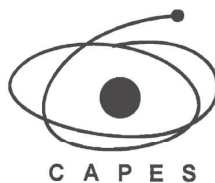


CADERNOS de
FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE



CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 29 • n. 01 • jan-jun. 2024

Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-
-USP, São Paulo - SP, com apoio técnico da Agência de Bibliotecas e
Coleções Digitais (ABCD-USP)

Indexado por:

Clase

International Philosophical Bibliography

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the
Social Sciences)

Diadorim

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

www.revistas.usp.br/filosofiaalema www.ficem.fflch.usp.br
www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema

Editores Responsáveis: Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Ricardo Ribeiro Terra

Editor Responsável pelo número: Luiz Repa

Comissão Editorial

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Leonardo Rennó Santos, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Renata Brito, Rúrion Soares Melo, Simone Fernandes, Yara Frateschi

Conselho Editorial

Alessandro Pinzani (UFSC), Ana Carolina Soliva (UFSCar), André de Macedo Duarte (UFPR), André Luis Muniz Garcia (UnB), Antonio Segatto (UNESP), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa), Hans Christian Klotz (UFSM), Jean-François Kervégan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State College), Júlio César Ramos Esteves (UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Márcio Suzuki (USP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht (UFSCAR), Pedro Paulo Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG)

Universidade de São Paulo

Reitor: Vahan Agopyan

Vice-reitor: Antonio Carlos Hernandez

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Diretor: Paulo Martins

Vice-diretora: Ana Paula Torres Megiani

Departamento de Filosofia

Chefe: Alberto Ribeiro Gonçalves Barros

Vice-chefe: Alex de Campos Moura

Coordenação do Programa de Pós-graduação:

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso

Keinert

Capa: Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia - FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: filosofiaalema@usp.br

V. 29; n. 01 - jan.-jun. 2024

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

Sumário

Editorial 9

Artigos

Por uma filosofia do futuro em Ludwig Feuerbach 13
LUIS GUILHERME STENDER MACHADO

Da *Gestell* à ecologia profunda: ressonâncias do pensamento de
Martin Heidegger no cenário ecofilosófico contemporâneo 31
GILVÂNIO MOREIRA

O “sentido da vida” em Schopenhauer e Nietzsche 47
WANDER ANDRADE DE PAULA

Arte e técnica no pensamento de Martin Heidegger 65
FELIPE SEELAENDER COSTA ROSA

Apologia da apologia da letra h 79
DANIEL TEMP

Sumário

Resenhas

A exclusão do outro. Resenha de: Habermas, J. Resenha de *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. Trad. Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2023. 91

JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUSA FILHO

Sobre essências apriorísticas e objetualidades intuídas na fenomenologia realista de Adolf Reinach. Resenha de: Reinach, A. *O que é fenomenologia? Uma abordagem platônica*. Trad. Luis Henrique Toniolo Serediuk Silva. São Paulo: A Outra Via, 2020. 101

ROBERTO S. KAHLMEYER-MERTENS

Tradução

Discurso de formatura ao Conservatório de Música da Nova Inglaterra 95

HERBERT MARCUSE

Tradução de Gabriel Dias

Sumário em inglês 119

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.

Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de Revistas da USP e com o apoio da Agência de Bibliotecas e Coleções Digitais (ABCD-USP), apresenta o seu volume 29, número 01 de 2024, contendo 5 artigos, 2 resenhas e 1 tradução, avaliados por análise cega de pares.

Em “Por uma filosofia do futuro em Ludwig Feuerbach”, Luis Guilherme Stender Machado discute a filosofia do futuro de Feuerbach explicitando a religião e os deuses enquanto criações humanas vinculadas à sua condição de incompletude e finitude, abrindo espaço, com seu ateísmo, ao materialismo, à comunidade humana e à natureza no pensamento filosófico.

Gilvanio Moreira, em “Da *Gestell* à ecologia profunda: ressonâncias do pensamento de Martin Heidegger no cenário ecofilosófico contemporâneo” discute o impacto da crítica de Heidegger ao fenômeno da *Gestell*, em seu pensamento tardio, sobre o pensamento ecológico atual, com foco sobre discussões de Michel Maffesoli e Félix Guattari.

Em “O ‘sentido da vida’ em Schopenhauer e Nietzsche”, Wander Andrade de Paula abre uma discussão sobre o problema do sentido da vida na filosofia alemã do XIX com uma discussão sobre Schopenhauer e Nietzsche e os temas do pessimismo e do niilismo filosóficos.

Em “Arte e técnica no pensamento de Martin Heidegger”, Felipe See-laender Costa Rosa busca investigar a relação ambígua entre arte e técnica no pensamento de Martin Heidegger, considerando a sua diferença fundamental, mas também uma origem e um sentido comum pensáveis a partir de sua origem grega.

Editorial

Daniel Temp, em “Apologia da apologia da letra h”, parte de um ensaio de Hamann para colocar questões relativas às ilusões que podem acometer a reflexão filosófica e alcance e o papel da razão na vida humana.

Na seção de resenhas, José Ivan Rodrigues de Sousa Filho resenha a tradução de *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*, de Jürgen Habermas (Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2023) e Roberto S. Kahlmeyer-Mertens discute a publicação de *O que é fenomenologia? Uma abordagem platônica*, de Adolf Reinach (Tradução de Luis Henrique Toniolo Serediuk Silva. São Paulo: A Outra Via, 2020).

Trazemos ainda a tradução de *Discurso de formatura ao Conservatório de Música da Nova Inglaterra*, de Herbert Marcuse, por Gabriel Dias.

