempenho; explora-se a si mesmo e julga-se livre. Força o seu desejo até à exaustão e essa violência da positividade condu-lo ao *burnout* (é uma liberdade paradoxal), uma auto-violência; a instância de dominação desloca-se do exterior para o interior. Fascinado pela patologia do positivo, Han – numa Era da hipercomunicação, hiperinformação e hipervisibilidade - afasta completamente a negatividade. Mas pode ser assim? Por um lado, a política da transparência não é efetivada (como demonstra o WikiLeaks) e a eliminação do outro do campo de dominação ainda menos. Não existem sujeitos autonomizados que flutuam sem instâncias de poder coercivas que exerçam sobre eles uma dominação. O que acontece é que elas estão ocultas por detrás do imperativo do desejo de ser livre. A negatividade não desapareceu da economia sendo discutível a proposição de Han: “O sujeito produtivo não está sob o domínio de qualquer instância externa que o obrigue a trabalhar ou que o explore. Ele é senhor e soberano de si mesmo. Não está sob o jugo de ninguém.” (Han, 2014: 23)

Qual a instância que concita o sujeito a gozar, a desempenhar, a elevar a sua performance? As relações de poder que emanam do estado ou do sector privado permitem um sujeito totalmente autónomo sem ligação de domínio, entregue apenas à autoexploração? É uma força apenas interior? Han não se dá conta de que nessa injunção, o outro que ordena está oculto, não há um plano de visibilidade realizado, não há um plano de imanência totalmente exposto ao olhar social como se os *arcana imperii* tivessem desaparecido das relações de poder. O poder exterior repõe a negatividade e com ela a dominação do outro, o pólo do confronto. Mas Han está inteiramente submerso no seu modelo que abrange algum do espaço social, mas não todo. Ao expurgar a negatividade, o sujeito neoliberal fica à mercê do imperativo da otimização e esta obsessão de gerar rendimento destrói a alma. Han não resiste a uma medicalização do social, apontando consequências desse colapso mental do sujeito de desempenho neoliberal.

Numa análise similar ao modo de subjetivação neoliberal, Wendy Brown indica os efeitos da economicização da sociedade no sujeito despolitizando o campo político, e responsabilizando a conduta individual, diminuindo a cidadania e apelando ao sacrifício compartilhado pela austeridade. (Brown, 2015, 2018).

A biopolítica neoliberal ou psicopolítica produz um défice de atenção, hiperatividade, transtornos de personalidade *borderline* e *burnout*/depressão – o excesso de positividade, o alastramento do idêntico leva a um esgotamento, um cansaço que o autor designa como violência neuronal (Han, 2014a: 17). Na obra *No Enxame*, onde estuda o fenómeno digital, alude à síndrome da Fadiga da Informação (SFI): a enxurrada de informação não comunica, mas acumula, deprime e incapacita para a responsabilidade. O sujeito usa os medias e as redes sociais (Twitter, Facebook) para satisfazer a sua autorreferencialidade numa rever-

beração de si que o torna apenas narcisista-depressivo. A psicopolítica neoliberal fomenta um ego hiperativo incapaz de escuta e a necessidade de estímulos leva ao doping da consciência, a um *neuro-enhancement* que acarreta o enfarte da alma. O modo de subjetivação do ego é a emocionalidade que ilude a consciência que atua como se fosse livre. “A psicopolítica neoliberal apodera-se da emoção para exercer influência sobre as ações a este nível pré-reflexivo.” (Han, 2015: 57)

Com a obra *A Expulsão do Outro*, Han repõe justamente o paradigma que pretendia combater, ou seja, a imunologia política dos neoliberais. A governamentalidade neoliberal é uma biopolítica (uma vez que produz um governo de populações atomizadas) e que nega a alteridade em função de um investimento pessoal. Mas quem propõe este modelo social? A biopolítica é o governo da vida; toda a análise do autor o invoca afastando claramente o modelo disciplinar foucaultiano e não cuidando que faz precisamente biopolítica neoliberal.

A instância de poder é interiorizada e torna-se auto coerção/autoexploração que o sujeito confunde com liberdade de ação. A ilação a retirar é um abandono do plano da universalidade e um individualismo solipsista e narcísico sem intersubjetividade que desemboca numa depressão. Que tipo de narrativa de si eclode neste contexto? O estranho mundo neoliberal expulsa o Outro e auto-explora-se tentando abolir a distância pela absoluta circularidade do idêntico. Um sinal de vazio do eu narcísico é a adição às *selfies*. Ainda nas obras *No Enxame* e *Não-Coisas*, Han infere que as novas massas produzidas pelas redes sociais elidem o respeito em prol de uma histeria e rebeldia sem estruturar nenhum Nós. A comunidade desaparece no enxame digital; a nova massa não tem decisão e perde-se no *Gosto* eliminando o Outro na sua alteridade em favor de um idêntico. O *smartphone* não permite lidar com o negativo; tenta superar a distância. O *homo digitalis* não é capaz de ação porque está imerso no tempo do trabalho, portanto, é incapaz de ócio e o *smartphone* coage à comunicação sem pausas. É precisamente esse impulso comunicativo imparável que cansa e deprime, que nos torna incapazes de responsabilidade. E esse sujeito narcisista-depressivo da infoesfera esgota-se nos media sociais como o Twitter e o Facebook. O excesso de informação e da digitalização aniquila o pensamento. Toda a vida está sob vigilância digital que a controla como uma forma de capital. O Estado e o mercado funcionam como serviços secretos utilizando como tecnologias de poder o *Big Data* e o *Google Glass*.

É preciso retirar consequências para a democracia do paradigma da mesmidade e do idêntico proposto por Han. O fim das hostilidades e o abandono do outro produz apenas autismo social. A violência e o confronto, e mesmo o antagonismo são trazidos para o foro íntimo, como se a instância económica funcionasse como um Superego.

Numa direção consentânea com Han e referindo-se à subjetivação neoliberal, Dardot e Laval salientam que a lógica do mercado e o princípio da con-

corrência reflete-se nos comportamentos, generalizando e expandindo-se como matriz de todas as relações sociais. A esfera produtiva e a vertigem da especulação elegem como capital humano indivíduos mais aptos para a guerra comercial generalizada e com melhor performance. A competição e a concorrência, a maximização torna-se o modelo quantitativo da conduta e da ação; o assalariado é um “sujeito de valor” numa subjetividade que pode ser quantificada de modo jurídico-administrativo. O sujeito deve ser ativo, autónomo e procurar as melhores soluções quantificando os resultados. O indivíduo é constrangido a uma autovigilância, um autocontrole que se submete a uma lógica económica. Trata-se de uma subjetividade baseada em objetivos e *scores*, uma “subjectivité comptable”. A técnica de poder recorre a sistemas de informação e incitação material que possam produzir um valor e resultados calculáveis. O assalariado é induzido a mobilizar toda a sua subjetividade, a dar o melhor de si como se estivesse a agir livremente sobre os mercados. Segundo Dardot e Laval há uma “transposição da norma da concorrência para a conduta dos sujeitos.” (Dardot, 2010: 48). Esta naturalização do princípio de concorrência alarga-se a todos os domínios da vida a ponto de pensarem que é absolutamente normal funcionar sobre esse regime no que Foucault chamaria uma sociedade de normalização. Os imperativos valorizados neste contexto são a flexibilidade, a obsessão do rendimento a curto prazo, a exigência de avaliação permanente, a concorrência pela inovação e a exaltação da autonomia sem limites. O sujeito é chamado a desempenhar um papel ativo neste dispositivo de gestão. A sociedade de mercado é uma sociedade de empresas e a sua arte de governar procede por individualização segundo a norma da concorrência. O vínculo de subjetivação opera por meio do consentimento (princípio de interiorização da norma) e o indivíduo é chamado a valorizar-se a si próprio - o si mesmo como capital (Dardot, 2017: 55). O si mesmo controla o seu corpo e o seu espírito como uma empresa sob a ideia de uma auto-melhoria indefinida (o empreendedor de si mesmo). A conduta sujeita-se à performance, à competição à quantificação de resultados e comparação (*benchmarking*). Maurizio Lazzarato vai ainda mais longe nesta formulação, falando de uma luta do indivíduo consigo mesmo: “O indivíduo isolado pela sua própria “liberdade” é remetido não apenas à concorrência com os outros, mas também à concorrência consigo mesmo”. (Lazzarato, 2017: 175)

Numa direção convergente com o autor coreano, Lazzarato diagnostica a sociedade neoliberal como a economia da vida produzindo um modo de subjetivação próprio: o homem endividado. O *entrepreneur* de si deve ser visto numa relação de poder credor-devedor. O indivíduo é transformado num sujeito económico endividado, responsável ou culpado da má gestão, cujo paradigma negativo é o desempregado (Lazzarato, 2011: 43). Han concorda: “O capitalismo não faz *senão endividar*.” (Han, 2014: 19).

O que Han não vê é que o capitalismo é massificador, e esse efeito é, no fundo, uma fragmentação da subjetividade. A Biopolítica de Han não vislum-

bra qualquer alternativa à sociedade de rendimento. Ele torna-se, assim, um filósofo da suspeita.

No curso de 1979, *Nascimento da Biopolítica*, Foucault analisa a governamentalidade neoliberal. O mercado como topos de veridicção produz um sujeito-empresa que se move pelos seus interesses. Toda a matriz neoliberal se sujeita à forma empresa com o modelo investimento-custo-lucro. Quais os efeitos disto na subjetividade? Trata-se do mercado como princípio de inteligibilidade para todas as relações de poder produzindo um sujeito de interesse. Mas esse sujeito aceita a negatividade e a renúncia a si mesmo e não apenas o paradigma da positividade. A arte de governar neoliberal molda a lei, as instituições jurídicas e toda a política da vida. Foucault destaca o capitalismo como política de individualização que rejeita o estado social em prol da ideia de crescimento: é uma “política social privatizada.” (Foucault, 2010: 189). A relação com a alteridade surge através da modalidade da concorrência. O modo de subjetivação baseia-se nessa relação de concorrência e competitividade.

O sujeito-empresa está ligado à performance e ao rendimento, à produtividade e à positividade – as relações de poder que o marcam tornam-se numa auto-sujeição – é um sujeito de desempenho neoliberal. Onde Foucault falha é na possibilidade de um anti estatismo do sujeito neoliberal através da liberdade do mercado. O neoliberalismo e o ordoliberalismo mantêm com o Estado uma relação difusa de dependência no cenário económico pós-crise de 2008. O anti estatismo não humanista, que Foucault pretendia contra o estado socialista opressor não se efetivou a não ser da maneira mais subliminar. No entanto, Foucault não retira consequências críticas desta governamentalidade neoliberal, deixando-se fascinar pela possível potência de agir do liberalismo económico fora do poder do Estado.

Da mesma forma, se Han não pensa um novo modelo de sociedade que possa funcionar como terapia política para a desindividuação produtiva, como sair da vida nua digital? Bastará dizer que é possível uma *arte da vida* onde a experiência da descontinuidade projeta um para-além do sujeito como submissão que o torna verdadeiramente livre por meio de uma des-psicologização? “*Despsicologiza-se* e esvazia o sujeito a fim de o tornar livre para essa forma de vida que ainda não tem nome.” (Han, 2015: 86). O sujeito da performance terá de abandonar o terror da psicologia e fazer da vida um jogo; não fazermos mais do que produzir é comprometer a arte de viver; o trabalho como essência do homem – produzir é tornar visível – e a coação para produzir destrói a soberania como forma de vida. Como recuperar a vida? Por meio dos rituais; daí o exemplo da cerimónia japonesa do chá que promove um esquecimento de si. Voltar ao império dos signos é a *ética das belas formas*. “Perante o império cerimonial dos signos é concebível outra forma de vida, outra sociedade sem narcisismo, pois o eu imerge-se no jogo ritual dos signos. A paixão pelas regras desinterioriza o eu.” (Han, 2020: 70)

No cruzamento entre o político, o económico e o ético, Han ignora as grandes patologias do nosso tempo como a biotecnologia, as alterações climáticas e a questão do género. Os sujeitos atomizados não podem participar na construção de um comum, de uma sociedade civil consistente limitando-se a um autismo social sem uma solução de problemas a nível global.

Não obstante as críticas que se podem fazer ao modelo positivo de Han, é inegável a existência do *burnout* na nossa sociedade. Num estudo realizado em 2020, a empresa *Spring Health* concluiu que cerca de 76% dos trabalhadores americanos inquiridos demonstravam sintomas de *burnout*. Enquanto as preocupações com a pandemia são o principal contributo do *burnout* (57%), e por esse motivo de ordem externa, não sendo imputáveis ao próprio ou a um outrem “explorador”, as acrescidas responsabilidades no trabalho (36%), a dificuldade de obter um *work-life balance* (30%) e um reduzido número de dias de férias pago (23%) geram dúvidas sobre a validade do modelo da positividade de Han no mercado de trabalho. Estas dúvidas reforçam-se, quando as duas principais medidas indicadas pelos trabalhadores americanos para reduzir, ou evitar, o nível de *burnout* consistem em elementos característicos de um modelo da negatividade - menor número de horas de trabalho e mais tempo de férias (ambos com 30%). Em Portugal, foram obtidas conclusões semelhantes no recente estudo coordenado pelo Instituto Nacional de Saúde Doutor Ricardo Jorge (INSA) - Saúde mental em tempos de pandemia COVID-19. Dos portugueses que reportaram sintomas de *burnout*, esta sintomatologia “é superior para aqueles que relatam que não têm conseguido conciliar o trabalho com as tarefas da vida doméstica (49.2%) e quando o trabalho tem interferido com a vida familiar e pessoal (37.4%)”. A dificuldade de conciliar a vida familiar com o trabalho não será alheia ao facto de as barreiras existentes entre o trabalho e a vida pessoal se terem esbatido durante a pandemia COVID-19. O espaço de trabalho e de lazer confundem-se, não existindo mais o “ritual” de deslocação casa-trabalho e trabalho-casa. Podemos assim falar do desaparecimento do tempo de desligar: “os rituais dão forma às transições essenciais da vida. Eles são formas de fechamento. Sem eles, passaríamos de uma fase a outra sem uma solução de continuidade” (Han, 2020: 40). Segundo o autor, passaríamos assim para uma continuidade da produção e consumo. No entanto, esta continuidade não é autoimposta, deriva do modelo da negatividade, como comprova a necessidade de legislar sobre os contactos entre empregador e trabalhador fora do horário de expediente. Recentemente, foi aprovada no parlamento português a proposta de alteração do código do trabalho⁽¹⁾, encontrando-se previsto que o empregador “tem o dever de se abster de contactar o trabalhador no período de descanso,

(1) <https://eco.sapo.pt/2021/11/04/empresas-que-contactem-trabalhadores-fora-do-horario-arriscam-coima-ate-9-690-euros/>

ressalvando as situações de força maior”. O empregador surge assim como um “Big Brother” Orwelliano que pode a qualquer momento contactar o trabalhador, deixando-o num estado de alerta contínuo.

A par dos fatores laborais, existem ainda fatores externos que potenciam o sentimento de *burnout* o que é conflituante com a definição do sujeito neoliberal de Han. Na Europa, países com fracas democracias, mais corrupção e desigualdade de género apresentam níveis superiores de *burnout* que países com melhores níveis de governança (Schaufeli, 2018: 14). Adicionalmente, o *burnout* prevalece em países onde o trabalho tem um aspeto mais central na vida das pessoas, ou é mais valorizado (Schaufeli, 2018: 15). O *burnout* pode evidentemente resultar de uma auto coerção do sujeito, mas o que este estudo permite inferir é que a ordem social vigente tem um papel preponderante na visão que o sujeito tem do trabalho. Não estamos por esse motivo num caso de violência da positividade, mas num modelo de negatividade. O sujeito age de acordo com o que é “socialmente esperado que faça”.

Mas se fatores exógenos ao sujeito poderão contribuir para sintomas de *burnout*, o que dizer das alterações climáticas? Aludindo à já referida Fadiga da Informação, será o constante contacto com esta realidade inócuo no sujeito? Han ignora as alterações climáticas na sua teoria do sujeito do desempenho neoliberal, contudo, está cada vez mais em voga o conceito de eco-ansiedade ou *burnout* climático. A *American Psychological Association* define a eco-ansiedade como um medo crónico de um desastre ambiental, podendo dar lugar a stress ou até desordens mentais como depressão, ansiedade ou stress pós-traumático (Dodds, 2021: 222).

Se o *burnout* resulta de outros fatores exógenos de índole social, política e ambiental, o que alimenta o excesso de positividade do sujeito? Será o crescimento económico o motor da auto coerção?

Na última década, os países-membros da OCDE⁽²⁾ apresentaram taxas de crescimento médio anual de cerca de 3%, bastante inferiores às taxas de 5% dos anos 60 (uma das décadas de “ouro” do capitalismo). De facto, apesar da enorme liquidez, verificada nos últimos anos nas economias avançadas, o crescimento tem-se revelado débil, verificando-se um reforçar da desigualdade, estando este a ser direcionado para o 1% da sociedade (Streeck, 2017: 70). Esta tendência de concentração da riqueza não estará dissociada do facto de os salários se encontrarem praticamente estagnados na última década. Segundo o *Global Wage Report 2020-21: Factsheet for the European Union (EU-27)*, da *International Labour Organization*, os salários reais na União Europeia aumentaram menos de 10% durante o período de 2009-2019, tendo a produtividade do trabalho aumentado cerca de 12% no mesmo período. Estas estatísticas revestem-se de

(2) Fonte: Banco Mundial

especial importância, uma vez que o *burnout* se encontra positivamente relacionado com o número de horas trabalhadas, e negativamente relacionado com o desempenho económico dos países (Schaufeli, 2018: 18). Não será assim de descartar a hipótese da “armadilha” da produtividade. O sujeito reconhece a sua baixa produtividade, prescrevendo como “cura” o aumento do número de horas de trabalho, que acarreta uma menor produtividade. O sujeito entra assim num círculo vicioso, estando cada vez mais longe de melhorar a sua produtividade, culminando no *burnout*. A “armadilha” da produtividade assemelha-se assim ao conceito de ansiedade gerada pela “disciplina da fome” avançado por Christophe Dejours. O trabalhador reconhece o seu sofrimento mental, mas existe uma exigência mais importante que o impede de deixar de trabalhar: a sua sobrevivência (Dejours, 1981: 78). O sujeito do rendimento neoliberal julga-se livre, mas é na realidade a sua subsistência que o subjuga ao imperativo do desempenho, conduzindo-o ao excesso de positividade. Esta questão reveste-se de extrema importância no caso de países como Portugal. De acordo com um caso de estudo realizado em 2017 em Portugal, o salário mínimo e o subsídio de desemprego representavam, respetivamente, 74% e 63% do rendimento adequado mensal para um indivíduo em idade ativa, que vivesse sozinho, para ter uma vida digna - 781€ (Pereirinha, 2021: 9). O sujeito não detém assim liberdade para comunicar à sua hierarquia o estado em que se encontra, pois, o preço a pagar poderá significar um distanciamento da sua subsistência.