Por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os *Cadernos* pretendem estimular e aprofundar.

Por uma filosofia do futuro em Ludwig Feuerbach*

For a philosophy of the future in Ludwig Feuerbach

Luis Guilherme Stender Machado

lg.01@hotmail.com

(Universidade Federal do Ceará, Ceará, Brasil)

Resumo: É possível pensar em uma filosofia que quebre com os ideais metafísicos-religiosos e traga o materialismo em seu escopo? É nessa perspectiva que pensaremos com o filósofo Ludwig Feuerbach sobre sua *filosofia do futuro*. Trata-se de mostrarmos como a religião e os deuses não passam de criações humanas e como essas criações se viram contra seu criador, tornando Deus um ser superior e empobrecendo o humano. Nesse sentido, Feuerbach propõe um pensamento que leva em conta o materialismo, a comunidade humana e a natureza, em contrapartida, prevê a negação da religião, dos dogmas teológicos e de todos os idealismos.

Abstract: Is it possible to think of a Philosophy that breaks with metaphysical-religious ideals and brings materialism into its scope? It is in this perspective that we will think with the philosopher Ludwig Feuerbach about his *philosophy of the future*. It is about showing how religion and the gods are nothing more than human creations and how these creations turn against their creator, making God a superior being and impoverishing the human being. In this sense, Feuerbach proposes a thought that takes into account materialism, the human community and nature, on the other hand, foresees the denial of religion, theological dogmas and all idealism.

Palavras-chave: ateísmo; religião; antropologia; filosofia do futuro; materialismo.

Keywords: atheism; religion; anthropology; philosophy of the future; materialism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v29i1p.13-29>

Introdução

Quando pensamos em todas as manifestações, criações e construções humanas - sua cultura, arte, valores, etc. - é praticamente impossível fazermos essa análise

* Texto ampliado, retirado da dissertação “Homem, Religião e Natureza: A materialidade no projeto de filosofia do futuro em Ludwig Feuerbach” (2017).

de forma completa, sem levarmos em conta o fenômeno religioso. A religião,¹ para além do âmbito metafísico, possui um caráter cultural e, se é assim, é possível afirmar que possui, conseqüentemente, um caráter antropológico.

É possível notar que a religião (seja de forma mais primitiva ou mais organizada) está presente em quase todas - senão em todas - as civilizações conhecidas, desde a origem da humanidade. Ou seja, termos conhecimento de civilizações ancestrais que não possuem cultos, deuses, mitos e lendas sobrenaturais é quase unimaginável; já o contrário, é praticamente uma lei geral. Em várias eras históricas, em diferentes continentes e regiões, podemos ver a presença de crenças religiosas e metafísicas. Esse fato já poderia ser um bom argumento para nos mostrar que a religião e a existência do sobrenatural seria algo indubitável. Porém, ao nos aproximarmos das especificidades de cada religião, veremos as especificidades das sociedades que as cultuam. Em nossa análise, veremos que a religião é muito mais natural, material e humana do que uma manifestação divina.

O sentimento religioso está ligado a nós de maneira instintiva; é como se houvesse uma necessidade quase que existencial de nos entendermos, de sabermos lidar com o mundo, com a vida, com o acaso, de afirmar o que foge à nossa explicação, uma vontade de culto ao sobrenatural. A explicação dos acasos da vida, problemas pessoais e até fenômenos naturais a partir de deuses ainda é preferível para grande parte das pessoas; o moralismo e a ideologia religiosa são culturalmente diluídos no senso comum e adotados pela nossa sociedade; os líderes religiosos ainda conseguem influenciar a política, a vida pública e nossa vida cotidiana. Por isso, podemos afirmar que a religião nos evidencia um fenômeno que está acima da revelação divina: por detrás dela, encontramos uma lógica consistente das formas de pensar e agir do ser humano.

Nesse sentido, nosso trabalho é o de mostrar que, se existe uma tendência humana para a religião, ela se baseia na nossa própria condição de incompletude e finitude. E é dentro desse contexto que o filósofo alemão Ludwig Feuerbach (1804-1872) nos traz reflexões relevantes e indispensáveis para nossa discussão. Feuerbach é um dos primeiros e mais conhecidos filósofos contemporâneos a tratar do fenômeno religioso. Conhecido como um dos fundadores do que pode ser chamado de “ateísmo moderno”, afirma que a religião não deve ser tratada e explicada a partir de manifestações do sobrenatural, que ela está, acima de tudo, aplicada à humanidade e deve ser entendida como uma expressão puramente humana.

1 Por religião entendemos qualquer tipo de crença, divinização ou culto a seres divinos (naturais ou sobrenaturais) e metafísicos. Trataremos religião, nesse momento, como um sentimento subjetivo, uma forma de manifestação humana não organizada, não-dogmática e não-objetiva, ou seja, como diferente de teologia.

Da criação humana da religião

O sentimento religioso é algo presente na essência humana², e está relacionado à percepção da transitoriedade, da finitude:

a religião é essencial ou inata ao homem; não a religião no sentido da teologia ou do deísmo, da própria crença em Deus, mas a religião enquanto nada mais expressa que o sentimento de finitude e dependência da natureza por parte do homem (Feuerbach, 2009, p.48).