A tendência de desaceleração do crescimento económico poderá, no entanto, perdurar devido a questões mais estruturais do sistema económico. Começam a surgir teorias que tentam explicar esta estagnação económica prolongada, das quais se destaca a defendida por Robert Gordon, de que as inovações que impulsionaram a produtividade e o crescimento económico desde o século XIX (e.g. instalação de água corrente) apenas podem ocorrer uma vez (Streeck, 2017: 87). No entanto, segundo Wolfgang Streeck, estas teorias da estagnação parecem apenas verificar-se no Ocidente, não se aplicando nomeadamente à China. Não obstante o crescimento económico chinês registar alguma desaceleração na 2ª década deste milénio, registou-se uma taxa de crescimento anual média de cerca de 8%, superior até à registada na década de 1960's nas economias avançadas durante a já mencionada época de “ouro” do capitalismo⁽³⁾. Como é assinalado por Slavoj Žižek, o “milagre” económico chinês das últimas décadas, que combinou um rápido desenvolvimento económico e social, tirando centenas de milhões de pobreza e a criação de uma classe média, deveu-se à estabilidade social (Žižek, 2017: 85). De que se trata então a estabilidade social? Já nos anos 80 Deng Xiaoping referia que as reformas de mercado então implementadas não deveriam ser confundidas com a

(3) Fonte: Banco Mundial

promoção de direitos humanos. A “caminhada chinesa” serviria assim para produzir um tipo de capitalismo sem respeito pelo ser humano (Mason, 2019: 281). A este propósito, refira-se que esse facto tem já um historial, pois, se é verdade que a democracia só existiu com um sistema económico capitalista, este demonstrou conseguir prosperar quer em democracia, quer em regimes autoritários (Merkel, 2014: 123). Num sentido mais restrito da dignidade do ser humano, os trabalhos forçados nos campos continuam a ser uma realidade na China, contribuindo para o crescimento económico do país (Wolton, 2008: 46). Mesmo o trabalho não forçado difere do modelo ocidental ao não dar os mesmos direitos que no Ocidente. Veja-se por exemplo a inexistência de liberdade sindical, sendo a única organização dessa índole ligada ao partido comunista chinês, servindo como forma de perpetuar a retórica do regime (Wolton, 2008: 45). Refira-se também a forma como as autoridades chinesas têm lidado com os seus críticos. Quer se trate de protestos contra as alterações climáticas ou pelos direitos dos trabalhadores, os responsáveis destes movimentos desaparecem por semanas, reaparecendo semanas depois com acusações contra si (Žižek, 2020: 8). Esta atuação do regime é também extensível aos bilionários do país. O caso mais recente foi o do desaparecimento durante 3 meses de Jack Ma, CEO da AliBaba, após declarações em que criticou o sistema financeiro chinês⁽⁴⁾. O regime chinês representa assim um modelo da negatividade, em que “o partido” condiciona e oprime os cidadãos chineses que contestem a retórica dominante ou que coloquem em causa a produção. É por isso que a implementação do sistema de crédito social na China⁽⁵⁾ se revela como o expoente máximo desse modelo da negatividade, levantando sérias dúvidas sobre a compatibilidade deste sistema com direitos humanos, nomeadamente, o de privacidade. O sistema consiste na atribuição de um *score* social aos indivíduos chineses de acordo com as suas ações.

Através da hipervigilância chinesa, passar um semáforo vermelho, não reciclar, ou fazer caridade são assim captados pelo sistema reduzindo ou aumentando o número de pontos consoante a ação realizada pelos indivíduos, resultando na atribuição de um estatuto de confiável ou não confiável. Em casos extremos, os cidadãos podem ser colocados numa “lista negra” ao serem considerados como não confiáveis. O sistema permite assim que aqueles que não sejam considerados como confiáveis tenham um reduzido acesso à internet, viagens para o estrangeiro, crédito ou até determinados empregos (Mason, 2019: 282). Podemos assim pensar num sujeito do desempenho que exerce a auto coerção não pelo imperativo do desempenho, mas por uma questão de segurança económica e pela sua integridade física.

(4) <https://www.bbc.com/news/technology-56448688>

(5) <https://www.wired.co.uk/article/china-social-credit-system-explained>

Em suma, o pós-marxismo evanescente de Han não deixa lugar a uma resistência enquanto tal que possa reverter o sistema neoliberal de auto-preservação de si. Os dispositivos digitais des-subjetivam, daí a necessidade de pensar uma prática de si ou uma biopotência capaz de reverter a biopolítica da produtividade, um poder da vida que resista a um poder sobre a vida. Contudo, a partir do momento em que o empreendedor de si internaliza a luta de classes, fazendo coincidir explorador e explorado, deixa de existir um opressor externo e, portanto, a resistência torna-se inútil. Daí a tese de Han de que a revolução é impossível reduzindo o capitalismo a uma mera pulsão de morte. (Han, 2021)

*José Caselas é Doutor em Filosofia Política pela Universidade de Évora.
Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (CFUL).
Tem trabalhado sobretudo na área da ética, biopolítica em autores como
Michel Foucault, Giorgio Agamben, Roberto Esposito, sobre os quais tem
publicado.*

*Luís Carvalho é licenciado em Economia e Mestre em Finanças pelo
ISEG – Lisbon School of Economics and Management.*

Referências bibliográficas

- BROWN, Wendy. *Cidadania Sacrificial. Neoliberalismo, capital humano e políticas de austeridade*. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2018.
- BROWN, Wendy. *Undoing the Demos. Neoliberalism's Stealth Revolution*. New York: Zone Books, 2015.
- DARDOT, Pierre. Le Management Néolibéral, *Empan*, Toulouse, v. 3, n. 107, 2017, p. 53-57.
- DARDOT, Pierre et LAVAL Christian, Néolibéralism et subjectivation capitaliste, *Cités, Paris*, v. 1, n.º 41, 2010, p. 35-50.
- DEJOURS, Christophe, *A Loucura do Trabalho. Estudo de psicopatologia do trabalho*. Brasil: Cortez Editora, 1987.
- DODDS, J. *The psychology of climate anxiety*, *BjPsych Bulletin*, Cambridge, v. 45, n.º 4, 2021, p. 222-226.
- FOUCAULT, Michel. *Nascimento da Biopolítica*, Lisboa: Edições 70, 2010.
- HAN, Byung-Chul. *A Agonia de Eros*. Lisboa: Relógio D'Água, 2014.
- HAN, Byung-Chul. *A Expulsão do Outro*. Lisboa: Relógio D'Água, 2018.
- HAN, Byung-Chul. *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio D'Água, 2014a.
- HAN, Byung-Chul. *A Sociedade da Transparência*. Lisboa: Relógio D'Água, 2014b.
- HAN, Byung-Chul. *Capitalism and the death drive*. Cambridge: Polity Press, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *Do Desaparecimento dos Rituais*. Lisboa: Relógio D'Água, 2020.
- HAN, Byung-Chul. *No-Cosas. Quiebras del Mundo de Hoy*. Barcelona: Penguin Random House, 2021.
- HAN, Byung-Chul. *No Exame. Reflexões sobre o digital*. Lisboa: Relógio D'Água, 2016.
- HAN, Byung-Chul. *Psicopolítica*. Lisboa: Relógio D'Água, 2015.
- LAZZARATO, Maurizio. *La Fabrique de L'Homme Endetté. Essai sur la condition néolibérale*. Paris: Éditions Amsterdam, 2011.
- LAZZARATO, Maurizio. *O Governo do Homem Endividado*. São Paulo: n.º 1 edições, 2017.
- MASON, Paul. *Clear bright future: A radical defence of the human being*. Londres: Penguin Random House UK, 2019.
- MERKEL, Wolfgang. Is capitalism compatible with democracy? *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft*, Wiesbaden, v. 8, n.º 2, 2014, p. 109-128.
- PEREIRINHA, José. Qual o rendimento suficiente para se viver com dignidade em Portugal? *LE MONDE diplomatique*, Lisboa, v. Fevereiro, n.º 172, 2021, p. 8-9.

- SCHAUFELI, Wilmar. Burnout in Europe: Relations with national economy, governance, and culture. Research Unit Occupational & Organizational Psychology and Professional Learning (internal report). Leuven, 2018 (<https://www.wilmarschaufeli.nl/publications/Schaufeli/500.pdf>).
- STREECK, Wolfgang. *Como terminará el capitalismo?* Madrid: Traficantes de Sueños, 2017.
- WOLTON, Thierry. *O Grande Bluff Chinês – Como Pequim nos vende a sua “revolução” capitalista*. Lisboa: Editorial Bizâncio, 2008.
- ŽIŽEK, Slavoj. *The Courage of hopelessness*. Londres: Penguin Random House UK, 2017.
- ŽIŽEK, Slavoj. *Pandemic! COVID-19 Shakes the world*. Nova Iorque: OR Books, 2020.
- Burnout nation: How 2020 has reshaped employee’s relationship to work*, Spring Health (<https://springhealth.com/wp-content/uploads/2020/12/Spring-Health-Burnout-Nation.pdf>).
- Global Wage Report 2020-21: Factsheet for the European Union*, relatório da International Labour Organization (https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_protect/---protrav/---travail/documents/publication/wcms_793483.pdf).
- Saúde mental em tempos de pandemia - SM-COVID-19: relatório. Coordenação de Teresa Caldas de Almeida do INSA (<http://hdl.handle.net/10400.18/7245>).

Valores éticos en tiempos de sindemia

Adela Cortina

Conocí a Irene Borges por sus obras y sólo más tarde personalmente. Sus textos, sobre todo los trabajos sobre Heidegger, habían traspasado ampliamente la frontera portuguesa, y a través de ellos entré en contacto con Irene por vez primera. Su tesis doctoral sobre la presencia de Kant en Heidegger era ya un ejemplo de investigación profunda y de capacidad innovadora, que ha persistido a lo largo de sus escritos (Borges-Duarte, 2001 y 2012). Pero conocer a Irene Borges personalmente fue un regalo todavía mayor, porque es una filósofa auténtica, un dechado de finura intelectual, de sabiduría, y de elegancia en su excepcional modo de ser y estar. Suave en la forma, fuerte en la cosa misma, sabe combinar de modo magistral el humor con la defensa de sus convicciones más profundas. Y sobre todo emociona su lealtad insobornable hacia aquellos a los que ama. Hemos compartido congresos, seminarios, tesis doctorales, tiempo de ocio y de trabajo y puedo decir que conocerla ha sido un regalo de la vida o de la providencia, que agradezco desde el fondo del corazón.

Por eso es para mí un honor y una alegría participar en este homenaje que con tanta justicia le dedicamos. Pensando en qué tema de los que trabajo actualmente podría ser fecundo en estos momentos, he creído oportuno insistir en la necesidad de valores éticos para enfrentar lo que algunos han llamado el “mundo pospandemia”.

1. ¿Tiempo de pospandemia?

Preguntar cómo vivir en tiempos de pospandemia es tarea inútil porque tiempos de pandemia son todos. Como bien decía Hobbes, no podemos hablar de una sociedad en paz mientras no se hayan erradicado las causas de la guerra; de igual modo, no podemos hablar de una sociedad pospandémica mientras no se hayan erradicado las causas de las epidemias, que, en este caso, nunca desaparecerán porque forman parte de la naturaleza y hemos de aprender a convivir con ellas. Lo más que podemos hacer es precavernos frente a ellas. Sin embargo, es importante puntualizar que –como se ha dicho con buen acuerdo– la epidemia que venimos sufriendo en el nivel mundial, más que una pandemia, como ha diagnosticado la OMS, es una *sindemia* (Horton, 2020). Recordemos cómo la médico antropóloga Merrill Singer acuñó el término “sindemia” en los años 90 del pasado siglo, aclarando que un enfoque sindémico de una epidemia revela interacciones biológicas y sociales, que son importantes para el pronóstico, el tratamiento y la política sanitaria. En 2017 Merrill Singer y sus colegas escribieron que un enfoque sindémico proporciona una orientación a la medicina clínica y la salud pública muy diferente, mostrando cómo un enfoque integral para tratar la enfermedad puede tener mucho más éxito que simplemente controlar la enfermedad epidémica tratando a los pacientes individuales. Por el contrario, la sindemia se inserta en los grupos sociales, en los *clusters*, en relación con condiciones sociales adversas, como la pobreza, la estigmatización o la explotación, porque afecta a la infección y otras enfermedades no transmisibles que agravan la situación. Para los mil millones más pobres del mundo las enfermedades no-transmisibles forman una tercera parte de la carga de sus enfermedades. Acercarse a la epidemia como una sindemia permite entenderla en toda su amplitud y extraer consecuencias que afectan a la sanidad, pero también a la educación, el empleo, la vivienda, la alimentación y el medio ambiente. El problema no es sólo clínico, sino también de pobreza y desigualdad.

Ciertamente, para remontar la actual crisis y prepararse proactivamente para el futuro es necesario tener en cuenta todas las dimensiones sociales y hacer al menos tres cosas: analizar las carencias que ya estaban presentes, pero han salido a la luz con más claridad y se han agudizado, tomar medidas para superarla en los distintos ámbitos, y aprovechar lo aprendido para construir un futuro distinto desde un punto de vista integral.

Sin duda la sindemia ha sacado a la luz debilidades que es de ley superar y fortalezas que hay que potenciar. Los países deben hacer frente con distintas medidas, pero han de hacerlo desde un *êthos*, desde el carácter que han ido forjándose antes de la crisis y a lo largo de ella. El presente y el futuro no se improvisan, sino que se gestan en las decisiones de la vida cotidiana que van

conformando ese *êthos* (Cortina, 2021: cap. 3). Este artículo quiere esbozar algunos rasgos del carácter que permitirían construir una mejor sociedad, extrayendo lecciones de la vivencia de la sindemia.

2. Lecciones de la sindemia.

El coronavirus ha puesto de nuevo sobre el tapete la fragilidad y la vulnerabilidad de las personas y de los países, que no somos autosuficientes, sino *interdependientes*, en el nivel local y en el global. Por eso los países deberían celebrar el “día de la interdependencia”, por decirlo con Benjamin Barber, porque entonces demuestran su madurez. En la lucha por la supervivencia no prosperan los más fuertes, los que intentan maximizar el beneficio a toda costa, sino los que apuestan por el apoyo mutuo. En la elección entre cooperación y conflicto, la primera es mucho más inteligente que el segundo, nacionalismos e independentismos son letales.

Frente a la ideología transhumanista de Silicon Valley, que promete el fin de la enfermedad y la llegada de la inmortalidad, según algunos autores en 2045, sigue siendo verdad que el ser humano es en buena medida maximizador del beneficio previsible, pero también en muy buena medida “homo reciprocans”: hombre reciprocador, dispuesto a dar con tal de recibir, del mismo al que ha dado o de otro. Cuando se espera recibir de otro distinto a aquel al que se da el nombre de esta forma de reciprocidad es “reciprocidad indirecta” y es la base biológica del éxito de nuestras sociedades contractualistas (Hauser, 2008).

Pero como en decisiones colectivas los *free riders* -individuos o países- son inevitables, es preciso trabajar por una cierta gobernanza global que asuma responsabilidades por los bienes comunes. La inversión en investigación científica para proteger vidas y el desarrollo de las medidas para salvarlas debería ser una prioridad, acompañándola del cultivo de las ciencias sociales y las Humanidades. Como también invertir en protección sanitaria a todos los niveles, de modo que los materiales no dependan de un solo país o de unos pocos. En este sentido se hace razonable practicar el llamado “nacionalismo estratégico”, que debería ser un empeño de la Unión Europea, de lo que ha dado buena muestra la gestión de las vacunas.

3. La esperanza puesta en las vacunas.

Según los especialistas en epidemiología, tres paradigmas se han perfilado a lo largo de la historia para abordar las epidemias: el miasmático, heredero de Hipócrates, que aconseja vivir en ambientes sanos, libres de emanaciones pútridas del terreno o de cuerpos muertos, los llamados “miasmas”; el higienista, que aconseja medidas preventivas como el lavado de las manos, la

limpieza, o las distancias interpersonales y, por último, el paradigma inmunitario, que fía en las vacunas y en los antibióticos (Prieto, 2020). A los tres se está recurriendo en este tiempo, pero la fuerza de vacunas y antibióticos ha sido la gran esperanza ante la Covid-19. Como es lógico, surgieron nuevas preguntas: a quiénes van a llegar, si será obligatorio vacunarse, qué parte de la población mundial necesitará vacunarse para cortar la epidemia, si llegará también a los más pobres, aunque sea para evitar una catástrofe mundial aún mayor, por aquello de que “estamos todos en el mismo barco”, como se dijo hasta la saciedad. Aunque esto no es verdad, porque el pasaje viaja en lugares muy diferentes, algunos en camarotes confortables, otros en cubierta, y otros sencillamente en alta mar. El sangrante problema de la inmigración, que los países mejor situados no están dispuestos a resolver, y el de los países en desarrollo, que están recibiendo vacunas poco fiables, demuestra una vez más que no estamos todos de la misma forma en el mismo barco

Y es que la globalización es un fenómeno asimétrico, porque favorece de modo desigual a personas y países y porque la interdependencia entre los distintos países es asimismo asimétrica. Pero además porque desde el *punto de vista político*, no existe un gobierno mundial capaz de controlar los movimientos económicos y sociales, no se ha construido aquel Estado mundial del que hablaba Kant, o aquella confederación de Estados, capaz de garantizar el nacimiento y la supervivencia de una sociedad cosmopolita, tampoco una auténtica gobernanza global. Mientras los problemas económicos y sociales son globales, la política es nacional o, a lo sumo, internacional.

4. Una democracia liberal-social

Pero antes de apuntar la necesidad de una sociedad cosmopolita como una de las lecciones que deberíamos aprender de la pandemia, conviene recordar otra también urgente: la consolidación y extensión de la democracia liberal-social, frente a quienes plantean un falso dilema entre libertad y seguridad. El presunto éxito de un Estado totalitario como China en salvar vidas de los suyos, estableciendo drásticas medidas de control, posibles por la aplicación de medidas de inteligencia artificial, sugiere la disparatada idea de que los Estados autoritarios son más eficientes que las democracias para proteger vidas. Incluso se habla del “éxito chino” en la contención de la pandemia, porque sus actuaciones cuadran con el afán de prosperidad de la población.

Cuando lo cierto es que la opacidad del gobierno chino, que ocultó el surgimiento de la pandemia, multiplicó el número de muertes. La transparencia democrática es siempre superior al oscurantismo totalitario, fomenta el ejercicio de la libertad y permite además salvar vidas. La opacidad es represora e ineficiente. Algo que es muy importante recordar cuando se está produciendo

la Tercera Ola de Autocratización, que alcanza a 92 países, el 54% de la población global, según el V-Dem Institute de la Universidad de Gotemburgo. Cultivar un *êthos* democrático es imprescindible, desde la defensa de la dignidad de todas las personas, sin diferencia de edad, capacidad o estatus social.

Tomar como norte esta defensa de la dignidad, lo que ahora se ha dado en llamar un “heurístico”, hizo posible defender en el Informe que elaboró el Ministerio de Sanidad Español, en que tuve la oportunidad de participar, que no se podía excluir a los mayores de ochenta años o a los discapacitados de los hospitales y de las Unidades de Cuidados Intensivos. Sin duda los recursos eran escasos, pero planificar y gestionar los disponibles, crear otros nuevos y derivar pacientes a otros lugares cuando fue necesario salvó muchas vidas sin poner en peligro otras. La heurística de la dignidad salva vidas y, en este caso, previene además frente a la gerontofobia, frente al desprecio a los ancianos, que es un riesgo de presente y futuro (Cortina, 2021: cap. 6). Ocuparse realmente de los más vulnerables debería caminar en la misma dirección.

Porque no se ha puesto el mismo esfuerzo en evitar las muertes en el Mediterráneo estos últimos años. No nos han conmovido igual todas las muertes. Aunque bien que se ha contratado inmigrantes para recoger las cosechas de las que nadie quería hacerse cargo. La aporofobia sigue en la entraña, no interesa el que no puede devolver algo sustancioso a cambio. Por eso no se llevan a cabo proyectos tan bien diseñados como el de “¡Hogar, sí!”, que permitiría acabar con el *sinhogarismo* (Cortina, 2017). Cuando lo cierto es que la dignidad de las personas debería ser el hilo conductor de todos los proyectos presentes y futuros. Proteger esa dignidad requiere sin ambages la sinergia entre los tres sectores sociales, el empresarial, el político y el ciudadano.

Ante la crisis social y económica, con aumento de la pobreza, caída y precarización del empleo, descenso de la productividad, peligro de las prestaciones sociales, la ética y responsabilidad de las empresas se ha hecho más necesaria que nunca, y será no sólo justo por su parte, sino también prudente, mostrar su buen hacer. Ciertamente, se habla de que nos encontraremos ante un nuevo modelo económico y social, que “el capitalismo” se ha agotado por enésima vez, sin precisar si se trata del capitalismo neoliberal, el comunista, o la economía social de mercado, y sin proponer ningún modelo alternativo. Pero como el que ha mostrado mayor justicia y libertad es el tercero, es una exigencia de responsabilidad y prudencia que las empresas asuman el papel que les corresponde en el aumento de la productividad, en la creación de riqueza, material e inmaterial, y muy especialmente, en la creación de trabajo. En el marco de una economía social de mercado, que intenta propiciar crecimiento con equidad, como es propio del modelo europeo de justicia social, la empresa del futuro será social o no será. Acabar con el hambre, la pobreza y reducir las desigualdades es también una tarea de la actividad económica.

En este punto, la experiencia del teletrabajo, la teleeducación y el “teleocio”, que el confinamiento ha multiplicado hasta extremos insospechados, los muestra como una posibilidad de transformar el modelo productivo, con ahorro de movilidad, energías y mejora del medio ambiente. Es preciso tomarlos en consideración en serio, pero sin olvidar que la relación personal es insustituible y que no puede ser una excusa para reducir plantillas y derechos laborales.

También el confinamiento ha sido una oportunidad, tal vez desaprovechada, de cultivar el mundo de la intimidad, aquel del que se habla en primera persona del singular y al que se tiene un acceso privilegiado. Aunque la interioridad se construye en diálogo con otros, en último término es cada persona la que ha de hacerse cargo de sí misma, artífice de su propia vida (Conill, 2019).

Y llegando ya al sector político, ojalá haya aprendido que la responsabilidad es un valor inexcusable. Se habrían ahorrado muertes y sufrimiento si la Organización Mundial de la Salud hubiera cumplido con su deber de avisar de la pandemia a tiempo, ofreciendo protocolos de actuación. Como también si los políticos nacionales hubieran generado cohesión social desde un proyecto dialogado y compartido, llamado a resolver los problemas acuciantes, en vez de engolfarse en el regateo y en sus oportunistas disputas ideológicas, mirando por sus votos y no por el bien común, cultivando la polarización y el conflicto. La sensación de una continua improvisación en las medidas adoptadas les resta credibilidad, cuando la confianza es el principal capital social y ético de los países.

Ojalá una ciudadanía madura, una sociedad civil vigorosa, sea capaz de pensar y querer por sí misma, sin dejarse infectar por luchas partidarias, sin alimentarse de argumentarios, consciente de que en esta crisis y en todas las por venir será posible responder con altura humana desde la construcción de un “nosotros incluyente”.

5. Los retos globales exigen respuesta de una ética cosmopolita

Precisamente la necesidad de ese “nosotros incluyente” presenta de nuevo al cosmopolitismo como la mejor opción para intentar resolver los problemas desde la defensa de los derechos humanos y la afirmación de la libertad, ética y política. Aseguraba Ulrich Beck hace más de una década que para comprender la realidad es necesario adoptar una mirada cosmopolita, que el nacionalismo metodológico se equivoca al creer que sólo pueden existir sociedad y política modernas si se organizan al modo del Estado nacional. La mirada cosmopolita, por su parte, incluye la nacional, las relaciones internacionales y el modo como las interdependencias influyen en los Estados nacionales (Beck, 2005).

Y, ciertamente, como hemos mencionado, reconocer esa interdependencia entre los países ha llevado una vez más, con la pandemia de la covid 19, a comprender que ningún país lleva adelante su vida en solitario. El cambio climático, el desafío de las pandemias, la sostenibilidad de la naturaleza, el justo disfrute de los bienes comunes, instan a proponer como máxima de la acción el apoyo mutuo de los viejos anarquistas. Como bien decía Kant en *La paz perpetua*, hasta un pueblo de demonios, de seres sin sensibilidad moral, comprendería que es preciso optar por la cooperación, y no por el conflicto, con tal de que tengan inteligencia.

Pero dado que esa interdependencia es asimétrica, ¿no es el cosmopolitismo una ensoñación de filósofos y activistas de la paz, falsada por la implacable realidad un día tras otro; un utopismo?

No, no lo es en absoluto, sino la respuesta a la pregunta: ¿hacia dónde queremos ir quienes estamos convencidos de que todos los seres humanos, sin exclusión, pertenecen a la vez a una comunidad política determinada, que les confiere una identidad política, y a una comunidad humana, que trasciende todas las barreras étnicas, lingüísticas, de orientación sexual, religiosas y nacionales y se construye desde ellas? ¿Hacia dónde queremos ir quienes estamos convencidos de que el camino de futuro es el de un cosmopolitismo democrático, arraigado en los contextos concretos y comprometido con ellos, y a la vez intercultural?

Se trata entonces de fortalecer la democracia en los países con democracia liberal desde fuerzas constitucionalistas, conscientes de lo que realmente está en juego; reforzar la presencia de la Unión Europea y la cooperación con Estados Unidos y los países democráticos de Iberoamérica; buscar acuerdos sobre cómo abordar retos globales con China y los demás protagonistas del actual desorden mundial; proseguir con la tarea de ir elaborando constituciones cosmopolitas. Precisamente porque ya existen mimbres para el cosmopolitismo (Cortina, 2021: caps. 10 y 11).

Y desmentir la patraña de que los valores cosmopolitas sólo proceden de la tradición occidental. Menudean las evidencias de que no es así, y en este contexto siempre es bueno recurrir a la literatura.

En el impactante libro de 2007 *Mil soles* espléndidos el escritor de origen afgano Khaled Hosseini contaba una espléndida parábola de su país natal, que hoy vuelve inevitablemente a la memoria. Es la historia trágica y a la vez esperanzada de dos mujeres de extracción social muy diferente, Mariam y Laila, obligadas por la entrada de los talibanes en 1996 a casarse con un hombre cruel y arbitrario. La enemistad inicial entre ellas se convierte en apoyo mutuo y complicidad frente al varón por salvar a la hija de Laila. Es una historia de compasión y conquista solidaria de la libertad, esos valores que compartimos todos los seres humanos y por los que merece la pena luchar.

Desde un lugar bien diferente, en 2020 Xu Zhangrun, que fue profesor de derecho en la Universidad de Tsinghua, publica un artículo “Viral Alarm: when Fury overcomes Fear”, criticando al partido comunista chino y a Xi Jinping. Habla de lo que en Occidente llaman “justa indignación”, y los pensadores chinos consideran una “humanidad combinada con un sentido de la justicia”. Esto –asegura– es lo que Mencio llamaba “el verdadero camino del corazón humano”. Se trata de la libertad, de esa sensibilidad innata que nos hace humanos, la inefable “quiddity”, que los chinos compartimos con todos los demás (Zhangrun, 2020).

Y, por ir terminado, dos argumentos más a favor del cosmopolitismo, a mi juicio, contundentes.

El primero de ellos consiste en reforzar la siguiente afirmación de Ulrich Beck: “Lo que hace tan interesante el cosmopolitismo es que es una tradición antiquísima, pero también que fue demonizada por el Holocausto y el gulag estalinista”. Apoyando este texto, me gustaría añadir por mi cuenta que algo bueno tendrá el agua cuando algunos la maldicen.

El segundo argumento procede de una de las reflexiones kantianas, contenidas en el volumen XIX de la Academia de Berlín: “Pensarse en derecho a la vez como ciudadano de una nación y como miembro de la sociedad de ciudadanos del mundo es la idea más sublime que el hombre pueda concebir de su destino y que no puede pensarse sin entusiasmo” (Kant, 1984). Podemos decir que el entusiasmo ante una idea sublime, que ya se va encarnando en la realidad, es una motivación ética realmente intensa, que importa cultivar porque une razón y corazón.

Adela Cortina es Catedrática Emérita de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia (España). Entre sus obras cabe destacar Ética mínima (1986), Ética aplicada y democracia radical (1993), Ciudadanos del mundo (1997), Alianza y contrato (2001), Ética de la razón cordial (2007), Neuroética y neuropolítica (2011), ¿Para qué sirve realmente la ética? (2014), Aporofobia, el rechazo al pobre (2017) y Ética cosmopolita (2021). El presente artículo se enmarca en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico «Ética cordial y Democracia ante los retos de la Inteligencia Artificial» (PID2019-109078RB-C22), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Conselleria de Innovación, Universidades, Ciencia y Sociedad Digital de la Generalitat Valenciana.

Referências bibliográficas

- BECK, Ulrich. *La mirada cosmopolita o la guerra es la paz*, Paidós, Barcelona, 2005.
- BORGES-DUARTE, Irene (2001), *La presencia de Kant en Heidegger. Dasein-Trascendencia-Verdad* (Tesis doctoral, 1994) Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense-CERSA, Madrid, 2001.
- BORGES-DUARTE. *Coordenação Científica da Edição e Tradução Martin Heidegger, Caminhos da Floresta*, Fundação Calouste Gulbekian, 2012.
- CONILL, Jesús. *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid, 2019.
- CORTINA, Adela. *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un atentado contra la democracia*, Paidós, Barcelona, 2017.
- CORTINA, Adela. *Ética cosmopolita. Una apuesta por la cordura en tiempos de pandemia*, Paidós, Barcelona, 2021.
- HAUSER, Marc D. *La mente moral*, Paidós, Barcelona, 2008.
- HORTON, Richard. "Offline: COVID-19 is not a pandemic", *The Lancet*, vol. 396, issue 10255, p. 874, sept. 26, 2020.
- KANT, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*, Walter de Gruyter & Co., Berlin und Leipzig, Bd, XIX, Nr. 8077, 1984.
- PRIETO, Eduardo. "Ciudades, edificios y epidemias: una aproximación histórica", en *Círculo Cívico de Opinión, COVID-19: ciudad y urbanismo*, Madrid, 2020, p. 5-10.
- ZHANGRUN, Xu. "Viral Alarm: When Fury Overcomes Fear", *The Journal of Democracy*, vol.31, nº 2, 2020, p. 5-23.

Observações sobre a normatividade da razão comunicacional

– a interpretação habermasiana do paradigma clássico kantiano⁽¹⁾

António Marques

Uma parte significativa da filosofia contemporânea interpreta o modelo de razão prática de Kant quase sempre com o objectivo de definir novos fundamentos para problemas de universalidade e legitimidade colocados pela experiência individual e social dos nossos dias. Um dos representantes máximos desse tipo de interpretação é Jürgen Habermas (1929-), cuja crítica ao modelo clássico de Kant é essencial para a definição da sua filosofia da acção comunicacional enquanto novo paradigma de uma racionalidade constituída pela interacção discursiva de sujeitos interessados no consenso e entendimento mútuos. Deve, no entanto, esclarecer-se que o legado kantiano não é, no caso de Habermas, uma reconstrução tipicamente neo-kantiana, já que o racionalismo que ele defende é o de uma reconciliação entre agentes morais e políticos, muito mais próxima de Hegel, pelo menos do jovem Hegel⁽²⁾. No que se segue pretendo esclarecer até que ponto o modelo de uma ética discursiva nos

-
- (1) O que aqui se apresenta é uma versão abreviada e alterada de uma conferência proferida no 4.º Congresso Internacional da Sociedade Portuguesa de Filosofia. Agradeço à Direcção da SPF, a concordância relativamente à publicação deste texto.
- (2) Nem sempre o “hegelianismo” de Habermas é reconhecido pelos seus intérpretes, mas esse traço da sua filosofia é notado por exemplo por John Rawls, no seu importante ensaio, “Reply to Habermas”: ...his doctrine is one of logic in the broad Hegelian sense: a philosophical analysis of the presuppositions of rational discourse which includes within itself all the apparent substantial elements of religious and metaphysical doctrines” (in *Political Liberalism*, Columbia: Columbia University Press, p. 382). Ver também sobre este tópico, p. ex. William Outhwaite, *Hegel*, Cambridge: Polity, 2009, p. 5-18.

oferece uma alternativa ao modelo clássico da razão prática, particularmente quando trata da da relação entre moral (ética) e direito. Esse esclarecimento passa obviamente pela investigação acerca do tipo de normatividade que é própria das regras dessa racionalidade discursiva.

A centralidade da linguagem no uso comunicacional supõe uma concepção do seu poder normativo no *medium* da interacção humana da vida corrente. Ainda antes de sabermos a qualidade desse poder normativo, se este advém de uma externalidade intrínseca à acção linguística, como na concepção habermasiana, ou da interioridade de uma consciência transcendental na ordem da pura ética, como no paradigma clássico kantiano, será interessante ver como a filosofia europeia do após-guerra, na sua versão de uma crítica radical à razão, erradicou pura e simplesmente o problema da normatividade própria do uso da linguagem e, por acréscimo, o problema da possibilidade de uma racionalidade prática. Ao fazê-lo, essa tendência da filosofia europeia desenvolveu em relação à linguagem essencialmente dois tipos de atitude, que se associaram e até confundiram. Consistiram elas numa compreensão da linguagem em geral como instrumento de manipulação e de poder, como é o caso sobretudo de Michel Foucault. Noutros casos, como os de Heidegger ou de Derrida, essa compreensão da linguagem associa-se ainda a uma filosofia da origem.

Uma nova esfera da razão prática, agora sob a forma da razão comunicacional com a estrutura pragmático-universal mencionada, requer pois um conceito de interacção linguística incrustada numa forma de vida, ou seja um conceito não sublimado de linguagem que os grandes filósofos europeus da segunda metade do século passado, descendentes de Nietzsche, simplesmente não consideraram. Mesmo aqueles que, a exemplo de Heidegger e Derrida, reconheceram a linguagem como um problema central da filosofia, não desenvolveram filosofias da linguagem em sentido próprio, pelo contrário terão *sublimado* os problemas específicos de um conceito intramundano da linguagem como acção, para planos trans-históricos, trans-temporais mesmo. Sublimação realizada, seja naquilo a que Heidegger designa por *ser*, para o qual não há uma linguagem a não ser a dos poetas, seja no que Derrida chama *écriture*, da qual uma das espécies é a escrita fonética. Não cabe aqui aprofundar estes aspectos, a não ser remeter para as brilhantes análises de Habermas naquela que é por muitos considerada a sua obra mais significativa dos anos 80, *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1990)⁽³⁾.

(3) *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (1985), tradução portuguesa, *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa: Dom Quixote, 1990.

Acerca daquelas duas filosofias da linguagem, veja-se, por exemplo, de Heidegger os últimos parágrafos de *Lettre sur l'Humanisme*, edição bilingue, Paris: Aubier, 1964 e de Derrida, *De la Grammatologie*, Paris: Éd. De Minuit, 1967, em especial primeira parte, *L'Écriture Avant la Lettre*.

Permita-se-me introduzir neste ponto uma outra ordem de reflexões. Pressupomos que a condição base de uma acção comunicacional é a existência de sujeitos numa situação de interacção linguística que impõem e se auto-impõem regras. Esse é também o campo de interacção normativo, com o qual deve contar todo o projecto de uma racionalidade comunicacional, a partir do momento em que a filosofia não pretenda sublimar os problemas de entendimento e de coordenação entre sujeitos noutras instâncias transcendentais ao mundo da vida. As análises habermasianas no *DFM* das filosofias da crítica radical mencionadas (desde logo as de maior impacto como Heidegger, Derrida ou Foucault) induzem a pensar que desde praticamente os anos 50 até ao fim do século XX, a filosofia europeia não conseguiu preencher a falta de uma concepção verdadeiramente compreensiva da linguagem como acção regrada, estruturante de formas de vida humana, sem o recurso a modalidades de sublimação no transcendente. No entanto a verdade é que nem toda a filosofia da linguagem da segunda metade do século praticou esse movimento platonizante extra-mundano. Tenha-se em conta a importância que tiveram os teóricos do *pragmatic turn* na própria formação do conceito de uma razão comunicacional e qualquer avaliação retrospectiva notará como os filósofos desse movimento exerceram grande influência para além da própria filosofia. Mas é o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* (1945)⁽⁴⁾ que *junta decisivamente o conceito de linguagem como acção normativa e o de forma de vida humana*, junção que é essencial ao próprio projecto habermasiano. Com esta referência ao Wittgenstein após-*Tractatus* não se sugere que a sua posterior filosofia da linguagem tenha qualquer elemento ou motivação que a ligue à esfera da uma razão prática. O que pretendo sublinhar é que é errada a ideia de uma espécie de vazio na filosofia da segunda metade do século passado relativamente às capacidades normativas dos usos da linguagem na constituição de formas humanas de vida. A este respeito a presença de Wittgenstein nas últimas décadas do século XX é espectacular, sobretudo se pensarmos que a junção entre acção linguística e forma de vida humana é trabalhada sem o recurso a qualquer forma de sublimação extra-mundana, ou com recurso a qualquer tipo de platonização de princípios de interacção individual. A este propósito interessa-nos realçar os seguintes pontos: 1.) Quando dizemos que Wittgenstein recusa sublimar (este não é um conceito que ele use) para qualquer instância transcendente à forma de vida humana a compreensão de como esta verdadeiramente funciona, desde logo ao nível sua estrutura linguística, é importante assinalar que essa recusa é parte essencial da auto-crítica da sua filosofia anterior, a do *Tractatus Logico-Philosophicus*. O que nessa primeira obra se propunha era uma concepção da

(4) L. Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico/ Investigações Filosóficas* (trad. portuguesa M.S. Lourenço das *Philosophische Untersuchungen*), Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

linguagem, cuja normatividade férrea coincidia com a lógica. Porém este quadro é mais tarde objecto de uma peremptória e global auto-crítica no quadro das investigações que vieram formar as *IF*, assim como todo o trabalho posterior ao *Tractatus* materializado em dactilo- e manuscritos que ele ia fazendo e refazendo. São diversos os pontos de ruptura com o modo de pensar da sua primeira obra (o seu antigo modo de pensar, como refere no prefácio das *IF*), mas talvez o principal seja a forma como passa a compreender a linguagem. Se no *Tractatus* a linguagem, a nossa linguagem natural comum, também era colocada (tal como nos filósofos considerados acima) como um meio de expressão que produz confusão e ilusão e era necessário reconhecer nas leis da lógica uma transcendência que estabelecesse as fronteiras do sentido da linguagem proposicional, na filosofia das *IF* é a linguagem natural no seu uso comum que constitui toda a fonte do sentido e do sem sentido. Por isso a linguagem, no seu uso corrente, encontra-se perfeitamente em ordem, tal como a encontramos e nela imergimos, pela aprendizagem dos múltiplos jogos que a estruturam. Recordando uma discussão com Ramsey sobre normas e lógica, Wittgenstein a propósito de linguagens ideais, nota que “a palavra ‘ideal’ induz ao erro, porque dá a parecer que estas linguagens seriam melhores, mais perfeitas do que a nossa linguagem comum, como se necessitássemos de um lógico que mostrasse como é uma frase correcta” (*IF*, 81). 2.) Referi acima a junção que Wittgenstein realiza entre linguagem como acção e forma de vida humana, tendo-a considerado como sendo uma perspectiva essencial de interpretação da sua filosofia. “Falar uma linguagem é parte de uma actividade, ou de uma forma de vida” diz ele nas *IF* (*IF*, 23). O que deve ser sublinhado nesta junção é aquilo que a permite, ou seja a existência de regras da linguagem imanentes à forma vida. Desde logo a sua proposta é que olhemos para a linguagem como uma multiplicidade de jogos de linguagem, no fundo que a consideremos uma actividade gerida por regras, ou normas.