O sentimento de finitude é um dos maiores responsáveis pelo sentimento religioso. A percepção que se é finito é uma das primeiras constatações humanas. Quando o ser humano toma consciência de si, terá junto a isso algumas outras percepções: que possui limitações físicas e intelectuais; que é o único ser de natureza que possui essa autoconsciência; e o entendimento que é finito. A partir disso, se darão alguns desdobramentos: se o ser humano é o ser mais consciente, então é o ser mais completo e, até mesmo, mais superior dentro da natureza; mas, se mesmo o ser mais completo ainda é limitado e finito, é provável que exista algo além, algo que supra essas lacunas, que também seja racional, porém, ilimitado e infinito.

Todavia, é importante salientarmos que, de forma alguma, o sentimento de finitude fará com que o ser humano comece a criar seus deuses de forma consciente. É difícil imaginar que alguém crie um ser sobrenatural simplesmente para se satisfazer pessoalmente, para tomar um “atalho filosófico” e, de uma hora para outra, resolver todas as questões existenciais, como uma espécie de *Deus ex machina*. O que queremos mostrar aqui é que o sentimento de finitude e a consciência da limitação servirão de mola mestra para se pensar a provável existência de um ser superior. O ser humano não cria seus deuses por vontade própria, mas pensar sobre um ser infinito e independente é um desdobramento lógico a partir da constatação de que se é finito e dependente. Melhor dizendo, a religião é uma manifestação instintiva a partir de um sentimento que pertence à natureza de qualquer ser consciente.

De acordo com Feuerbach, somos os únicos a possuir um tipo de consciência mais aguçado. Somente o ser humano é capaz de sair de sua particularidade, de se reconhecer como sendo parte de um grupo de semelhantes, de um gênero. Ou seja, “consciência [...] existe somente quando, para um ser, é objeto o seu gênero” (Feuerbach, 2009a, p.35). Nosso autor afirma que somos os únicos seres a possuir uma vida dupla: uma interna e outra externa. Na vida interna, o ser humano tem

² O termo em alemão utilizado por Feuerbach é *Wesen*, comumente traduzido como “essência”, mas também pode significar “natureza”. Para melhor entendimento no nosso estudo, aqui não se deve entender “essência” como algo metafísico, mas como um conjunto de características comuns a determinada coisa, sua natureza. Nesse caso, a essência da religião está relacionada com a finitude; não significa algo que existe de forma antinatural, mas é exatamente algo da natureza humana, um fato comum a todos.

uma relação consigo mesmo, com sua imaginação e com seus sentimentos. Já na vida externa, se relaciona com o outro, com seu semelhante (seu gênero), e partilha o que há de comum na condição humana (como se comunicar, socializar, se reproduzir, etc.). É por isso que, diferente dos outros animais, somos os únicos a possuir empatia, a conseguir se colocar no lugar do outro, a sentir felicidade, tristeza, angústia, dor, etc., mesmo que isso não esteja acontecendo conosco. Essa tensão entre indivíduo e gênero é um fator exclusivo e distintivo no ser humano com relação ao animal, por exemplo (cf. Chagas, 2004, p.89)

O filósofo explica que o *outro*, meu semelhante, é a peça-chave para que eu entenda a minha própria existência; “somente através do outro torna-se o homem claro para si e consciente de si mesmo” (Feuerbach, 2009a, p.105). Quando entendo que possuo diversas semelhanças com quem se relaciona comigo, caio na realidade do meu próprio *eu*. A partir do momento em que eu sou consciente da finitude do outro, me torno automaticamente consciente da *minha* própria finitude, me torno autoconsciente.

A relação do *eu e tu*, como é chamada por Feuerbach, é um dos pontos fundantes para a criação de um deus, pois quando o sujeito percebe e se vê finito, limitado e dependente começa a sair de sua própria subjetividade, a tomar consciência do mundo, a se relacionar com seu lado mais universal, seu gênero. “Assim é o homem o Deus do homem. O fato de ele existir deve ele à natureza, o fato de ele ser homem deve ele ao homem” (Feuerbach, 2009a, p.105). Se o sentimento de finitude é o que dá início a um futuro pensamento religioso, pode-se dizer que esse sentimento só é possível pela relação entre a consciência humana e o que está fora dela. A criação de um deus ocorre quando o ser humano é tomado pelo sentimento de finitude, de dependência com relação ao outro e a natureza. O ser humano só sabe que é finito pela existência do outro. É somente através da morte do outro, por exemplo, que eu posso experimentar o meu próprio fim. Caso não fosse assim, e só lidássemos com o nosso próprio fim, nunca teríamos consciência dele. O *eu* só se conhece através do *tu*. “A verdade que subsiste no fundo é a essência do homem: a unidade que existe da consciência de si mesmo com a consciência de um outro que é idêntico e de um outro que não é idêntico” (Feuerbach, 2009a, p.104). Ao percebemos o outro conseguimos vislumbrar nossa universalidade, o infinito. A imaginação apreende o infinito e cria um novo ser que abstrai as limitações da individualidade humana. A imaginação com relação ao outro surge na expectativa: quando imagino que o outro seja capaz de fazer o que eu não faço. Se eu tenho a capacidade de sair de mim e de imaginar o outro fazendo algo que me é impossível, também possuo a capacidade de imaginar um ser que faz tudo de forma perfeita e absoluta. É precisamente aí que me conecto com a ideia de ilimitação e infinito. A partir dessas características, supomos, prevemos e especulamos coisas que criamos a partir do nosso próprio ponto de vista,

de nossa própria imaginação. Somos capazes de imaginar o que é agradável (ou não) para o outro porque sabemos o que é agradável para nós mesmos. Por sermos conscientes, temos a capacidade de sairmos de nós mesmos e nos projetarmos em outras coisas, outros seres.

Porém, é justamente pela falta de consciência dos atributos do gênero que o ser humano (inconscientemente e através da imaginação) transporta todas as características genéricas para um novo ser, que é divinizado. Seria um contrassenso, no caso da religião, adorar a si mesmo; adora-se um outro, algo que está acima de si. Caso contrário, não haveria um porquê da religião; se houvesse uma consciência plena e voluntária das faculdades humanas, não haveria a necessidade de deuses. O fato de a imaginação ser a responsável pelo movimento da criação divina (e não uma consciência racional) é um ponto fundamental, “porque a falta de consciência desse fato é exatamente o que funda a essência particular da religião” (Feuerbach, 2009a, p.45).

Se, por um lado, Feuerbach defende a religião com base na finitude, por outro, fica bastante claro que o motivo para o entendimento, criação e crença em deus está na infinitude do gênero humano. O que parece um paradoxo feuerbachiano, na verdade é a chave para entendermos seu pensamento, pois a religião se baseia no desconhecimento das ilimitações do gênero humano, ao mesmo tempo que se mostra como uma não aceitação das limitações do indivíduo. “Todas as religiões vivem da produção de imagens de entidades ideais e têm por base o poder ilimitado da imaginação e esta, por sua vez, sustenta-se na dimensão fundante do desejo” (Serrão, 2009, p.23). Por não se aceitar como limitado, o ser humano imagina algo acima dele, mas por não ter consciência de seu próprio gênero, o que é imaginado acima do indivíduo - ao invés de ser a própria humanidade - é chamado de Deus. Se o ser humano entendesse que a humanidade é ilimitada, não haveria religião. Ao mesmo tempo, se o indivíduo se aceitasse como limitado, não projetaria sua própria personalidade - sua própria vontade, seus anseios e desejos mais profundos - em um deus.

Temos, portanto, que no movimento religioso o ser humano sai de si, universaliza-se criando um novo ser; se reconhece nesse novo ser e volta a si. “Religião”, que provém da palavra latina *religare* (religar o humano com o divino, reestabelecer a conexão do carnal com o espiritual), ganha um novo sentido na filosofia de Feuerbach: é o religar o ser humano consigo mesmo, com seu gênero e suas potências; a religião é a primeira consciência do ser, o faz se autoconhecer.

Se deus antes era entendido como o sujeito da criação, agora ele é apenas um reflexo dos predicados humanos. Se antes deus criava o homem à sua imagem e semelhança, agora é o homem que cria deus à sua imagem e semelhança. Se antes o homem dependia de deus, agora deus depende do homem, pois “quando o homem

acaba, acaba também a religião” (Feuerbach, 2009, p.278). A partir daqui deus não é mais a causa primeira, mas sim uma consequência do pensamento humano. Se, portanto, quisermos entender deus, temos que entender o humano como indivíduo e como gênero; nas palavras do próprio Feuerbach: “teologia é antropologia” (Feuerbach, 2009a, p. 45-46)

Da inversão teológica

Nessa perspectiva, podemos elencar o cristianismo como o ápice da ideia de deus, tanto por sua relevância quanto pela sua capacidade de aglutinar todos os sentimentos humanos, todas as perspectivas, todas as crenças anteriores, em um único ser. O deus cristão supera as barreiras nacionais das sociedades da época em que foi criado, é um deus cosmopolita e universal. Em contrapartida, a universalização de Deus faz com que o indivíduo perca, em certo sentido, uma identificação com o divino, da forma como ocorria nas religiões mais “nacionais”. Um deus ilimitado e perfeito reflete, de maneira geral, o gênero humano, mas não carrega consigo as contradições que se encontram em cada indivíduo. Por isso, quando a teologia³ toma a frente da religião, o ser humano muda sua relação com o divino, pois agora é apenas um ser inferior a Deus.

Entretanto, não devemos entender que a teologia substitui completamente a religião, mas, em certo sentido, a condiciona e a transforma. Feuerbach percebe que, com o pensamento teológico, fica mais claro que o ser humano cria seus deuses à sua imagem e semelhança. Além disso, fica mais claro ainda que, para que esse deus exista como um ser que está acima de todas as coisas, a humanidade deve ser empobrecida. E nesse movimento se faz o que poderíamos chamar de *inversão teológica*. É certo que, no pensamento religioso em geral, o sujeito já saía de si e se projetava em um novo ser, mas, no caso da teologia cristã,⁴ quando esse mesmo sujeito volta a si, volta como o oposto do ser que criou. Ao fazer de deus um ser objetivo e universal, a teologia cristã rompe com a humanidade, pois exterioriza o que estava em seu interior, dá nome e regra a um sentimento individual, separa de

³ Entendemos *teologia* como o pensamento reflexivo em relação a Deus. Para o nosso estudo, *teologia* é diferente de *sentimento religioso* na medida em que representa um pensamento racional sobre um fenômeno sentimental e, acima de tudo, um pensamento universal - e cultural - sobre um fenômeno individual. Concordamos com Serrão, que na apresentação de *A essência do cristianismo* afirma que “‘Religião’ refere uma atitude humana fundada na afetividade e de índole predominantemente emocional, frequentemente usada na acepção de religiosidade, como sinônimo de sentimento religioso ou de ‘fé viva’; por sua vez, o termo ‘teologia’ engloba as construções dogmáticas, todo o aparato sofisticado e argumentativo que pretende teorizar, legitimar e disciplinar a crença religiosa, que assim vê transformada em objeto de demonstração e de disputa, em ‘fé morta’” (Serrão, 2002, p. 12-13).