Sem poder ir mais longe nesta referência à importância da filosofia da linguagem de Wittgenstein, gostaria ainda de explorar brevemente uma das discussões centrais nas *IF* sobre o que é “seguir uma regra”. Qualquer forma de vida humana assenta no facto de que os sujeitos que nela participam seguirem regras dessa multiplicidade de jogos de linguagem. Wittgenstein explica então que seguir uma regra é algo análogo obedecer a uma ordem (*IF*, 206). “Seguir uma regra é análogo a obedecer a uma ordem. É-se para isso adestrado e reage-se de uma determinada maneira”. Mas se, quer à ordem quer ao adestramento, uma pessoa reage de *uma maneira*, outra pessoa de outra maneira, etc.? Quem é que então tem razão?”. A resposta é que o comportamento comum da humanidade é que é o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua desconhecida e supostamente entra como critério da resposta certa ou errada. Parece então que Wittgenstein pensa nos limites de um padrão beha-

viourista, em que o comportamento é determinado em absoluto por estímulos externos. Impressão que sai reforçada em certas passagens das *IF* como aquela em que afirma que quando obedeço a uma regra não escolho, mas simplesmente obedeço cegamente à regra. Mas esta interpretação behaviourista do que é seguir uma regra é desafiada pelo próprio Wittgenstein ao mostrar que no fluxo dos jogos de linguagem numa forma de vida a reacção à ordem expressa na regra é cega, mas a própria regra é uma instituição, um costume que nasce de um acordo de acções dos sujeitos. Esse aparente paradoxo, isto é, ser completamente determinado pela regra e actuar em concordância com ela, é notado e resolvido pelo próprio Wittgenstein. A resposta é que não existe aí nem concordância, nem contradição”. Ilimitadas situações podem ser pensadas. Um jogo é uma instituição no sentido atrás referido e assim todos os jogos são constituídos por regras a que os jogadores devem coercivamente obedecer, porém, no fluxo da forma de vida, essas regras podem mudar, sem que o jogo se descaracterize a ponto de desaparecer.

Este excuro pela filosofia da linguagem de Wittgenstein, não tem evidentemente como objectivo sugerir sequer que nela existem elementos que a aproximem de um projecto de razão prática. O que pretendi foi mostrar que nela se desenvolve uma reflexão inultrapassável acerca da natureza da regras da linguagem numa forma da vida humana. Pretendi também evidenciar a estranheza com que o leitor do *DFM*, obra dedicada à filosofia europeia do pós-guerra, deve encarar a completa ausência do Wittgenstein das *IF*. Para além disso, quis ainda sublinhar como nessa obra a normatividade tem a sua génese e limites imanentes à forma de vida. Trata-se de uma excelente exemplificação da ideia, que também conduz o conceito habermasiano de uma razão processual, segundo a qual os fundamentos da interacção numa forma de vida não têm que ser instalados num plano original transcendente.

Voltando a Habermas uma razão eminentemente procedimental opera sem princípios, de acordo com o diagnóstico feito dos inevitáveis limites da razão prática clássica segundo o modelo kantiano. E, como já foi referido, parte desse diagnóstico é fácil de realizar: um sujeito centrado na sua subjectividade deixa inevitavelmente por resolver os problemas que dizem respeito ao entendimento intersubjectivo e fica preso das cisões que esse auto-centramento gera. Concretamente o cenário é o de uma sensibilidade *versus* entendimento, entendimento *versus* razão, individual *versus* colectivo. Aquilo que evidentemente Habermas tem em mente na afirmação de uma razão sem princípios é a crítica de um modelo (interpretado essencialmente por Kant) que coloca um princípio normativo como centro gerador de todo um sistema normativo em geral. O filósofo comunicacional olha para o modelo clássico e conclui simplesmente que faltam neste potencialidades intersubjectivas, e que lhe escapam processos de mediação e comunicação. Por isso aquilo que naquele paradigma

era adquirido como um princípio normativo agregador falhou a promessa de uma razão prática verdadeiramente emancipadora. As análises apresentadas no *DFM* mostram como no século passado falharam as promessas de uma razão emancipadora e tal falha revela em todas as dimensões, mesmo as mais cruéis, uma época desprovida de razão, prova que o modelo da razão prática clássica se ausentou inelutavelmente da experiência da humanidade moderna.

Nessa obra dos anos 80, o *DFM*, Habermas havia já estudado o *medium* no qual a razão processual operava, ou seja no da linguagem, entendida como acção comunicacional em que cada indivíduo submete aos outros um conjunto de exigências pragmáticas, sem as quais é impossível qualquer tipo de coordenação no mundo da vida. Tais exigências possuem evidentemente uma *característica ética*, já que sendo pragmáticas no plano funcional, manifestam motivações genuínas de comunicação e não apenas interesses de natureza instrumental. No entanto é em *Facticidade e Validade* (1992)⁽⁵⁾ que é retomada uma avaliação da esfera da razão prática, agora envolvendo uma discussão sobre o que lhe aparece como uma *tensão imanente entre a facticidade das regras e a sua legitimidade*. A palavra *imanente* não é supérflua, porque se trata efectivamente de avaliar, no quadro de um discurso comunicacional, qual a natureza daquelas normas que são de uma ordem diferente das que existem, seja provenientes da tradição, seja instituídas pelo poder exercido em sociedades arcaicas ou simplesmente por poderes fácticos que não colocam para si mesmos qualquer tipo de auto-justificação. A filosofia prática interessa-se acima de tudo por aquelas regras ou normas, cuja validade requer uma justificação reconhecida pelos que se encontram na sua zona de impacto, por assim dizer.

Ao retomar o conceito de razão prática sob a forma de uma razão comunicacional, Habermas reconhece que não é possível desligar por completo este conceito daquele e das questões por ele levantadas⁽⁶⁾. Ou seja, mesmo uma concepção processual e pós-metafísica da racionalidade deve reconhecer como problemas inultrapassáveis os que são levantados pela concepção clássica, até porque eles não se apagaram do domínio de interesses e preocupações dos que

(5) J. Habermas, *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstats*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp. A tradução de “Geltung” por “Validade” parece não cobrir a problemática da legitimidade, central nesta obra. No entanto a tradução desse termo por “legitimidade” conduziria de forma redutora as formas de validade da acção comunicacional para o plano simplesmente jurídico. Citações do original alemão são minhas traduções.

(6) Na sua já mencionada obra sobre a evolução da filosofia de Habermas, W. Outhwait lembra que “(...) his work in this period focused on legal theory. His *Tanner Lectures on Human Values*, delivered in 1986 and reprinted in 1992 in *Faktizität und Geltung*, were titled ‘Law and Morality’, and attempted to reconstruct the traditional concept of *Rechtssatut*, a state embodying the rule of law, in terms of the underlying question, how *legal* forms of state authority can be *legitimate*.” (op. cit, p. 134)

participam na vida pública. Questões básicas como: que devo fazer ou como devo julgar esta situação de injustiça, ou o que é bom fazer a longo termo e no seu todo e quais as obrigações para as gerações futuras, etc, exprimem de facto preocupações experimentadas no quotidiano. O esforço de Habermas vai ser, não de conciliar as duas razões (prática e comunicacional) mas tornar claro que a normatividade gerada na relação comunicacional é a única que pode resolver os conflitos práticos já conhecidos, mas agora complexificados em sociedades altamente diferenciadas pela economia de base tecnológica. “O facto é que a filosofia prática colheu essas questões básicas a partir da vida comum de todos os dias de um modo imediato, tratando estas questões sem o filtro objectivo da ciência social” (Habermas, 1992: 24). O projecto habermasiano vai então necessitar de avaliar com maior rigor a normatividade das regras iminentes à acção comunicacional.

O problema da legitimidade das normas e da institucionalização do sistema legal não se encontra ausente do *DFM*, mas anos mais tarde merece ser amplamente reconsiderado, particularmente no contexto de sociedades complexas e altamente diferenciadas como são as nossas. É certo que a razão comunicacional supera o estatuto da razão incorporada na subjectividade do indivíduo, maximamente interpretada por Kant⁽⁷⁾, mas a sua natureza processual, ao abdicar de princípios fundamentais, depara-se necessariamente com o problema do domínio ou da circunscrição normativa que deverá definir um conceito de razão prática em geral e em particular o de uma ética discursiva. A diferença entre os dois tipos de racionalidade começa na diferença entre duas diferentes normatividades e a este respeito Habermas é muito claro ao afirmar que a “normatividade no sentido da orientação obrigatória de acção não coincide com a racionalidade comunicacional” (Habermas, 1992, p. 5). Exploremos um pouco mais essa diferença de normatividades.

Na seguinte passagem Habermas contrasta deste modo a razão comunicacional relativamente ao modelo clássico:

(7) Numa linha interpretativa de teor claramente hegeliano, Habermas nunca deixou de re-presentar o agente moral de Kant como um sujeito preso numa subjectividade que não é capaz de superar para um plano de intersubjectividade objectiva. No entanto, aos olhos de Kant, o desafio colocado pelo Imperativo Categórico consiste na capacidade do sujeito de formular um princípio que, pela sua universalidade, confere ao subjectivo uma qualidade objectiva. A seguinte passagem da *Metafísica dos Costumes* (1797) descreve com rigor essa formulação definidora de toda a sua filosofia prática: “age segundo uma máxima que possa simultaneamente como lei universal! Por conseguinte, debes considerar as tuas acções primeiramente segundo o seu princípio subjectivo; mas podes reconhecer se esse princípio pode ter também validade objeciva apenas no seguinte: em que, submetido pela tua razão à prova de te pensares por seu intermédio como universalmente legislador, se qualifique para uma tal legislação universal” (*Die Metaphysik der Sitten*, AA 08: 225, trad. port. de José Lamego, Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2004, p. 35).

A razão comunicacional não é uma fonte imediata de prescrições como acontece com a figura clássica da razão prática. Possui um conteúdo normativo apenas enquanto o indivíduo que comunica, se compromete ele próprio, com pressupostos pragmáticos de tipo contrafactual, ou seja deve assumir certas idealizações – por exemplo, atribuir significados idênticos a expressões, conectar afirmações com exigências de validade que transcendem o contexto e assumir que os interlocutores são responsáveis, isto é autónomos e sinceros, tanto em relação a si mesmos, como em relação aos outros. Assim, o indivíduo agindo comunicacionalmente, encontra-se submetido ao “dever” de uma necessidade transcendental fraca, mas tal não significa que se encontre face ao dever prescritivo de uma regra de acção”. (Habermas, 1992: 4)

O primeiro aspecto filosoficamente interessante nesta caracterização da natureza das normas é que a razão comunicacional opera com normas que têm a sua génese, não em princípios plenamente coercivos, mas em pressupostos da acção comunicativa. *Um discurso comunicacional é, sem dúvida, próximo da razão prática e estabelece uma orientação para possíveis exigências de validade na decurso da vida, mas ele próprio não fornece qualquer orientação substantiva para a gestão de tarefas práticas.* Nas suas palavras não é nem informativa nem imediatamente prática.

Logo no início de *FV*, Habermas caracteriza o âmbito em que se exerce a acção comunicacional de uma forma muito esclarecedora para o nosso problema, ao explicitar que a razão comunicacional se estende pelo inteiro espectro das exigências de validade, de tal forma que vai mesmo para além da avaliação de situações prático-morais (Habermas, 1992, p. 5). Nesse sentido, a avaliação moral não deixa de estar presente, pelo que a razão comunicacional é intersectada pela moral (ou ética) sempre que os indivíduos têm que decidir ou avaliar problemas que suscitem exigências de validade. “Normatividade e racionalidade comunicacional *intersectam-se* em situações que requerem perspectivas morais”, diz Habermas (*ibid.*). Assim, de um ponto de vista meramente processual (sem o recurso a princípios fundantes) a acção comunicacional desenrola-se da seguinte forma: os sujeitos levantam entre si questões de validade ou de legitimidade sem necessitarem da chancela de princípios da moral (ética) ou do direito. A razão processual é mais ou menos heurística, o que faz prever que o conceito moral que uso para a decisão / avaliação de um problema tenha o estatuto, não de um princípio, mas de uma regra orientadora da acção.

Chegados aqui é possível definir com maior precisão a esfera da razão comunicacional. Na medida em que as suas normas, reconhecidas pelos sujeitos em interacção, se estendem pelo *inteiro espectro* das exigências de validade, a esfera da razão engloba, *sem diferenciação de espécie*, os domínios normativos, quer da moral, quer do direito. Ora é justamente esta diferenciação que se afi-

gura um problema por resolver em que desemboca o projecto de uma razão comunicacional. No domínio normativo que se estende pelo inteiro espectro das exigências de validade, e cuja operacionalidade processual não se constrói a partir de princípios (a razão comunicacional é uma razão sem princípios), deverá ser esclarecido *o problema da relação entre moral (ética) e direito, mais do que nunca uma relação dramaticamente importante nos nossos dias*. A resposta óbvia de Habermas é que estamos a falar de normas e de processos de validade, cuja diferenciação no interior da esfera comunicacional deverá ser feita, sem no entanto pensar essa diferenciação de forma hierárquica, ou seja *a razão comunicacional não subordina normas do direito positivo à moral, nem esta aquelas*. Não procura no direito natural uma justificação última para o direito, nem esvazia este de qualquer conteúdo moral. Assim,

Em vez de subordinar o direito positivo ao direito natural ou moral, parto do pressuposto que, no nível de fundamentação pós-metafísico, as regras jurídicas e morais são simultaneamente diferenciadas da vida ética tradicional e aparecem lado a lado como duas espécies de normas de acção diferentes mas mutuamente complementares (Habermas, 1992: 135).

É verdade que, ainda nesta perspectiva, a ordem do direito (um sistema legal) apenas se legitima se não contradiz princípios morais básicos, mas por outro lado estes não podem ser entendidos como derivando de um transcendental forte. “Esta referência moral não pode induzir-nos no erro de colocar a moral acima do direito, como se houvesse uma hierarquia de normas” (*ibidem*), diz Habermas. A discussão habermasiana desta questão maior da filosofia prática e da filosofia do direito em particular, ou seja qual a relação entre moral e direito, é resolvida com os termos *intersecção* e *complementaridade*. Esta última noção é relativamente imprecisa, a meu ver, sobretudo porque a recusa de uma hierarquização das normas da moral e do direito na esfera da razão comunicacional torna difícil discernir no jogo da regras, quando e em que medida a moral complementa a insuficiência do direito e vice-versa. Habermas chega a dizer que uma alternativa à subordinação do direito natural à moral será considerar o direito positivo como um complemento funcional da moral. A ideia é que assim o direito compensaria a moral relativamente à sua fraqueza funcional. Por “fraqueza funcional” da moral, entenderá o filósofo a dificuldade da sua operacionalidade no mundo da vida, devido ao seu grau de abstracção. No entanto, sobre a noção de complementaridade é ainda dito que o direito não goza de forma alguma de neutralidade moral e que, pelo contrário, razões morais entram no direito pelo caminho do processo legislativo (Habermas, 1992, p. 667, *Nachwort*).

De qualquer modo esses são sempre domínios normativos imanentes às formas de vida humana e que a acção comunicacional tratará processualmente

num mesmo espaço intersubjectivo. O que é significativo é que Habermas considere explicitamente o direito como um complemento da moral, o que não será difícil de compreender na medida em que “a moral da razão (discursiva) oferece não mais do que um procedimento para o juízo imparcial de questões em disputa. Não pode sacar um catálogo de deveres ou mesmo designar uma lista de normas hierarquicamente ordenada, mas espera que os sujeitos formem os seus próprios juízos” (Habermas, 1992: 146-47). A consequência é que a tensão continuamente presente entre a facticidade das regras e a validade das normas é imanente à forma de vida e só pode ser resolvida por outras normas, elas próprias a esta imanentes, sem apelar por isso a princípios externos, de tipo fundacional.

Poderíamos ir mais longe na investigação de Habermas sobre a facticidade e a validade. Impede-nos a quantidade e complexidade de conceitos associados, bem como as suas ramificações temáticas. Penso, no entanto, ter deixado mais claro que a alternativa de uma ética discursiva ao modelo clássico da razão prática enfrenta importantes problemas de tipo normativo entre as duas principais esferas da acção humana: a da ética e a do direito.

António Marques Professor Catedrático do Departamento de Filosofia da NOVA FCSH. O seu trabalho incide maioritariamente sobre Kant (PhD, “Organismo e Sistema em Kant”, Lisboa, 1987), em particular sobre o primado da razão prática num âmbito sistemático. No âmbito dos estudos kantianos publicou, entre outros, o artigo “The Critical Value of Reflection in Kant” (in Terror, peace and universalism: essays on the philosophy of Immanuel Kant, ed. Bindu Puri, Heiko Sievers, Oxford UP), o capítulo “Unity and Diversity of the Transcendental Reflection in Kant” (in Kant Kongress, 2008, Berlin: Walter de Gruyter) e, mais recentemente, “Radical Evil and the Power of Judgment” (in Natur and Freiheit, Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses, Berlin: De Gruyter, 2019). “Wittgenstein on Understanding and Description” (in Human Understanding as Problem, Berlin: W. de Gruyter, 2019), é o seu mais recente artigo sobre Wittgenstein, sobre o qual publicou abundantemente, bem como sobre Nietzsche. No livro A Filosofia e o Mal (Relógio d’Água, 2015), analisa a concepção de mal e mal radical em Kant e Hannah Arendt. Atualmente, o seu trabalho de investigação centra-se sobretudo na esfera da racionalidade prática, ética e normatividade das regras.

Referências bibliográficas

- DERRIDA, J. *De la Grammatologie*, Paris: Éd. De Minuit, 1967
- RAWLS, J. *Political Liberalism*, Columbia: Columbia University Press, 2009
- HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Lisboa: Dom Quixote, 1990
- HABERMAS, J. *Faktizität und Geltung – Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstats*, Frankfurt a. Main: Suhrkamp, 1992
- KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*, Lisboa: Fundação Gulbenkian, 2004.
- HEIDEGGER, M. *Lettre sur l'Humanisme*, edição bilingue, Paris: Aubier, 1964
- OUTHWAITE, W. *Hegel*, Cambridge: Polity, 2009
- WITTGENSTEIN, L. *Tratado Lógico-Filosófico/ Investigações Filosóficas*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

Notas sobre três emoções políticas: compaixão, amizade e ódio

José Manuel Santos

1. A racionalidade da compaixão

Para Aristóteles, a compaixão, enquanto emoção, não é um simples impulso emocional ou reflexo irracional mas uma reacção racional a uma dada situação. Trata-se de uma emoção racional, em dois sentidos de “racional”. Em primeiro lugar, no sentido em que tem por base elementos cognitivos, conhecimentos, sem os quais não há emoção. Além disso, no caso da compaixão, a emoção é racional num *sentido normativo*, ou seja, é justificada, para ele, do ponto de vista da razão prática: é um modo de agir conforme ao *logos*. A compaixão não é apenas um sentimento mas uma *virtude*, ou seja uma disposição adquirida a agir (*hexis*) em conformidade com a razão. Com esta posição, Aristóteles opõe-se a filósofos como Platão, os estóicos ou, na modernidade, Kant, para os quais ela é irracional. Além disso, no plano ético-normativo de uma ética das virtudes, ele opõe-se a um filósofo como Nietzsche, que também é um filósofo da *aretê*, da excelência, um ético “perfeccionista” (na linguagem de Rawls), mas para o qual, longe de ser uma virtude, é um vício e uma fraqueza do carácter.

Para compreender a estrutura desta emoção e correspondente virtude, podemos partir da definição aristotélica da “compaixão”, *eleos*, termo que alguns também traduzem por “piedade”:

A compaixão é uma certa dor (*lupê*) [sentida] perante a aparição de um mal (*to kakon*) destruidor ou doloroso que afecta alguém imerecidamente; mal esse que também nos pode afectar e fazer sofrer a nós próprios.⁽¹⁾

Trata-se, portanto, de uma emoção dolorosa, desencadeada pela percepção de uma desgraça alheia, que pode ser doença, dor, acidente, grande perda material, morte de um próximo, etc. Há, nesta emoção, uma componente *cognitiva* complexa que não se restringe à simples percepção de um mal. Ser afectado de compaixão pressupõe que se saiba o que é esse mal. Para sentir compaixão o sujeito tem de se certificar de três coisas. Primeiro, tem de reconhecer o mal do outro e averiguar a *gravidade* e a extensão desse “mal” que o afecta e que “aparece” aos sentidos mais ou menos claramente. Isto exige uma interpretação e uma avaliação da “aparição”, do *phainomenon*. Nem todos os males são dignos de piedade ou compaixão. Males menores como, por exemplo, a perda da caneta ou do guarda-chuva, uma constipação, um jantar de péssima qualidade num restaurante caro, não são suficientemente sérios para justificar a compaixão. Uma segunda componente cognitiva é a *inocência* da vítima – para suscitar piedade, o mal sofrido deve ser “*imerecido*” (*anaxios*). Para sentir compaixão, temos de estar certos de que o sujeito a quem acontece um mal não é ele próprio causa desse mal. Caso isso aconteça a reacção adequada não é a compaixão mas a censura ou a crítica. Em certos casos isto requer informações que não estão patentes na simples visão da infelicidade acontecida e das suas consequências.

Uma terceira componente cognitiva, e condição da compaixão, referida na definição de Aristóteles, é um conhecimento, produzido pela imaginação, dos “possíveis” futuros, ou seja a compreensão que o mal que afecta o outro nos poderá também afectar mais tarde. Significa isto ter consciência das *vicissitudes da vida*, dos infortúnios possíveis que nos podem afectar, ou seja das modalidades concretos da finitude humana. Esta relação temerosa ao futuro contingente aproxima a compaixão da emoção do medo. Os casos de indiferença ou insensibilidade, nos quais, perante uma desgraça séria, patente e imerecida acontecida ao outro, não se verifica compaixão do espectador, podem-se explicar, por um lado, por um défice de compreensão da finitude humana, causa cognitiva, por outro por desmesura, causa ética. Encontramos em Rousseau exemplos de falta de compaixão e explicações que vão neste sentido.

(1) Aristóteles, *Retórica*, 1385b13. Paris, Belles Lettres, 2002.

Porque é que os reis são sem piedade para com os seus súbditos? Porque contam que não serão nunca seres humanos. Porque é que os ricos são tão duros para com os pobres? Porque não têm medo de se tornarem pobres.⁽²⁾

Há neste tipo de atitudes uma dupla incorrecção: moral e intelectual; há um vício ético e um defeito dianoético. Para Aristóteles, a *indiferença* ao sofrimento de outrem é um vício moral, derivado da *hybris*, da desmesura, ligado a uma auto-ilusão, à falta de consciência da contingência da fortuna. Para haver compaixão é, pois, necessário que o sujeito compassivo tenha uma compreensão realista, ou mesmo trágica, do mundo e da existência humana. Um mundo no qual as coisas boas da vida, as indispensáveis ou os luxos, nunca estão definitivamente seguras e no qual a vida está sempre sujeita a múltiplas vicissitudes da fortuna.

Para a formação desta consciência trágica da existência, condição necessária, mas não suficiente, da compaixão, autores como Rousseau e, mais recentemente, Martha Nussbaum, insistem na necessidade da experiência vivida dos males e misérias deste mundo, bem como na importância da *imaginação*. A imaginação, no sentido de *Einbildungskraft* (faculdade mental de produzir e de se auto-representar imagens), é a faculdade de imaginar não só algo de novo, mas, sobretudo, os possíveis da realidade actual, o seu outro lado que ainda não se vê, mas se poderá vir a ver. A par da consciência trágica do mundo, é igualmente importante, como condição da compaixão, a consciência da comunidade do mundo da vida, ou seja de que eu e o outro vivemos no *mesmo mundo*, pertencemos à mesma comunidade de destino, partilhamos a mesma vulnerabilidade. Estamos *no mesmo barco*, e sujeitos às mesmas tempestades.

A compaixão está relacionada com a justiça, embora não seja idêntica à justiça. O mal de que sofre o sujeito que é objecto da piedade pode ser o resultado de um acto de injustiça de terceiros, sejam estas pessoas singulares ou a “comunidade”. Mas mesmo nos casos do sofrimento físico causado por acidentes naturais ou doenças, a dor é vista como resultado de uma “injustiça” da natureza ou da fortuna, da deusa *Tychê*. Em qualquer dos casos, a compaixão predispõe a actos de *benevolência*, virtude decorrente da compaixão, que tentam corrigir a injustiça, ou seja são actos de justiça correctiva⁽³⁾. A compaixão conduz naturalmente a agir no sentido destas duas virtudes, que lhe são complementares: a *benevolência*, literalmente querer o bem do outro, e a *beneficência*, fazer bem ao outro.

(2) “Pourquoi les rois sont-ils sans pitié pour leurs sujets ? C’est qu’ils comptent de n’être jamais hommes. Pourquoi les riches sont-ils si durs pour les pauvres ? C’est qu’ils n’ont pas peur de le devenir.” *Émile ou de l’éducation*, Garnier, Paris, 1909, p. 242.

(3) Para Aristóteles há dois géneros fundamentais de justiça: distributiva e correctiva. A justiça penal, cujo sentido é reparar, corrigir, um dano sofrido pela vítima, é correctiva. Cf. *Ética a Nicómaco*, Livro V, cap. 7.

Um problema muito discutido no âmbito da filosofia da compaixão é o de saber como funciona a empatia entre mim e o outro, entre o sujeito compassivo e aquele que é afectado pelo mal primário imerecido. Uma primeira solução é a identificação dos sofrimentos de alter e ego: ao ver o sofrimento do outro, ego sofre o mesmo sofrimento. Schopenhauer, por exemplo, adopta esta tese; para ele, a compaixão implica algo como uma “fusão” dos sujeitos. Na experiência da compaixão,

eu sinto directamente, com o [meu] sofrimento, a dor do outro, da mesma forma que sinto a minha própria dor; e, em consequência disso, eu quero directamente o seu bem, tal como quero o meu próprio bem. Isto requer, de um certo modo, que eu me identifique com o outro, ou seja, que a distinção entre mim e a outra pessoa, que é a base do meu egoísmo, seja eliminada.^{(4) (5)}

De acordo com Schopenhauer, a compaixão seria um primeiro passo para ultrapassar o mal da “individuação”, ultrapassar a vontade individual necessariamente egoísta. Uma outra maneira de pensar a compaixão passa por uma compreensão *especular* da minha relação ao outro: “O outro é um outro eu mesmo” (Aristóteles), mas à distância, um *self* individuado *ali*, a uma certa distância do *aqui* absoluto, ou seja do lugar ocupado pelo meu corpo. É assim que a intersubjectividade é pensada de Aristóteles a Husserl. Somos seres que habitamos o mesmo mundo mas definitivamente separados no espaço. As consciências não se fundem. Isto não impede que haja uma *empatia* (uma *Einfühlung*), ou seja, que eu me coloque no lugar do outro, e que, por exemplo, imagine a sua dor. É o que se passa na compaixão. O fundamento da compaixão não está na possibilidade metafísica de uma fusão, mas naquilo que há de *comum* entre mim e o outro: o mundo e a relação ao mundo. O outro *vive comigo* no mesmo mundo da vida, numa comunidade existencial, extensiva a todos os seres humanos.

As coisas comuns que me ligam ao outro são as componentes da condição humana. São a experiência das diferentes formas de sofrimento, a vulnerabilidade, a contingência do futuro, a incerteza do destino, a expectativa antecipante da morte, etc. Igualmente comum é a esperança e o desejo de viver uma vida minimamente boa, sem grandes sofrimentos, sem acidentes trágicos, sem

(4) *Preisschrift über die Grundlage der Moral*, in *Werke*, Vol. III, ed. W. von Löhneysen, WBG, Darmstadt, 1976, p. 740.

(5) Esta teoria da compaixão tem sentido na perspectiva da metafísica de Schopenhauer: eu estou ligado ao outro ser humano e mesmo, para lá deste, a todos os outros seres vivos pela vida – e a vida tem duas faces: é sofrimento e vontade. A compaixão é a sensibilidade que me dá a conhecer que a minha identidade e a do outros são individuações, encarnações, da uma mesma vontade metafísica, universal.

grandes carências materiais, sem miséria, etc. A compaixão é a emoção dolorosa que se dá *espontaneamente* quando vemos que algum mal *importante* afectou seriamente um outro ser humano.

2. Da compaixão à amizade

O mal acontecido ao outro afecta a comunidade humana que ele forma nesse momento comigo – a qual deveria ser uma comunidade de *iguais*. O que afecta um afecta todos. Esse mal afecta o sentimento de “amizade” básica e universal que, segundo Aristóteles, liga cada ser humano a todo e qualquer ser humano.

Os indivíduos da mesma espécie, e muito particularmente os da espécie humana, sentem uma amizade mutua [...]. Mesmo nas nossas viagens a países longínquos podemos constatar até que ponto o ser humano sente sempre afinidade (*oikeion*) e amizade (*philon*) pelo ser humano.⁽⁶⁾

O sentimento da amizade consiste em querer o bem do outro, o qual, em simultâneo, também quer o meu bem. Neste sentido, a compaixão é, de certo modo, um sentimento e uma virtude complementares desta amizade geral. Se a amizade é querer o bem do outro e o outro sofre, injusta e imerecidamente, é lógico que eu sofra por lhe estar a acontecer um mal. Este sofrimento é a compaixão. No mal acontecido ao outro há uma certa injustiça natural que vai ao arrepio da amizade geral que ligaria todos os seres humanos. Na medida em que o outro sofre e em que a mim não me aconteceu mal nenhum, eu sinto-me, senão responsável, pelo menos cúmplice da *injustiça* que se abateu sobre ele, e aqui, acrescenta-se à compaixão um outro sentimento muito doloroso que é a *vergonha*.

A diferença de atitude em relação à compaixão – que é vista por uns como virtude, por outros como fraqueza – é determinante para a maneira como se pensa politicamente a sociedade e as suas instituições. Esta divergência em relação à compaixão está na origem de duas visões bem distintas sobre o que deve ser a comunidade política. Numa primeira concepção, a influência da compaixão leva a acentuar o carácter *protector e solidário* da comunidade. A preocupação com a fragilidade e a vulnerabilidade dos seres humanos, com a possibilidade de situações extremas, de doenças e acidentes, de grande miséria e falta de bens de subsistência, leva a prever estruturas políticas e instituições sociais que previnam estes males ou os atenuem. Nas filosofias políticas que adoptam esta perspectiva, é garantida a satisfação social de necessidades básicas ou a distribuição minimamente igualitária dos recursos, por forma a

(6) *Ética a Nicómaco*, 1155a20.

evitar situações de miséria extrema. Na teoria política de Rawls, por exemplo, é assumida a preocupação de conceber uma estrutura das instituições políticas susceptível de melhorar a situação dos “mais desfavorecidos”. A ideia da “posição original”, juntamente com a do “véu de ignorância”, exprime um desejo de contenção de riscos humanos e, portanto, uma atitude compassiva. A posição ocupada pelos indivíduos na sociedade não deve ser o resultado de uma lotaria ou de conflitos, em que os vencedores sejam senhores e os vencidos escravos. Numa visão desprovida de compaixão, a sociedade é constituída por indivíduos autónomos, racionais e auto-responsáveis pelas suas vidas, que perseguem livremente os seus interesses, e assumem, corajosamente sós, os riscos e as situações extremas da sua vida e das suas decisões.

Em ambas as concepções é questão de liberdade e de igualdade. Mas enquanto na primeira a liberdade é *positiva*, ou seja, só existe se existirem condições materiais para viver o modo de vida que se escolheu, na segunda a liberdade é *negativa*, reside nas possibilidades de escolha do indivíduo no seu espaço de autonomia.

3. Compaixão, amizade e ódio como emoções políticas

Existem diferenças, e alguma proximidade, entre compaixão e amizade.

A amizade, quer como sentimento ou quer como virtude, é parente da compaixão. Se na primeira eu desejo o bem do outro, na segunda sofro com o seu mal. Este sofrimento conduz naturalmente à benevolência, e, em seguida, à beneficência, que é um primeiro passo para a amizade.

No que toca às diferenças, a amizade é simétrica, exige reciprocidade: só existe se for desejada por ambas as partes; já a compaixão é assimétrica: alter é “objecto” da compaixão de um ego compassivo. Por outro lado, esta é tendencialmente universal, no sentido em que todo e qualquer ser humano vítima de um mal maior é digno de compaixão. Esta universalidade abrange mesmo os animais, enquanto objectos de compaixão, os quais partilham conosco a faculdade de sentir prazer e dor. Já a amizade é normalmente particular e selectiva, circunscreve-se a algumas pessoas. Não somos “amigos” de toda a gente. A amizade induz a formação de grupos que se distinguem pelo tipo específico de amizade que liga os membros.

O termo grego *philia* é bastante mais abrangente e polissémico que a noção moderna de amizade. Na linguagem de Aristóteles o mesmo termo serve para designar relações entre cônjuges, entre pais e filhos, entre irmãos, entre camaradas no exército, entre concidadãos, na chamada “amizade política”, etc. No entanto, para além destas amizades específicas e selectivas, há também a já referida forma generalizada, o “sentimento de amizade” que, para ele, todo o ser humano nutre por todo e qualquer ser humano. No caso desta

“amizade geral”, chamemos-lhe assim, há uma universalidade antropológica e ética semelhante à da compaixão.

Numa época como a nossa, dominada por um *Zeitgeist* liberal e individualista, não é fácil perceber o que seria aquilo a que Aristóteles chama “amizade política”, em particular na vivência quotidiana dos cidadãos. Presente-se a enorme importância filosófica e política desta virtude quando o filósofo afirma que “é a amizade que mantém unida a *polis*” (*Ética a Nicómaco*, 1155a33) ou que ela é o “cimento” da comunidade política. Se, por algum motivo a amizade política que une os cidadãos é comprometida, desaparece, e acaba por ser substituída pelo seu contrário, a inimizade, a *polis* corre o risco do conflito interno violento, da chamada *stasis*. O contrário da amizade política é designado em grego pelo termo *echthra*, que significa, simultaneamente, inimizade e ódio. O *echthros* é, ao mesmo tempo, o “inimigo” e o “odiado”.

Na sua explicação da amizade política Aristóteles destaca duas componentes:

A benevolência (*eunoia*), parente muito próxima da compaixão, e a *homonoia*, termo habitualmente traduzido por *concordia*, que constitui a sua diferença específica. A *homonoia* é o contrário absoluto da *stasis*, ou seja, traduzindo, a concordia é o contrário da discórdia, do conflito violento, em última instância da guerra civil.

Todavia, a tradução de *homonoia* por concordia não é perfeita. Enquanto que a concordia é sobretudo um sentimento onde predomina o coração – o termo vem do latim *cor* e significa à letra harmonia dos corações – a *homo-noia* tem uma importante componente cognitiva e compreensiva – o termo vem de *nous*, inteligência ou razão intuitiva – a qual não exclui de modo algum o emocional, o entusiasmo e o prazer inerentes à interacção em grupo bem sucedida.

A *homonoia* seria uma “visão comum das coisas”, do que *deve ser feito*, partilhada pela maioria dos concidadãos. Mas só se pode falar de *homonoia* no contexto da acção (*praxis*), da deliberação e tomada de decisão política. Neste sentido, alguns autores anglófonos traduzem *homonoia* por *like-mindedness*. Não se pode falar de *homonoia* para designar um acordo no contexto da discussão científica sobre fenómenos naturais ou celestes. A *homonoia*, convergência de espírito e dos espíritos, é uma capacidade ou virtude “dianoética”, ou seja da razão prática; ela supõe uma comunidade de visão dos fins da polis, dos seus valores, do seu “bem”, e traduz-se em concordâncias de escolhas no âmbito da acção colectiva.