⁴ Podemos, a partir de agora, entender *cristianismo* como o conjunto de dogmas, pensamentos e representações religiosas que tomam por base a *teologia*.

forma cruel Deus do humano, e inverte os papéis de forma definitiva. Se antes deus era um ser dependente da afetividade, da comunidade e de uma nação, agora esse deus tem existência própria e independente, “Deus não é somente um ser para nós, um ser em nossa fé, em nossa afetividade, em nossa essência, ele é também um ser por si, um ser fora de nós” (Feuerbach, 2009, p.205). O grande papel da teologia é o de afirmar o que Deus é, provar a sua existência.

“E criou Deus o homem à sua imagem” (Genesis 1:27). O que a *inversão teológica* nos diz? Deus torna-se agora o ser ativo, o agente da criação em oposição ao homem, o ser passivo. Deus e homem, de uma igualdade para uma oposição absoluta: se Deus é perfeito, ilimitado, imortal, onipresente, onipotente e onisciente, o homem é imperfeito, limitado, mortal e concupiscente. Esse deus pessoal agirá como um juiz e implementará uma ética própria que beneficiará seus cumpridores. Com o pensamento de que Deus está ao lado de quem o obedece e contra quem o desobedece, tornam-se “justificáveis” as mais brutais formas de manipulação e dominação.

Feuerbach atenta, de forma crítica, para os problemas da religião. O seu papel é o de demonstrar que o cristianismo promoverá um verdadeiro desacordo a partir do momento em que faz com que o ser humano negue seu mundo e a si mesmo com vistas a um mundo e a um ser que está presente somente na sua fantasia. O filósofo defende que a sua relação com a religião não é “somente negativa, e sim crítica “[...]. A religião é a primeira consciência humana de si mesma. As religiões são sagradas exatamente porque são as tradições da primeira consciência” (Feuerbach, 2009a, p.267).

A imposição de um deus, uma ética e um mundo que estão acima do bem e do mal recebem uma visão extremamente negativa na filosofia feuerbachiana que é, acima de tudo, um elogio à humanidade e à natureza, e não uma forma vergonhosa de existência baseada no pecado e no infortúnio.

Primeiramente, a teologia cristã irá mostrar o ser humano como uma criação divina; logo após, irá opor homem e Deus: o homem é um ser concupiscente, é um pecador por natureza. A ideia de Deus como um criador de leis e, ao mesmo tempo, juiz dessas leis será um dos pontos fundamentais para a negação humana de si mesma e da materialidade. É justamente nesse ponto que a humanidade se perderá de si.

Para o pensamento teológico-cristão, o ser humano é um ser impuro por ser um ser sexual. A sexualidade (que é um atributo humano e não divino) será vista como algo errado, algo a ser escondido, vergonhoso: a virtude está na negação da sexualidade, na “pureza” da virgindade, ou seja, na negação de um dos atributos mais fundamentalmente humanos e naturais. Além dos desejos sexuais, vistos como luxúria, quando se chega no excesso de outras carências humanas, esses não são vistos como algo que precise de equilíbrio ou de moderação, são pecados capitais

e precisam ser punidos e culpabilizados, como, por exemplo, a fome (vista como gula), o cansaço (visto como preguiça), o nosso apego à materialidade (visto como avareza), a ira, nosso orgulho e nossa inveja.

Soma-se, além de todos esses fatos, que a figura de Jesus como um modelo humano da lei de Deus acentuará toda essa negação. Ter um Deus perfeito, que não possui sentimentos ou contradições, que não possui carências e é apenas um juiz fará com que o indivíduo não se reconheça nesse ser. Por isso, um dos pontos diferenciais do cristianismo para o judaísmo é termos um deus que se identifica com a humanidade enquanto gênero, e um deus que se identifica com o indivíduo: a figura e a história exemplar do pensamento cristão, a representação de sua ética, que mostra como nós deveríamos nos portar e conduzir nossas vidas: a história de Jesus Cristo.

Cristo seria o modelo, a representação de amor ao próximo, de perdão, uma forma de reconectar o indivíduo a Deus. Mas, analisando de uma outra maneira, veremos que Jesus também é uma negação da humanidade enquanto materialidade, instinto e natureza. Cristo é nascido de uma virgem, “pura”, que não comete o “pecado da carne”, ele mesmo também não comete tal pecado. Para permanecer na pureza, nega todas as carências humanas, ao mesmo tempo em que opera milagres, cura doenças, multiplica comidas, sabe do futuro, ressuscita mortos e a si mesmo. Tudo que Jesus faz é antinatural e anti-humano, nega a materialidade, traz a visão de que esse mundo é superado pelo paraíso, e esse paraíso só poderá ser alcançado por quem seguir seu exemplo, ou seja, para quem nega a si e ao mundo em que vive.

A partir disso, podemos nos perguntar o que isso representa a nós? O que Feuerbach pretende mostrar ao afirmar que a teologia promove, essencialmente, uma inversão? O filósofo afirma que quando o sujeito passa a submeter-se a um ser superior e nega a si está, conseqüentemente, negando a humanidade. Quando segue o exemplo de Cristo, está negando seu próprio instinto natural, suas próprias carências. Haverá culpa e medo toda vez que seguir seus atributos humanos. Além disso, quando acredita que essa negação lhe trará o milagre e o paraíso, desacredita na natureza, nega o mundo que o cerca e sua própria existência material em detrimento de uma improvável vida eterna, onde não terá mais nenhuma carência, vontade ou necessidade. Existe aqui uma cisão do ser humano consigo mesmo e com a sua própria materialidade.

Para uma filosofia do futuro

A partir de todas essas observações críticas, podemos chegar à conclusão, junto a Feuerbach, sobre o que seria, no nosso ponto de vista, sua proposta máxima, a esperança no materialismo como *filosofia do futuro*, e nos perguntar sobre a relevância dessa *filosofia do futuro* nos dias atuais. Feuerbach nos leva para uma

nova perspectiva de pensamento sobre a nossa relação com a religião. Seus escritos nos revelam que, se adoramos alguém, esse alguém é, verdadeiramente, nós mesmos. Se o dependemos de alguém, essa dependência é a dependência do outro (humano e não-humano). Uma das grandes consequências do cristianismo foi a separação do humano de si mesmo e do outro; foi a falsa impressão de que a humanidade só necessitava de Deus. Nada de humanidade e natureza, o cristão só precisa ter fé, desviar da tentação e do pecado e terá, por fim, sua vida eterna, paradisíaca e feliz. Porém, o que se vê em Feuerbach é uma proposta - que se faz parecer com um grande desejo pessoal - de união da comunidade humana.

Ao defender a identidade de Deus com o homem, Feuerbach procura nos mostrar que toda a ideia de uma imagem divina é pura ilusão, mas as consequências dessa ideia são extremamente reais. Sendo assim, as intenções do filósofo são claras: contra toda a opressão, engano e alienação é necessário que haja uma mudança profunda nos parâmetros culturais da humanidade, é necessária uma mudança fundamental que reestabeleça a liberdade humana. Transformar toda a fé, confiança e amor que se tinha em Deus, “numa adoração e num amor consciente, correto, racional” (Feuerbach, 2009, p.283).

Mas a proposta feuerbachiana é árdua, penosa e necessita de coragem. A extinção de ideias tão fortemente estabelecidas como as ideias da religião, ocasionariam uma nova forma para encarar a existência. A religião funciona, acima de tudo, como um alento, uma forma menos cruel de passar a vida, contudo, mais enganosa e opressora. Por isso, um abandono completo desse modo de pensar torna-se uma tarefa - à primeira vista - quase inalcançável. “Como é agradável passear sob proteção do cuidado celestial e com é triste e inconsolável se expor diretamente, como descrente, aos impertinentes meteoros, granizos, tempestades e insolações naturais!” (Feuerbach, 2009, p. 231).

A própria religião, ao mesmo tempo em que se mostra como uma alternativa de proteção e amparo aos medos e dúvidas humanas, cria artifícios para que o ser humano tenha mais medo ao pretender desligar-se dela. O acordo religioso é um acordo tenso, Deus é implacável com aquele que o “abandona”, por isso, a relação humana com o divino produz amor e ódio, adoração e medo. Deus é amável quando é amado, mas torna-se odiável pelo fato de poder ser um sentenciador, de ter poder sobre a vida e a morte.

A religião torna seu poder absoluto e enraizador, e o sujeito se deixa dominar completamente pela tentativa de ser feliz e pelo medo de ser infeliz. Ao cristão, é imposto uma moral e um modo de vida preestabelecido. Este é dominado quase que por vontade própria, pois adequa seu modo de vida a essa lei aparentemente absoluta, universal e verdadeira. Não há, no mundo cristão, uma moral fora do princípio divino; quem não segue ou não acredita em Deus é um ser imoral. A religião se apossa do

religioso: só Deus é a verdade e só a verdade divina liberta da periculosidade do mundo da natureza. Aquele que se devota à religião crê nas coisas acima da razão, crê a partir da própria fé e, por isso, perde o senso crítico e a clareza de percepção das consequências negativas da religião, perde - ou antes, entrega - sua liberdade e fica aquém de uma vida mais integral e plena.

Viver a filosofia de Feuerbach significa uma recusa. Uma recusa a todo o padrão vigente. Significa desconstruir toda a base que ampara a humanidade e criar uma nova forma de pensar, de agir e de se relacionar, é não somente negar a religião em si, não somente negar a existência de Deus, mas romper com toda a égide cultural que foi enraizada ao longo do tempo.

Devemos perceber, porém, que, para além do fator cultural, a criação de deuses e religiões (principalmente no princípio) se dá por conta de desconhecimento. A dúvida e a aparente falta de sentido para a vida trazem medo, esperança e dependência de um ser que existe apenas para a satisfação do seu criador. Ou seja, Deus é uma saída para os problemas mais fundamentais, e a legitimidade de sua existência se dá justamente quando esse problema - dúvida ou necessidade - aparece. Porém, na medida que essas dúvidas vão sendo sanadas e essas necessidades são satisfeitas através de alternativas mais efetivas, a existência divina perde força e fundamento. Ou seja, quanto mais se sabe sobre a natureza e o funcionamento das coisas, menos é necessário voltar-se a um ser sobrenatural e, dessa forma, o temor a um deus se dá basicamente de duas formas: ou ao que ainda não se sabe, ou sob uma forma ética.⁵

Feuerbach presenciou o auge e a esperança depositada na ciência do século XIX e percebe o quanto os paradigmas estavam em constante mudança com novas invenções científicas, ao passo que antigos dogmas religiosos eram postos em dúvida por conta dessas novas descobertas. Feuerbach percebe que a humanidade é a grande responsável pela sua própria evolução intelectual. “Quatro mãos têm mais poder do que duas, mas também quatro olhos veem mais do que dois” (Feuerbach, 2009^a, p.105). O que não era entendido na geração anterior pode ser entendido na próxima; e a limitação do indivíduo não é necessariamente a limitação de todos os indivíduos. A conclusão a que se chega a partir dos escritos de Feuerbach é que o conhecimento não é divino, mas humano. O gênero humano tem a potência da onisciência. Por isso, nos é válido perguntar sobre a pertinência do pensamento de Feuerbach no nosso atual contexto. Diante de uma nova onda religiosa, onde a ética conservadora irá se apoiar no medo, na enganação e no ressentimento, repensar o poder da união humana, a nossa potência criadora é uma saída extremamente poderosa para pensarmos o futuro.