Se a amizade política faz a unidade da polis, tudo aquilo que ponha seriamente em causa esta unidade provoca divisão, a qual, por seu turno, pode levar mais ou menos rapidamente, à *stasis*, ou seja, ao conflito aberto e à violência. Tal como acontece com a *philia*, o conceito de *stasis* tem um sentido de tal modo plástico e uma tal pluralidade de significados que obriga os tradutores a usar uma grande diversidade de termos para o transpor, de acordo com o contexto: distúrbios, tumulto, sublevação, discórdia, dissensão, facção, querelas intestinas, guerra civil, etc.

As causas mais ou menos directas das divisões da polis, e, portanto, da *stasis*, são as diferenças entre cidadãos, as quais, por seu turno, levam à formação de facções rivais que se opõem.

Qualquer diferença (*diaphora*) pode causar uma divisão (*diastasis*) na polis. A causa principal de divisão é a virtude e o vício, logo a seguir vem a diferença entre riqueza e pobreza, e, em seguida outras diferenças em grau variável.⁽⁷⁾

Entre estas “outras diferenças” há uma que merece ser aqui referida, quanto mais não seja pela sua actualidade: a diferença entre autóctones e estrangeiros dentro da mesma polis. Aristóteles dedica uma página inteira da *Política* a elencar uma série de casos de *staseis*, de conflitos violentos ou mesmo guerras civis, passados ou do seu tempo, que tiveram origem em dissensões entre autóctones, “cidadãos” no sentido grego antigo do termo, e imigrantes.

Na perspectiva do realismo político de Aristóteles, “a cidade é, por natureza, pluralidade”⁽⁸⁾. A diversidade é vantajosa para o seu fim, para a vida boa ou *eudaimonia*. É, pois, necessário superar as diferenças, e tirar partido delas. O problema é que estas tornam a cidade mais permeável ao conflito do que as comunidades inferiores, a aldeia ou a família, naturalmente mais unidas e unitárias. Existe, pois, na cidade, uma tensão inevitável e irreduzível entre concórdia e discórdia, amizade e inimizade. Mesmo se o esforço da acção política deve ser a promoção da “amizade política”, a possibilidade da discórdia e da *stasis* nunca pode ser esconjurada.

Por seu turno, as diferenças susceptíveis de suscitar divisões dentro da polis também têm causas. No caso da grande desigualdade económica, por exemplo, característica das oligarquias, essas causas podem ser estruturais, inerentes às instituições, à constituição ou ao sistema económico, mas as causas “primeiras”, para Aristóteles, são, em última análise, “as virtudes e os vícios”, ou seja as disposições a agir decorrentes de paixões negativas e/ou descontroladas. Existem vícios que podemos dizer “de classe”. Do lado dos ricos e poderosos observamos: arrogância e desprezo, ambição excessiva, de poder e riqueza, e ganância, a chamada *pleonexia*. Do lado dos pobres as reacções passionais podem ser a inveja ou o ódio, e, do lado da virtude, a justa indignação.

Nos casos das grandes desigualdades, a ciência política aristotélica aconselha uma vasta gama de medidas de redistribuição, no sentido de atenuar o mais possível diferenças que podem ser causa material de revolta e de *stasis*. Do mesmo modo, para as diferenças de poder propõe medidas de partilha, participação e auscultação, a par com com iniciativas de “política emocional”, da parte dos poderosos, a começar pela abstenção de atitudes arrogantes e provo-

(7) *Pol.*, 1303b14.

(8) *Pol.*, 1261a17.

catóricas. São necessários gestos e palavras que manifestem o reconhecimento e o respeito dos governantes pelos governados com menos poder, os quais não deixam de ser titulares da dignidade de cidadãos e de homens livres. São actos destinados a debelar a inimizade, a contrariar as paixões negativas (medo, inveja, ódio) e a promover a amizade política. Isto, se tais actos e palavras não forem apenas o que hoje se chama “comunicação política”.

A questão da forma particular da *stasis* motivada pela presença de estrangeiros é interessante para compreender a relação, e eventual tensão, entre a amizade política e a compaixão. A diferença, e eventual divisão, introduzida na cidade pelo estrangeiro começa por coincidir, na maioria dos casos, com a diferença entre ricos e pobres. O outro que é estrangeiro também é, o mais das vezes, pobre ou mesmo miserável. De facto, as migrações a que se assiste nos nossos dias são geralmente motivadas por situações de grande pobreza, por vezes de guerra ou perseguição, em todo o caso de miséria extrema. Nos países de acolhimento, aquilo a que Aristóteles chama “amizade política” é um sentimento que abrange apenas, por definição, os compatriotas, exclui os estrangeiros da sua esfera, e pode estar na origem de exclusão efectiva ou de xenofobia. Todavia, Aristóteles não tem nesta questão, nem noutras, um pensamento “dialéctico”. O motor da amizade política não é a inimizade ou o ódio do outro – como defende a tese central de Carl Schmitt. Dito de outro modo, a xenofobia não é a essência “negativa” da amizade política entre cidadãos. A amizade política deve ser pensada na sua positividade. A restrição da *homonoia*, da “visão comum” das coisas, aos concidadãos acontece “por acidente” (*kata symbebêkos*). A relação do autóctone ao estrangeiro recém-chegado é sem dúvida, à partida, uma *heteronoia*, *unlike-mindedness*, mas nada impede a participação progressiva deste na *homonoia*, e, portanto, na amizade política, caso seja essa a sua vontade e a sua acção vá nesse sentido.

Não é a amizade política dos autóctones que impede que o estrangeiro em situação precária seja objecto de compaixão política. A racionalidade imanente à compaixão política deveria sobrepor-se à estreiteza de sentimentos egoístas decorrente de uma “amizade política” mal compreendida, uma pseudo-amizade em que os cidadãos se unem numa comunhão de chauvinismo e ódio do outro. A amizade política não é antagónica da compaixão em geral, e, no caso particular da nossa relação com os estrangeiros em situação de miséria “imerecida”, da compaixão política. Esta é mesmo um corolário da amizade política. Benevolência e hospitalidade são partes integrantes da *homonoia*, do “espírito comum”.

Martha Nussbaum sublinha que uma das principais causas da falta de compaixão política está sobretudo num défice de imaginação⁽⁹⁾. Quem tem uma

(9) M. Nussbaum, “Compassion: The basic social emotion”, *Social Philosophy and Policy*, 13/1, 1996, p. 50.

vida razoável num país onde não há nem guerra, nem opressão política nem miséria extrema, dificilmente imagina que poderá vir a estar na situação de refugiados vindos de países onde reina a guerra, a miséria, a fome. Para esta autora, o único antídoto contra as emoções negativas da indiferença, ou, pior ainda, do ódio, que poderia ter efeitos, seria uma educação da imaginação que recorresse à literatura, e, dentro desta, em particular à tragédia. Para esta autora, “sem um treino da imaginação compassiva, não teremos uma nação compassiva”.⁽¹⁰⁾

*José Manuel Santos estudou filosofia nas universidades de Paris I, Colónia e Wuppertal. Doutoramento em filosofia (Universidade de Paris I).
Ensinou filosofia na Universidade de Wuppertal.
Foi Director do Instituto de Filosofia Prática (UBI, 2003-2014).
É Professor Associado com Agregação, aposentado,
da Universidade da Beira Interior.
Foi membro fundador da AFFEN, Associação Portuguesa de Filosofia
Fenomenológica, da qual foi Presidente.*

(10) *Ibid.*, p. 58.

Sentimiento moral y respeto.

Una distinción fundamental en la teoría kantiana de la motivación moral

Alejandro G. Vigo

O traço mais característico do humano, nem mais nem menos que a autonomia da sua vontade, é sentida e entendida, interiormente, como um inequívoco “não poder agir senão segundo a lei” da liberdade.

Irene Borges-Duarte

1. El problema interpretativo

Entre las “prenociones estéticas” (*ästhetische Vorbegriffe*), tratadas en la introducción a la “Doctrina de la Virtud” (en adelante, *Tugendlehre*),⁽¹⁾ Kant incluye, además del “amor al prójimo” (*Menschenliebe*), otros dos sentimientos: el “sentimiento moral” (*moralisches Gefühl*) y el “respeto” (*Achtung*), a los cuales trata por separado. Este simple hecho debería bastar por sí solo para intentar resistir la tentación de identificarlos. Sin embargo, la investigación especializada ha sucumbido a ella con sorprendente frecuencia. Parte de la explicación tiene que ver, sin duda, con el papel marginal que cumple la noción de sentimiento moral en los escritos éticos de Kant, frente al papel protagónico que corresponde, en cambio, a la noción de respeto. Otra parte de la explicación, más importante desde el punto de vista sistemático, ha de buscarse en una insuficiente atención, favorecida por lo escueto del tratamiento de *Tugendlehre*, a los diferentes niveles de consideración que Kant tiene en vista. A su vez, la pretendida identificación de sentimiento moral y respeto suele ir asociada al intento de reformular el alcance de lo que Kant entiende bajo “respeto” en el tratamiento de las “prenociones estéticas”, restringiéndolo al caso particular del

(1) Cf. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre* (1797), *Metaphysik der Sitten, Zweiter Teil*, ed. B. Ludwig, Hamburg 1990; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. VI: 373-493, Berlin 1914 (ed. Paul Natorp).

“respeto frente a sí mismo” (*Achtung für sich selbst*) o bien “aprecio por sí mismo” (*Selbstschätzung*). Por medio de tal restricción se pretende hallar cierta justificación para el hecho de que Kant le dedique al respeto un apartado separado, a pesar de que, por hipótesis, se asume que lo habría identificado previamente con lo que designa como “sentimiento moral”.⁽²⁾ Sin embargo, todo este modo de abordar la cuestión falla por su misma base, ya que, en rigor, no hay razón alguna, ni textual ni sistemática, para proceder a una simple identificación de sentimiento moral y respeto. Por el contrario, una interpretación adecuada, atenta a los diferentes niveles de consideración aquí relevantes, debe esforzarse, más bien, por mantener la diferencia que Kant de hecho establece y por hacerla comprensible por referencia a sus propias presuposiciones. Veamos, pues, lo que Kant tiene para decir de cada uno de ambos sentimientos.

2. Sentimiento moral

Como es sabido, Kant toma la noción de sentimiento moral de autores emblemáticos de la tradición del llamado “sentimentalismo moral” británico, tales como A. Ashley-Cooper (Shaftesbury), F. Hutcheson, D. Hume y A. Smith.⁽³⁾ Igualmente sabido es que Kant no adoptó él mismo una posición en la línea de la que defienden esos autores, puesto que siempre rechazó la posibilidad de buscar en el ámbito del sentir, en cualquiera de sus posibles formas, el fundamento de la moralidad, el cual debe ser, a su juicio, de carácter estrictamente racional. El sentimiento juega, por cierto, un papel importante en el ámbito de despliegue del juicio práctico-moral, pero ello no implica, piensa Kant, que dicho papel deba buscarse por el lado de la fundamentación de la moralidad o de la justificación de las pretensiones de validez de los juicios morales.

Ahora bien, en el tratamiento de las “prenociones estéticas” Kant establece una estrecha asociación funcional entre el sentimiento moral y lo que denomina el *Gewissen* (en adelante, “conciencia moral”), que, como es sabido, designa aquella forma peculiar de la conciencia moral de la que decimos cosas tales como que nos acusa o nos remuerde, y que, desde el punto de vista siste-

(2) Para esta línea de interpretación, véase, por ejemplo, Paul Guyer, “Moral Feelings in the *Metaphysics of Morals*”, en: L. Denis (ed.), *Kant’s ‘Metaphysics of Morals’. A Critical Guide*, Cambridge 2010: 130-151.

(3) Para la influencia de estos autores en el período precrítico del pensamiento de Kant, puede consultarse todavía con provecho la presentación de P. A. Schilpp, *Kant’s Critical Ethics*, Evanston 1960 (= 1938), esp. caps. III-VI. Para la evolución de la posición de Kant frente a la moral del sentimiento, puede verse ahora Z. Zhouhuang “The Development of Kant’s Theory of Moral Feeling”, *Contextos Kantianos* 5 (2017) 58-74. Para el intento kantiano por mediar entre racionalismo y sentimentalismo, con especial referencia a las posiciones de Wolff y Hutcheson, véase también S. Schadow, *Achtung für das Gesetz. Moral und Motivation bei Kant*, Berlin – New York 2013: 25-46.

mático, Kant identifica con una modalidad específica de la “facultad del juicio” (*Urteilkraft*), en su función reflexiva. En rigor, puede decirse que ambos, sentimiento moral y “conciencia moral^G”, deben verse como los dos aspectos o componentes, uno sentimental y el otro intelectual, que permiten dar cuenta de un peculiar modo de autoexperiencia que reviste un carácter unitario, a saber: el sentimiento moral, como capacidad de ser afectado por la constatación intelectual de la coincidencia o bien el conflicto de una acción particular con las leyes del deber, es movilizado, por así decir, por la operación reflexiva de la “conciencia moral^G”, de modo tal que esta última da lugar a un sentimiento de agrado o bien de desagrado según se trate, respectivamente, de un caso de coincidencia o bien de conflicto. Dada esta estrecha asociación funcional con la “conciencia moral^G”, se sigue que, desde el punto de vista sistemático, el sentimiento moral queda situado en el nivel de consideración que corresponde a la aplicación de “ley del deber” (*Pflichtgesetz*), como la llama aquí Kant, a las acciones particulares. Por lo mismo, el agrado o el desagrado de que aquí se trata no se refieren, como tales, a la ley moral misma, sino tan sólo a las acciones particulares, en la medida en que, a través de la correspondiente máxima del querer, éstas guarden o no la debida correspondencia con aquella. Por este lado, se advierte, pues, de inmediato, que el sentimiento moral queda referido, al igual que el juicio de la “conciencia moral^G”, a la acción particular misma, y no, en cambio, a algo que, como la ley moral, es una configuración de carácter estrictamente universal, ni tampoco, al menos en primera instancia, a generalizaciones de corte tipológico, tales como las máximas, consideradas por sí mismas, o bien las acciones, consideradas en abstracto. Desde luego, al igual que el enjuiciamiento llevado a cabo por la “conciencia moral^G” como instancia que da cuenta de la aplicación de la ley en el foro interior, también el sentimiento moral presupone necesariamente la ley del deber como ya dada de antemano. Kant lo hace notar expresamente, cuando señala que, a diferencia del sentimiento meramente patológico, el sentimiento moral no precede a la representación de la ley moral, sino que sólo puede seguirla (cf. *Tugendlehre*: 399). Esto es lo que explica, en definitiva, su carácter intrínsecamente moral. Pero de aquí no se sigue, como es obvio, que la ley moral sea aquello a lo que el sentimiento moral queda, como tal, referido. Por el contrario, Kant enfatiza desde el comienzo que el sentimiento moral deriva de la conciencia (*Bewußtsein*) de la concordancia o el conflicto de nuestra acción (*unserer Handlung*, subrayado mío) con la ley del deber (cf.:399).

La estrecha asociación funcional con la “conciencia moral^G” permite explicar también otras dos características distintivas que Kant atribuye al sentimiento moral. La primera tiene que ver con su carácter de disposición natural, que, en cuanto capacidad, no puede faltar completamente a ningún ser humano. Alguien que estuviera completamente privado de esta peculiar capacidad de ser sensible-

mente afectado (*Empfindlichkeit*) estaría, explica Kant, “moralmente muerto” (*sittlich tot*): si su “fuerza vital moral” (*sittliche Lebenskraft*), para decirlo con términos de resonancia médica, ya no produjera ningún estímulo (*Reiz*) del sentimiento en el agente individual, entonces ocurriría que la humanidad (*Menschheit*) de éste se disolvería, como si siguiera las leyes de la química, en la mera animalidad (*Tierheit*) y quedaría así irrecuperablemente diluida en la masa indiferenciada de los demás seres naturales (*Naturwesen*) (cf.:400). La metafórica de corte médico y químico que Kant emplea en el pasaje resulta apropiada para recalcar el carácter puramente contrafáctico de la hipótesis considerada, pues lo característico de la humanidad, definida ella misma en términos de su capacidad moral, consiste, justamente, en no ser susceptible de reducción sin residuo a la mera animalidad.⁽⁴⁾

Una segunda característica distintiva del sentimiento moral queda apenas sugerida en el texto, pero es muy importante ponerla de relieve. Se trata de su carácter esencialmente autorreferencial. En efecto, como se dijo ya, Kant señala que el objeto de referencia del sentimiento moral son *nuestras* propias acciones, en cuanto mantienen correspondencia o bien entran en conflicto con la ley del deber. Se trata aquí, más precisamente, de las acciones de *cada* agente individual, tal como son consideradas reflexivamente en foro interno y, por tanto, desde la perspectiva de la primera persona, y no de acciones consideradas de modo general o en abstracto, ni tampoco, en primera instancia, de las acciones de los demás. Este peculiar carácter autorreferencial del sentimiento moral, en tanto referido a las acciones del propio agente, no es sino una consecuencia directa del modo en el cual Kant vincula el sentimiento moral con la operación de la “conciencia moral⁶”, cuya función reflexiva resulta ajena a toda posible externalización y queda irremoviblemente anclada en la perspectiva de la primera persona. El sentimiento moral, en el sentido que Kant da a la expresión en *Tugendlehre*, no debe ser, pues, confundido con ningún sentimiento de aprobación o rechazo que acompañe el enjuiciamiento moral de las acciones de otros, ya que este último tipo de enjuiciamiento moral, en la medida en que resulta posible, tampoco cae dentro de la esfera de competencia de la “conciencia moral⁶”. Por cierto, no hay duda de que también el enjuiciamiento moral de las acciones ajenas va acompañado, con altísima frecuencia, de resonancias afectivas y emocionales de diverso tipo. Kant es perfectamente consciente de ello y sus escritos contienen, como nadie ignora, toda una cantidad de elementos que hacen referencia a este tipo de fenómenos, relacionados, al menos de modo indirecto, con la capacidad de ser sensiblemente afectado

(4) Para el alcance y las consecuencias de este argumento, también en conexión con la llamada “relevancia epistémica” del sentimiento moral, véase B. Ludwig, “‘Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch’. Lebendige, vernünftige und sittliche Weltwesen bei Kant”, en: P. Römer (ed.), *Affektivität und Ethik bei Kant und in der Phänomenologie*, Berlin – New York 2014: 117-142.

por los conceptos de la moralidad.⁽⁵⁾ El punto que aquí interesa es, sin embargo, diferente, puesto que concierne, de modo específico y exclusivo, al tipo peculiar de resonancia afectivo-emocional que va asociado a la operación reflexiva de la “conciencia moral^G”. Va sin decir, por tanto, que el ámbito de tal tipo de resonancia afectivo-emocional se extiende tanto como el ámbito de competencia de la “conciencia moral^G” misma, en todos los posibles modos de ejecución de su función crítico-reflexiva que Kant distingue y tematiza (*vgr.* prospectivo, sincrónico, retrospectivo).