⁵ Como, por exemplo, as incertezas sobre a morte, que levam os religiosos a acreditarem numa vida *post mortem* e que essa vida só pode ser alcançada se o crente possuir uma vivência de acordo com os princípios éticos da religião adotada.

A aposta de Feuerbach está na sabedoria humana, na ilimitação intelectual do gênero humano - que fora erroneamente depositado em Deus. Feuerbach crê na comunidade humana, na vida em sociedade, em parceria com o outro, defende um princípio de conhecimento compartilhado, onde se entende que ninguém pensa sozinho, qualquer pensamento é fruto de um pensamento ou conhecimento anterior e coletivo. O pensamento só existe a partir do meio em que está inscrito, e esse pensamento, por sua vez, é fluido e permanece em infinita mudança através do tempo. “Mas o que o homem isolado não sabe nem pode sabem-no e podem os homens em conjunto. Assim, o saber divino que conhece ao mesmo tempo todas as singularidades tem a sua realidade no saber da espécie” (Feuerbach, 1987, p. 49). Ora, se todo o conteúdo da religião advém do pensamento, da imaginação, da vontade e sensibilidade humana, então a sabedoria e a lei divina não passam de uma sabedoria e lei humana. Se pensarmos nessa perspectiva, teremos dimensão da força intelectual do gênero humano, que é capaz de se realizar e de se reger sem a necessidade de um outro ser - e o vem fazendo, porém, de forma autoenganada e com consequências indesejáveis. A aposta de Feuerbach dá-se, portanto, nesse autorregimento, na conciliação do “eu” com o “tu”, na comunidade humana, que agora, sem uma perspectiva metafísica, usa a força da sua própria sabedoria, cultura e lei para um bem maior, sempre levando em conta sua base na natureza.

A consciência da infinitude do gênero faz com que o sujeito não se veja como um escolhido por Deus ou como um ser independente do outro, mas como alguém que, apesar de sua finitude, faz parte de um todo infinito. Ao mesmo tempo, a filosofia feuerbachiana traz consigo a naturalidade da inevitabilidade da morte. Saber da finitude faz com que nos se dediquemos plenamente a essa vida e busquemos uma melhor harmonia com o outro e com a natureza. “Igualmente sei que sou um ser finito, mortal, que um dia não mais existirei. Mas julgo isso perfeitamente natural e por isso sinto-me inteiramente conciliado com esta ideia” (Feuerbach, 2009, p. 49).

Todavia, o entendimento e prática dessa relação finitude-infinitude só é possível a partir de um autoentendimento. Ou seja, a condição necessária para a prática do pensamento defendido por Feuerbach é a consciência de que não necessitamos de nada que já não exista no mundo, na comunidade e na natureza. “Todo ser se basta a si mesmo” (Feuerbach, 2009a, p.40). Todo ser bastar a si mesmo não significa que o indivíduo não necessite de nada, seja autossuficiente. O que se nota aqui é um pensamento que tem como base o desapego ao divino, ao sobrenatural. Não há necessidade de apelar para um outro ser abstrato, uma vez que, ele sendo uma criação, não passa apenas de um desdobramento do próprio intelecto. O ser basta a si mesmo na medida em que, ao procurar a solução em Deus, está recorrendo a si. Daí surge a consequência prática do pensamento de Feuerbach: o ateísmo. Apenas através do ateísmo, da negação de qualquer deus ou de qualquer fenômeno

metafísico é que poderemos nos concentrar na humanidade, que poderemos nos concentrar na materialidade, que poderemos nos concentrar na *filosofia do futuro*.

O ateísmo leva ao materialismo, e vice-versa. Uma ideia, portanto, só pode ter valor de verdade enquanto for, ao mesmo tempo, sensível. “A realidade da ideia é, pois a sensibilidade, mas a realidade, a verdade da ideia - portanto - a sensibilidade é a verdade da mesma” (Feuerbach, 1987, p.78). A teoria materialista-realista de Feuerbach aponta para uma nova orientação do pensamento, ou melhor, para um abandono de antigos fundamentos abstratos e uma revisão dos fundamentos sensíveis. Este, talvez, seja um dos primeiros passos para uma *filosofia do futuro* apontada pelo autor. Como ele afirma:

O real na sua realidade efetiva, ou enquanto real, é o real enquanto objeto dos sentidos, é o sensível. Verdade, realidade e sensibilidade são idênticas. Só um ser sensível é um ser verdadeiro e efetivo. Apenas através dos sentidos é que um objeto é dado numa verdadeira acepção - e não mediante o pensar por si mesmo. O objeto dado ou idêntico com o pensar é apenas o pensamento (Feuerbach, 1987, p.79).

De acordo com essa via de pensamento materialista, só o real existe, só o concreto tem valor de verdade e o abstrato é apenas um desdobramento de uma base anterior, material. Deus só pode existir na medida em que houver algum ser que possa pensá-lo. A *filosofia do futuro* se propõe a fundar um novo tipo de filosofia. Por isso, um de seus pontos fundamentais se estabelece com uma incansável defesa da sensibilidade, do ateísmo, do materialismo e do altruísmo contra o egoísmo, a castração e a metafísica religiosa.