Por último, hay que añadir una consideración referida al carácter mismo del sentimiento moral, más precisamente, a su característica bivalencia cualitativa, la cual no altera, sin embargo, su monovalencia normativa, como sentimiento de índole intrínsecamente moral. Como se dijo ya, el sentimiento moral puede revestir la forma del agrado o bien el desagrado, según se esté en presencia de un caso de concordancia o bien de conflicto, respectivamente, de la acción con la ley del deber. Dada la estrecha asociación funcional que Kant establece entre sentimiento moral y “conciencia moral^G”, en virtud de la cual es la operación reflexiva que lleva a cabo ésta última la que activa o moviliza la capacidad receptiva de aquél, se sigue entonces que la diferencia cualitativa entre agrado y desagrado tiene aquí, necesariamente, un carácter resultativo, vale decir, concierne a los efectos de tal activación o movilización. Ahora bien, puesto que la operación reflexiva de la “conciencia moral^G” tiene como punto de referencia inamovible la ley moral misma, resulta inmediatamente claro que tanto el agrado como el desagrado deben verse aquí ambos como resonancias afectivo-emocionales positivamente normadas, más allá de su irreductible oposición cualitativa. Dicho de otro modo: desde el punto de vista estrictamente moral, es igualmente correcto tanto sentir agrado frente a aquello que concuerda con la ley moral como sentir desagrado frente a aquello que entra en conflicto con ella. La bivalencia cualitativa que caracteriza al sentimiento moral, desde el punto de vista de los efectos de su activación o movilización por parte de la “conciencia moral^G”, debe verse, por tanto, como genuina expresión de su monovalencia normativa, en tanto sentimiento que posee, en razón de su mismo origen, un carácter intrínsecamente moral. Como disposición natural, el sentimiento moral constituye, pues, la capacidad de experimentar aquel tipo específico de resonancia afectivo-emocional frente a las acciones particulares que está, en cada caso, en línea con el juicio moral objetivo del agente individual, tal como éste tiene lugar sobre la base de la operación reflexiva de su “conciencia moral^G”.

(5) Para una muy buena discusión de diversos aspectos vinculados con el modo en el que Kant tematiza las resonancias afectivo-emocionales de la actividad racional, en sus diversas posibles formas, véase N. Sánchez Madrid, “Resonancias emocionales de la razón en Kant”, *Principios* 23/41 (2016) 33-74.

A partir de lo dicho, resulta suficientemente claro que el tratamiento del sentimiento moral que Kant ofrece en *Tugendlehre* apunta centralmente a poner de relieve su estrecha asociación funcional con la operación reflexiva de la “conciencia moral^G”. Por lo mismo, no resulta extraño que, a modo de conclusión, Kant enfatice que no tenemos algo así como “un sentido particular” (*ein besonderer Sinn*) para el bien y el mal morales (*für das (sittlich-)Gute und Böse*), como tampoco lo tenemos, en el ámbito del mero conocimiento, para la verdad: el sentimiento moral no constituye, pues, algo así como una vía independiente de acceso, de carácter sensible, a la cualidad moral de las acciones,⁽⁶⁾ sino que es simplemente la capacidad receptiva (*Empfänglichkeit*) que le permite al “libre arbitrio” (*freie Willkür*) “ser afectado por el modo en el que la razón y su ley lo ponen en movimiento” (cf.:400). Que se trate aquí del libre arbitrio, y no de la voluntad, confirma, de modo adicional, que el sentimiento moral representa el tipo peculiar de resonancia afectivo-emocional que acompaña a las funciones ejecutivas del querer, mediadas por la función reflexiva de la facultad del juicio y sobre las cuales recae también el examen crítico-reflexivo de la “conciencia moral^G”, y no, en cambio, a la determinación apriorística de la voluntad por parte de la razón (pura) práctica, en su función legislativa.

3. Respeto

A diferencia de lo que ocurre con la noción de sentimiento moral, el empleo kantiano de la noción de respeto no puede verse, en modo alguno, como una derivación a partir del vocabulario característico del sentimentalismo moral británico. Por el contrario, se trata, más bien, de una noción que adquiere relieve filosófico y un significado, por así decir, marcado y específico por primera vez en la obra del propio Kant. Como se sabe, la expresión alemana *Achtung*, que es la que en el uso de Kant se vierte al español como “respeto”, deriva del verbo *achten*, que, ya desde tiempos muy anteriores a Kant (siglo IX en adelante), posee dos significados principales: por un lado, el significado de “considerar como”, “estimar como”, “tener por”, o incluso “opinar”; por otro, el significado de “atender”, “prestar atención”, “tener en cuenta”

(6) En este sentido, Kant critica como inadecuado (*nicht schicklich*) el empleo de la expresión “sentido moral” (*moralischer Sinn*) para designar lo que él mismo llama “sentimiento moral” (*moralisches Gefühl*), justamente, en la medida en que, en su empleo habitual, la expresión “sentido” designa, más bien, el tipo de acceso a objetos (*auf Gegenstände*), de corte puramente teórico (*theoretisch*), que facilita la capacidad perceptiva (*Wahrnehmungsvermögen*) (cf. *Tugendlehre*:400). Como se sabe, la correspondiente expresión inglesa, esto es, “*moral sense*”, es empleada por Hutchenson. Para una discusión de este punto y otros conexos, véase M. Baum “Kant über die *Empfänglichkeit* des Gemüts für *Pflichtbegriffe* überhaupt”, en: P. Römer (ed.), *op. cit.*: 101-116.

o bien “observar”, en el sentido de “acatar”. También el sustantivo *Achtung* está documentado desde muy temprano (siglo IX en adelante), y su significado oscila dentro de un campo semántico que cubre los significados de “consideración”, “respeto”, “aprecio” o incluso “reconocimiento”.⁽⁷⁾ El actual empleo de ambos términos en el lenguaje corriente guarda, en lo esencial, bastante continuidad con toda esta gama de posibles significados. Lo que resulta distintivo en el empleo kantiano consiste poco menos que exclusivamente en el carácter marcado que adquiere el sustantivo *Achtung*, tomado en un sentido específicamente moral. En efecto, en el empleo kantiano, *Achtung* da expresión a una noción específica de respeto, que al sentido básico de observancia y acatamiento (latín: *observantia*) le imprime una inflexión característica en virtud de la cual adquiere connotaciones que remiten, más bien, a la noción de reverencia (latín: *reverentia*). Así lo señala el propio Kant expresamente al tratar la noción de respeto en la discusión de las “prensiones estéticas” de *Tugendlehre* (cf.:402). Con este desplazamiento semántico hacia el significado de reverencia se conecta también, de modo inmediato, la estrecha vinculación que Kant establece, particularmente en el tratamiento de la segunda “Crítica” (en adelante, *KpV*),⁽⁸⁾ entre la noción de respeto, en su sentido específicamente moral, por un lado, y las nociones, positivamente calificadas, de (auto)humillación (*Demütigung*) y (auto)sometimiento (*Unterwerfung*), por el otro, en la medida en que estas últimas remiten a actitudes intrínsecamente libres, a través de las cuales adquiere expresión, con particular nitidez, la libertad constitutiva del sujeto moral finito (cf. *KpV*:78 ss.).

Pues bien, el primer y más importante rasgo diferencial del respeto, como el tipo peculiar de sentimiento intrínsecamente moral que es, concierne a su peculiar “objeto” de referencia. A diferencia de lo que ocurre en el caso del sentimiento moral, el respeto no queda referido a las acciones particulares, ya sean las del propio agente individual o bien las de los de otros. Por el contrario, Kant señala de modo expreso, tanto en el escrito dedicado a la fundamentación de la moralidad de 1785 (en adelante, *Grundlegung*)⁽⁹⁾ como en la segunda “Crítica”, que el respeto se refiere primariamente a la ley moral misma: en su sentido específicamente moral, el respeto debe entenderse, pues, primariamente, como “res-

(7) Para más detalles sobre la etimología y la historia del empleo de ambos términos, el verbo y el sustantivo, véase F. E. Brezina, *Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und der Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer*, Frankfurt a. M. 1999: 33 ss.

(8) Cf. *Kritik der praktischen Vernunft* (1788), ed. K. Vorländer con una bibliografía de H. F. Klemme, Hamburg 1990; citado según la paginación de la *Akademie-Ausgabe*, vol. V, Berlin 1913: 1-163 (ed. Paul Natorp).

(9) Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785, 1786), ed. B. Kraft – D. Schönecker, Hamburg 1999; citado según la paginación de *Akademie-Ausgabe*, vol. IV, Berlin 1911: 386-463 (ed. P. Menzer).

peto por la ley (moral)” (*Achtung für das Gesetz*) (cf. *Grundlegung*: 400 s.; *KpV*:75, 80). Su “objeto” de referencia, si es que se puede hablar así, no es nada particular, tampoco las acciones particulares de nadie, sino, más bien, algo de carácter estrictamente universal. Por lo mismo, y aquí reside una segunda característica diferencial de gran importancia sistemática, el sentimiento de respeto no aparece conectado, de modo inmediato, con la operación reflexiva de la facultad del juicio, mucho menos, allí donde esta última se presenta bajo la forma de la “conciencia moral⁶”, cuya tarea de reflexión queda referida siempre a las acciones particulares del agente individual, consideradas desde la perspectiva propia de la primera persona. Lo mismo ocurre también, como se dijo, con el sentimiento moral, ya sea en la forma del agrado o el desagrado, en la medida en que queda indisolublemente vinculado a la operación de la “conciencia moral⁶”. El propio Kant señala de modo expreso que, desde el punto de vista de su origen, el sentimiento de respeto no guarda conexión con la función reflexiva de la facultad del juicio, en ninguno de sus posibles modos de ejecución, sino, más bien, con una operación específica de determinación, a saber: aquella en virtud de la cual la razón (pura) práctica determina de modo apriorístico, sin mediación de nada empírico (*vgr.* la inclinación), la voluntad, y ello de modo tal que el sentimiento de respeto debe verse él mismo como inmediatamente vinculado con el “efecto” (*Wirkung*) de tal determinación (cf. *Grundlegung*:401 y nota; véase también *KpV*:78).⁽¹⁰⁾

Así, visto como el reverso subjetivo de la determinación objetiva de la voluntad por la razón, el “respeto por la ley (moral)” puede caracterizarse como “la conciencia de un *libre* sometimiento de la voluntad bajo la ley, ‘que va asociado’ con una inevitable coacción (*Zwang*) que se le hace a todas las inclinaciones, pero sólo a través de la propia razón (*durch die eigene Vernunft*)” (cf. *KpV*:80, subrayados de Kant). El respeto constituye, pues, la inevitable reso-

(10) La pretendida identificación de sentimiento moral y respeto puede venir motivada, entre otras cosas, también por aquellos pasajes en los cuales, para enfatizar la absoluta peculiaridad del respeto, Kant lo califica como “el único sentimiento que reconocemos completamente *a priori*” (cf. *KpV*:73: “das einzige ‘sc. Gefühl’, welches wir völlig *a priori* erkennen”) o bien como “el único y, a la vez, indubitable motor moral” (cf.:78: “die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder”). En este mismo sentido, Kant se refiere al respeto, en ocasiones, como aquel sentimiento que verdaderamente es un sentimiento moral, en el sentido más propio del término (cf.:75, 80). Nada de esto impide, sin embargo, mantener una nítida distinción entre lo que en *Tugendlehre* se llama sentimiento moral, por un lado, y el respeto, por el otro. Más aún: el sentimiento moral, en el sentido que se da a la expresión en *Tugendlehre*, ni siquiera podría ser caracterizado como un genuino motor moral, puesto que él mismo no guarda conexión con la determinación apriorística de la voluntad. A todas luces, lo que explica que Kant ponga fuertemente de relieve la peculiaridad del respeto como el único sentimiento moral originario es, más bien, el hecho de que el sentimiento moral posee él mismo, como se verá más abajo, un carácter meramente derivativo, puesto que está fundado, en último término, en el respeto.

nancia afectivo-emocional en el agente moral individual del hecho de saberse sometido él mismo a leyes morales, en la misma medida en que su voluntad queda apriorísticamente determinada por la razón, vale decir, en la misma medida en que él mismo puede prescindir de todo otro motivo empírico, a la hora de adoptar determinadas máximas de su querer. Así, por ejemplo, quien adopta la máxima de no prometer en falso para obtener una ventaja, en la medida en que la adopta, lo hace exclusivamente por respeto a la ley moral, dado que no puede haber ningún otro genuino motivo para la adopción de tal máxima (cf. *Grundlegung*:402 s.). Y ello es así, incluso en el caso de que, antes o después, sus acciones pudieran ocasionalmente no resultar concordantes con la máxima adoptada. En efecto, la adopción de una máxima, por sincera que pudiera ser en su calidad de propósito, no garantiza, en modo alguno, la infalibilidad moral del agente, a la hora de obrar en concreto: en el caso de un agente moral finito e imperfecto, la convicción moral, por firme que pudiera llegar a ser en ocasiones, no basta jamás por sí sola para eliminar de raíz toda inclinación opuesta a la ley moral, que pudiera recuperar su eficacia como motivo, siquiera transitoriamente, en un determinado contexto de actuación. Para el agente moral finito, la “santidad” (*Heiligkeit*) de la voluntad representa tan sólo una “idea práctica” (*praktische Idee*), que cumple, sin duda, una importantísima función regulativa, como punto de referencia final de un proceso interminable de aproximación gradual, pero que, por lo mismo, no puede constituir jamás un objetivo alcanzable por medio de las propias fuerzas (cf. *KpV*:32 s.). Pero, en cualquier caso, lo que importa retener aquí es la simple constatación de que el respeto, como sentimiento que posee por su mismo origen un carácter intrínsecamente moral, constituye el reverso afectivo-emocional de la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica. En tal sentido, Kant puede señalar que lo único que puede determinar a la voluntad, cuando se deja de lado todo motivo de origen empírico, es *objetivamente* la ley moral misma y *subjetivamente* el respeto por ella, que él mismo posee, como tal, un carácter puro (cf. *Grundlegung*:400 s.; véase también *KpV*:81).

La determinación de la voluntad que Kant tiene aquí en vista constituye, por tanto, una autoexperiencia de carácter unitario, en la que concurren de modo inescindible un elemento intelectual, que opera como causa formal de la determinación, y un efecto, que, al recaer sobre la voluntad como facultad de desear que recibe así una forma, va acompañado a la vez, y necesariamente, también por una cierta resonancia afectivo-emocional. También aquí apunta Kant, por tanto, a una estrecha asociación funcional entre la operación de las facultades racionales, en este caso, razón y voluntad, por un lado, y el sentimiento, en este caso, el respeto, por el otro. Pero se trata ahora de un acto de determinación de la voluntad por medio de la razón, y no un procedimiento reflexivo de comparación, vinculado con la operación de la facultad del juicio.

Por lo mismo, el respeto, en tanto constituye el lado sensible del efecto que produce la determinación de la voluntad por la razón (pura) práctica, se sitúa él mismo, en razón de su propio origen, en el nivel que corresponde a la función legislativa de la razón, tal como ésta tiene lugar por referencia a las máximas como principios subjetivos del obrar, y no en el nivel que concierne a la aplicación de los principios de la moralidad, a través de las correspondientes máximas, a las acciones particulares.

Un tercer rasgo diferencial del respeto que conviene tomar en cuenta concierne a su determinación cualitativa, como el tipo peculiar de sentimiento que es. Como se vio, en el caso del sentimiento moral, la monovalencia normativa en virtud de la cual se trata, en todos los casos, de una resonancia afectivo-emocional positivamente normada, coexiste con una irreductible bivalencia cualitativa: el sentimiento moral, como capacidad receptiva movilizadora por la operación de la “conciencia moral⁶”, puede revestir en su activación la forma del agrado o bien del desagrado, según se esté en presencia de un caso de concordancia o conflicto de la acción particular con la ley del deber, respectivamente. También el respeto, en su carácter de sentimiento de carácter intrínsecamente moral, constituye una respuesta afectivo-emocional positivamente normada. Pero aquí la monovalencia normativa se combina con una peculiar monovalencia cualitativa, ya que, en el caso del respeto, la capacidad receptiva no queda sujeta, desde el punto de vista de la activación, a la alternativa excluyente entre el agrado y el desagrado. Por el contrario, Kant explica que, desde el punto de vista cualitativo, la resonancia afectivo-emocional en la que consiste el respeto presenta un sabor agridulce, por así decir, que no puede describirse adecuadamente en términos ni de mero agrado (*Lust*) ni de mero desagrado (*Unlust*) (cf. *KpV*:77 s.). Este peculiar carácter de la resonancia afectivo-emocional del respeto debe verse como una suerte de reflejo de superficie de una complejidad subyacente, situada en el plano estrictamente motivacional. En efecto, en su calidad de modo de toma de conciencia del sometimiento libre de la voluntad bajo la ley moral, el respeto va necesariamente acompañado, como se dijo, por el momento de la sujeción coactiva (*Zwang*) de todas las inclinaciones. Es, precisamente, este momento de sujeción coactiva el que adquiere expresión, desde el punto de vista afectivo-emocional, en el aspecto de incomodidad (*Unannehmlichkeit*) que corresponde a la (auto)humillación (*Demütigung*), como “desprecio intelectual” (*intellektuelle Verachtung*) por todo aquello que, en el plano motivacional, pudiera convertirse en obstáculo subjetivo de la causalidad libre (cf. *KpV*:75). Respeto y (auto)humillación representan, pues, las dos caras de una misma moneda, por la sencilla razón de que, en el caso del agente moral finito, el momento de autoidentificación con el mandato de la moralidad va necesariamente acompañado también por un momento de autodistanciamiento, que corresponde a la necesidad de neutralizar coacti-

vamente la fuerza motivacional de la inclinación.⁽¹¹⁾ Es, precisamente, esta tensión motivacional de fondo entre autoidentificación y autodistanciamiento la que adquiere expresión, desde el punto de vista afectivo-emocional, en el carácter cualitativamente híbrido del respeto, como sentimiento resultante de la determinación apriorística de la voluntad por la razón (pura) práctica. Puede decirse entonces que en y por el respeto el agente moral finito se sobrepone, por así decir, a sí mismo, elevándose, más allá de la determinación empírica de su querer, hasta un querer que queda determinado por la ley moral misma, con prescindencia de todo otro motivo de carácter empírico. Sin embargo, tal modo de sobreponerse a sí mismo no puede no ser tenso y, en ocasiones, puede incluso costar no poco esfuerzo, dada la imposibilidad de suprimir de raíz en el agente moral finito todo impulso que pudiera llevarlo eventualmente a obrar en contra de lo que prescribe la propia ley moral.

Como se dijo ya, el “objeto” primario del respeto no es sino la ley moral misma, y no las acciones particulares, ya sean propias o ajenas. Ahora bien, en un sentido que puede considerarse secundario o derivado, también las personas son, a juicio de Kant, “objeto” de respeto. Se trata aquí de un sentido secundario o derivado, en la medida en que presupone el primero, pues la razón última de que las personas, como seres racionales individuales, merezcan todas ellas respeto, incluso con independencia de lo que puedan ser sus eventuales fallos y sus defectos, reside precisamente en su innata capacidad moral. Dicho de otro modo: las personas son “objeto” de respeto, justamente, en la medida en que, como poseedoras de capacidad moral, proporcionan el ejemplo de la ley moral misma (cf. *Grundlegung*:401 nota, 428; véase también *KpV*:76 s., donde se contrapone también, desde este punto de vista, a las personas y las cosas). Es cierto que, en este punto, Kant se expresa en ocasiones de un modo que podría dar a entender que las personas sólo se hacen acreedoras al respeto, si y en la medida en que proporcionaran un ejemplo de moralidad en su obrar concreto. Así visto, el respeto parecería constituir un tributo (*Tribut*) que no siempre estamos dispuestos a conceder, sino que más bien reservamos sólo para ciertas personas, en razón de sus méritos particulares (*Verdienste*). Kant va incluso más allá en esta línea de argumentación, al indicar que, de hecho, nos resulta subjetivamente tan poco agradable tener que conceder dicho tributo que, a menudo, nos esforzamos todo lo posible por encontrar razones o excusas que nos faciliten no tener que hacerlo, y ello a punto tal que

(11) No en vano puede caracterizar Kant el respeto, atendiendo al componente de humildad (*Demut*) que contiene necesariamente, en términos de “autoconocimiento” (*Selbsterkenntnis*), y ello, precisamente, en la medida en que el modo de sobreponerse a sí mismo que hace posible el reconocimiento de la pureza del principio moral pone “barreras de humildad” (*Schranken der Demut*) a la arrogancia (*Eigendunkel*) y el amor propio (*Eigenliebe*), tan inclinados como están a desconocer (*verkennen*) sus propios límites (*ihre Grenzen*) (cf. *KpV*:86).

ni los muertos se salvan del afán que solemos poner a la hora de intentar desprestigiar al prójimo (cf. *KpV*:77). Ahora bien, estas consideraciones de alcance sociológico-costumbrista, más allá de su alto grado de acierto empírico, en nada alteran el hecho claramente reconocido por el propio Kant de que, desde el punto de vista estrictamente moral, todas las personas son, en razón de su mismo carácter de personas, merecedoras de respeto, incluso allí donde tuviéramos que distanciarnos de algunas o muchas de sus actitudes o sus acciones. A esto apunta ya la segunda fórmula del “imperativo categórico”, que manda tratar a las personas, en tanto dotadas de “valor absoluto” (*absoluter Wert*) o “dignidad” (*Würde*), siempre al mismo tiempo como fines, y nunca meramente como medios (cf. *Grundlegung*:428 s.). Lo que se manda aquí, naturalmente, no es el sentimiento de respeto mismo, ya que eso sería imposible, sino, más bien, un determinado modo de trato, fundado él mismo en el respeto a la ley moral, a saber: se ha tratar como manda la ley moral a todos aquellos que precisamente, en razón de su capacidad moral, deben ser considerados personas y, con ello, también poseedores de dignidad.

La imposibilidad de mandar el respeto mismo, vale decir, en su calidad de sentimiento moral que reconoce, además, un origen apriorístico, es puesta de relieve de modo particularmente nítido en la discusión de las “prenociones estéticas” de *Tugendlehre*. En efecto, Kant recalca aquí expresamente que no puede haber algo así como un deber de respeto, en el sentido propio del término, es decir, como una obligación que mandara el respeto mismo. Esto se explica por dos razones, una más general y una específica. Por una parte, el respeto es un sentimiento, es decir, es algo meramente subjetivo que se experimenta de modo pasivo, y no algo que podamos producir de modo activo y que, por lo mismo, pudiera exigirse también que llevemos efectivamente a cabo, como lo es, por caso, un juicio sobre un determinado objeto. Por otra parte, en este caso particular se añade también que un supuesto deber de sentir respeto presupondría ya la presencia de aquello mismo que pretende convertir en contenido de un mandato, ya que tal supuesto deber sólo podría ser subjetivamente reconocido *como deber* sobre la base del propio sentimiento de respeto (cf. *Tugendlehre*:402). En efecto, como se vio ya, tanto en *Grundlegung* como en *KpV*, el respeto es presentado, desde el punto de vista de la teoría de la motivación, como el reverso subjetivo inseparable de la determinación de la voluntad por la ley moral, como principio objetivo de determinación. Esto implica que nada puede ser reconocido como ley moral objetivamente válida, sin que sea considerado al mismo tiempo, desde el punto de vista subjetivo, como objeto de respeto. Y esto último debe entenderse en el sentido preciso de que reconocer un determinado mandato como un mandato moral implica necesariamente respetarlo, vale decir: acogerlo subjetivamente de un modo que verdaderamente haga justicia al peculiarísimo carácter de su contenido objetivo, convir-

tiéndolo en máxima del propio obrar (cf. *KpV*:76) y sometiendo a él, por tanto, el propio querer. Pero, si esto es así, salta a la vista de inmediato la imposibilidad de un deber que mandara, como tal, el respeto mismo, por la sencilla razón de que, para reconocerlo verdaderamente como un deber, habría que ser capaz ya de respetarlo. Un supuesto deber de respeto, en el sentido preciso indicado, sólo podría querer decir, por tanto, algo así como “tener el deber de tener un deber de algo (respeto)” o “estar obligado a estar obligado a algo (respeto)” (cf. *Tugendlehre*:402). No hay, por lo mismo, un deber específico de respeto que deba formar parte de la lista de los deberes de virtud que Kant se propone discutir de modo diferenciado en la parte central de *Tugendlehre*.

Por último, en el breve tratamiento dedicado al respeto como “prenoción estética” Kant se refiere de modo específico, y con una amplitud comparativamente sorprendente, al problema que plantea el supuesto deber de respeto por uno mismo, en el sentido preciso del “aprecio por sí mismo” (*Selbstschätzung*) que todo ser humano debería tener. En este caso particular, la intención de Kant es, sobre todo, aclarar el sentido preciso que debe darse al modo de hablar habitual que alude a algo así como un “deber de respetarse (o apreciarse) a sí mismo”. Se trata, piensa Kant, de una expresión elíptica y potencialmente confusa. Lo que debe decirse aquí es, en rigor, algo bastante diferente, que no es sino un corolario de lo ya establecido en *Grundlegung* y *KpV* acerca del modo en el cual la ley moral aplica al modo de trato que el agente moral individual debe cultivar también para consigo mismo. En efecto, la presencia de la ley moral en el propio agente individual le impone (*abzwingen*) a éste inevitablemente (*unvermeidlich*) un sentimiento de respeto por su propio ser (*Achtung für sein eigenes Wesen*), y este sentimiento de respeto, que no es él mismo un deber sino un efecto de la propia ley moral, constituye, a su vez, el fundamento (*Grund*) de determinados deberes frente a sí mismo, esto es, de determinadas acciones que están en concordancia con lo que en cada caso indica el correspondiente deber frente a sí mismo. No hay, pues, propiamente hablando, algo así como un deber de respeto por uno mismo, sino que es el respeto por la ley moral presente en el propio agente el que debe verse, desde el punto de vista subjetivo, como el fundamento de todo deber, en general, vale decir: también de aquellos deberes que el agente individual tiene frente a sí mismo (cf. *Tugendlehre*:402 s.). La posición que Kant presenta aquí resulta, pues, completamente consistente con la defendida ya en *Grundlegung* y *KpV*, pues ratifica que el “objeto” primario de respeto es siempre únicamente la ley moral misma, y que sólo de modo derivado, es decir, por medio de la referencia a la ley moral, pueden considerarse como “objetos” de respeto también los seres humanos en su calidad de personas, lo cual vale de igual modo tanto para el propio agente individual como para sus semejantes: el agente individual debe tratar consigo mismo y también con todos los que son como él de un modo que resulte acorde con las exigencias que plantea la ley moral.

Como se anticipó ya, a menudo se ha querido ver en la extensión que Kant dedica al caso del respeto (aprecio) por uno mismo en este pasaje una razón para afirmar que la noción de respeto está tomada aquí en un sentido específico, de carácter exclusivamente autorreferencial. Esto permitiría explicar su tratamiento por separado, una vez que se ha asumido la identificación del respeto, en su sentido más general, con lo que Kant discute en *Tugendlehre* bajo la denominación de sentimiento moral. Sin embargo, toda esta construcción interpretativa resulta innecesaria y forzada, desde el punto de vista tanto textual como sistemático. En efecto, su única razón de ser reside en la errónea identificación inicial de respeto y sentimiento moral. Pero, a estas alturas, resulta ya suficientemente claro que ni ambos sentimientos son idénticos, ni tampoco el respeto, tal como es tratado en el marco de la discusión de las “pre-nociones estéticas”, queda restringido, sin más, al respeto por uno mismo. En el caso concreto del respeto, Kant ofrece en primer lugar, como se vio, un argumento de carácter general contra la posibilidad de tratar el respeto mismo como algo que fuera mandado al modo de un deber. En lo esencial, este argumento está perfectamente en línea con la teoría de la motivación presentada en *Grundlegung* y *KpV*. A continuación, y de modo visiblemente separado en el texto, Kant intenta aclarar, sobre esa misma base, lo que concierne específicamente al caso del supuesto deber de respeto (aprecio) por uno mismo, y muestra que tampoco en este caso se puede hablar propiamente de un deber de respeto, sino que, más bien, se está en presencia de un cierto deber de trato consigo mismo, que deriva de la ley moral misma, en su calidad de objeto de respeto. Por lo mismo, dicho deber de trato para consigo mismo tiene exactamente la misma fuente que los deberes de trato que el propio agente individual tiene también para todos los otros que son como él. Según Kant, las bases normativas de un trato que haga justicia al respeto por las personas son, pues, estrictamente igualitarias. La diferencia de contenido entre los deberes de virtud frente a uno mismo, reunidos bajo la máxima general de la búsqueda de la perfección moral propia, y los deberes de virtud frente a los demás, reunidos bajo la máxima general de la promoción de la felicidad ajena, se explica, por tanto, por referencia a la irreductible asimetría estructural que media entre el modo en el que el agente individual se relaciona y trata consigo mismo, en primera persona, por un lado, y el modo en el que se relaciona y trata con los demás, por el otro.

Que Kant dedique aquí más extensión al caso del supuesto deber de respeto por uno mismo, y no haga referencia expresa al caso del respeto por los demás, resulta suficientemente comprensible, si se tiene en cuenta las características propias del contexto de discusión. En efecto, el punto parece conectarse con las dificultades que, como el propio Kant expresamente reconoce, presenta, al menos, *prima facie*, la noción misma de deber frente a sí mismo. Como se sabe, aun consciente de tales aparentes dificultades, Kant defiende la noción

y legítima su empleo (cf. *Tugendlehre*, “Einleitung” §§ 1-3). Paradójicamente, el modo de hablar según el cual habría algo así como un deber de respeto por uno mismo parecería proveer un punto de partida plausible, a primera vista, para un intento de defensa de la noción de deber frente a uno mismo. Sin embargo, Kant desactiva de inmediato esta falsa presunción, al mostrar que no hay tal deber de respeto por uno mismo, sino que lo que hay que reconocer, más bien, son deberes frente a uno mismo derivados, como tales, de la ley moral universal considerada como objeto de respeto. Así entendido el pasaje, el rechazo kantiano del modo habitual de hablar de un deber de respeto por uno mismo, lejos de resultar problemático para su propia posición, viene exigido por el modo mismo en el que Kant lleva a cabo posteriormente la justificación de la validez de la noción general de deber frente a uno mismo. Nada de esto implica, naturalmente, que Kant haya pasado aquí por alto el hecho de que también las otras personas son, al igual que el propio agente, objetos de respeto, en sentido derivado, es decir, en cuanto dotados de capacidad moral, ni mucho menos que haya olvidado la existencia, por lo demás obvia, de deberes frente a los demás. Como es evidente, el argumento inicial referido a la imposibilidad de algo así como un deber de respeto, en general, cubre, sin necesidad de ulterior aclaración, todos los casos mencionados, puesto que no restringe, en ningún momento, la noción de respecto a su sentido estrecho de carácter autorreferencial.

4. El vínculo entre sentimiento moral y respeto

Una vez que se ha establecido de modo suficientemente claro la diferencia entre sentimiento moral y respeto, conviene indicar brevemente el modo preciso en que debe caracterizarse la relación que vincula a ambos. El punto de referencia básico viene dado aquí por la asociación funcional de cada uno de ambos sentimientos con las correspondientes facultades intelectuales y sus respectivas operaciones, que es donde reside propiamente el núcleo mismo de la concepción kantiana acerca de la estrecha y compleja vinculación entre la motivación moral y la capacidad subjetiva de respuesta afectivo-emocional.

Se indicó ya que el sentimiento moral queda asociado a la operación de la “conciencia moral⁶”, que, según Kant, debe verse como una modalidad peculiar de la función reflexiva de la facultad del juicio, mientras que el respeto queda asociado, por su parte, a la operación de la razón (pura) práctica, que consiste en la determinación apriorística de la voluntad por medio de la forma de la legalidad. En razón de su mismo origen, el sentimiento moral queda situado, por tanto, en el nivel que corresponde a la aplicación de la ley a las acciones particulares, por medio de las correspondientes máximas, allí donde dicha aplicación adquiere la inflexión predominantemente subjetiva que caracteriza a todo genuino procedimiento de autoexamen y autoenjuiciamiento. Por su parte, el respeto se sitúa, en

razón de su origen, en el nivel que corresponde a la función legislativa de la razón (pura) práctica, allí donde ésta manda someter las máximas, como principios subjetivos del querer, a las exigencias de validez objetiva que plantea la forma pura de la legalidad. Pues bien, dado que la “conciencia moral⁶” presupone en su misma operación la ley moral como ya dada, se sigue obviamente que el sentimiento moral se encuentra en una relación análoga de dependencia frente al respeto. En efecto, sólo en la medida en que la ley moral misma es objeto de respeto, es posible experimentar agrado o desagrado, allí donde la reflexión sobre las propias acciones, consideradas a la luz de las correspondientes máximas, constata su concordancia o discordancia con lo que la ley moral exige como deber. Dicho de otro modo: el sentimiento bivalente de agrado o desagrado frente a las propias acciones no sólo convive en una y la misma conciencia, la del agente individual del caso, con el sentimiento monovalente, aunque cualitativamente híbrido, de respeto a la ley moral, a la luz de la cual, precisamente, se enjuicia la cualidad moral de tales acciones, a través de las correspondientes máximas, sino que, además, lo presupone, en razón de su mismo origen. El sentimiento moral de agrado o desagrado frente a las propias acciones, tal como surge en conexión con la operación de la “conciencia moral⁶”, puede verse, pues, como una suerte de eco, propagado por vía reflexiva, del respeto por la ley moral misma. La propagación reflexiva de tal eco explica que, en la misma medida en que remite a una lejanía que de cara a la acción particular aparece como meramente vislumbrada, pueda aparecer él mismo desgajado en una bivalencia irreconciliable, que alterna entre el agrado y el desagrado. Así, tal eco ya no logra conservar intacta la coloración híbrida de la fuente originaria de propagación a la que él mismo remite en último término. Pero, justamente por eso, revela incluso más nítidamente, con ocasión del obrar concreto, la doble fuente motivacional que se esconde por debajo de aquello en lo que reside su origen más remoto, a saber: una ley que mueve al respeto, pero sólo en la misma medida en que, en contraste con otras fuentes motivacionales que operan en el interior del propio agente individual, se presenta siempre a la vez bajo la forma de un mandato.

5. A modo de conclusión

Si lo expuesto resulta convincente, puede decirse entonces que, con su distinción entre sentimiento moral y respeto, Kant elabora, al menos, los rudimentos de una fenomenología de las resonancias sentimentales o, si se prefiere, emocionales-afectivas vinculadas con la motivación moral, que permite hacer justicia a la irreductible complejidad que presenta esta última en el caso de un ser racional finito, sujeto en su querer al influjo de la inclinación sensible, pero capaz, al mismo tiempo, de determinar él mismo su voluntad con arreglo a motivos racionales que sobrepasan, sin concesión alguna, toda solicitud meramente mundana.

Sobre esta base, resulta posible explicar por qué el agente moral individual, que somete a crítica rigurosa sus propias acciones en el foro interior de su propia “conciencia moral^G”, por mucho que pueda sentir disgusto por algunas o muchas de sus acciones particulares, está, a la vez, llamado a no perder jamás el respeto por su propia persona, cuya dignidad reside, precisamente, en su capacidad moral, de la cual el autoexamen y el autoenjuiciamiento son ya ellos mismos frutos preciosos, con total independencia incluso de lo negativo que pudiera ser ocasionalmente el veredicto al que dan lugar. También puede explicarse sobre esta misma base por qué razón, como Kant lo hace notar de diversas maneras, el agrado por la concordancia de algunas o muchas de las propias acciones con la ley del deber no debe traducirse jamás en una arrogante autocomplacencia, que borrara con el codo lo escrito antes con la mano, a la hora de cumplir con la obligación de ser todo lo riguroso posible en el ejercicio de autoexamen y autoenjuiciamiento ante el tribunal de la propia “conciencia moral^G”. Ésta última, como Kant mismo recalca, nunca elogia, sino que, cuando aprueba y no condena, sólo aprueba fríamente. Por lo mismo, no incorpora jamás en su propio dictamen ninguna referencia expresa al sentimiento de agrado que produce su propia operación reflexiva, allí donde se constata la concordancia de las propias acciones con las exigencias del deber.

Nada de esto impide, sin embargo, que una vida de genuino ejercicio de la virtud, que es siempre una vida de incansable persistencia en el autoexamen y el autoenjuiciamiento, no deba ser vista jamás como una vida que paga por su afán de lucidez y autotransparencia el precio de una pesadumbre insoportable. Más bien, la verdadera lucidez que distingue a quien realmente se sabe débil y falible es, piensa Kant, aquella que necesariamente combina, en síntesis armónica, el momento estoico de la vigilia atenta respecto de sí mismo con el momento epicúreo de la serena alegría de espíritu. Y ello es así, justamente, porque quien tiene austera conciencia de sus propias miserias es también quien cuenta con el mejor antídoto del que se pueda disponer para mantener a raya esa tristeza espectral y difusa, carente de referencia precisa, que es hija bastarda de la soberbia y la arrogancia (cf. *Tugendlehre*, Zweiter Abschnitt, “Die ethische Asketik”, § 53: 848 s.).⁽¹²⁾

Alejandro G. Vigo. Universidad de los Andes. Santiago, Chile.

(12) Es un motivo de alegría poder dedicar este trabajo a la Prof. Irene Borges-Duarte en señal no sólo de respeto, sino también de afecto y admiración.

COLIBRI – ARTES GRÁFICAS

APARTADO 42 001 – 1601-801 LISBOA

TELEFONE | (+351) **21 931 74 99**

www.edi-colibri.pt | colibri@edi-colibri.pt