Podemos afirmar que é indispensável para um novo modelo de filosofia que ele comece pela realidade.⁶ “As categorias da nova antropologia são todas elas extraídas da existência humana, são explicitações de traços constitutivos dos homens concretamente existentes” (Serrão, 2009, p.25). O ateísmo traz como consequência o abandono de todas as representações metafísicas, dando espaço para uma reformulação dos parâmetros intelectuais baseados, não somente no pensar puro, mas também na sensibilidade (*sinnlichkeit*). “A nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência” (Feuerbach, 1987, p.82).

Em *princípios da filosofia do futuro*, Feuerbach ainda defende que “o filósofo novo pensa em consonância e em paz com os sentidos” (Feuerbach, 1987, p.82). Esse tipo de pensamento nos revela, acima de tudo, uma quebra com a “tradição filosófica” que promove uma distinção, ou melhor, uma hierarquia, onde o intelecto (espírito, mente, razão) está separada do corpo e possui um maior grau de

⁶ Schmidt dedica um capítulo de seu livro *Feuerbach o la sensualidade emancipada* para falar sobre uma possível teoria feuerbachiana materialista do conhecimento, que começa com o sensível real e este possui um destaque tão grande quanto as categorias intelectualmente abstratas. Cf. Schmidt, 1976, pp. 75-83.

importância. A partir dos escritos de 1842, ano de publicação de *Teses provisórias para a reforma da filosofia*, Feuerbach se posiciona cada vez mais contra o dualismo imposto pela tradição filosófica (cf. Souza, 2009. pp.241-270). Não existe, na filosofia de Feuerbach, uma valorização do que é puramente abstrato, espiritual e intelectual e, muito menos, uma desvalorização da matéria. Há, outrossim, uma conjunção das duas instâncias de forma a propiciar uma correlação que explicita as diferenças entre cada uma. Dessa maneira, é possível afirmar uma supressão do dualismo moderno e religioso na filosofia de Feuerbach. Na obra de Feuerbach encontramos com clareza afirmações do autor que defendem a quebra dessa hierarquia, uma valorização e entendimento da sensibilidade como parte fundamental para nós e, principalmente, para o “novo homem” e a “nova filosofia”. “A filosofia nova reconhece a verdade da sensibilidade com alegria, com consciência: é a nova filosofia sinceramente sensível” (Feuerbach, 1987, p. 82).

Apesar da ideia de *princípios da filosofia do futuro* parecerem, à primeira vista, bastante utópicas, podemos perceber que Feuerbach não as projeta de forma mecânica. Outrossim, de uma forma direta mostra que essa reforma é de extrema necessidade e traz como únicas condições um abandono dos preceitos religiosos e metafísicos somados a uma revalorização do corpo, da sensibilidade e da materialidade. Um em consonância com o outro, um sendo consequência do outro.

A nova filosofia é a resolução plena, absoluta, não contraditória da teologia na antropologia; com efeito, é a solução da mesma não apenas, como a antiga filosofia, na razão, mas também no coração, em suma, no ser total e real do homem. Nesta acepção, ela é apenas o resultado necessário da antiga filosofia - pois o que uma vez é resolvido no entendimento deve, por fim, resolver-se também na vida, no coração, no sangue do homem - mas ao mesmo tempo, só ela é a verdade da mesma e, claro está, como uma verdade nova e autônoma (Feuerbach, 1987, p.95).

“O começo da filosofia não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da ideia - o começo da filosofia é o finito, o determinado, o real” (Feuerbach, 1987, p. 24). A filosofia deve começar pela base, pela matéria e se ater nela, num pensamento voltado para a vida e para o mundo. Podemos afirmar que para Feuerbach, a filosofia não se limita a uma mera abstração, uma mera descrição da realidade. A filosofia é viva, mutante, deve estar em movimento, ativa, ilimitada. A filosofia deve acompanhar a infinitude do conhecimento humano. Despojada de complexos argumentativos que não encaixam na realidade vivida e, ao mesmo tempo, preocupada e em constante luta política, cultural e intelectual. A filosofia proposta por Feuerbach está na não-filosofia, no sentido de uma negação constante do antigo modo de filosofar “sem os olhos”, apenas com a razão. “A nova, a única filosofia positiva, é a negação de toda a filosofia de escola [...], é a negação da filosofia como qualidade abstrata, particular, isto é, escolástica” (Feuerbach, 1987, p.32). Podemos entender o projeto filosófico de Feuerbach como algo sem precedentes,

que começa na negação de misticismos, personalismos e até mesmo do ateísmo enquanto um tipo de verdade absoluta e “aprisionadora”, e com o tempo vai se desenhando uma preocupação com a liberdade humana. O autor não está interessado em impor uma nova verdade ou um novo modo de viver, mas, antes de tudo, em tirar o indivíduo do modo de vida presente, desacorrentando-o de qualquer verdade dita como “incontestável”. O ateísmo que nega Deus, mas coloca um novo absoluto no lugar não é interessante, é apenas um novo tipo de teologia.⁷ Feuerbach aponta que esse tipo de pensamento é igualmente danoso ao homem e também precisa ser descartado. Nosso autor se colocará contra uma “filosofia de gabinete”, contra a filosofia como um ofício, exclusiva à figura do “pensador” e defenderá uma filosofia para todos, ou antes, uma “não-filosofia” que possibilite que todos possam pensar e viver a filosofia. O filósofo aconselha:

Não queiras ser filósofo na discriminação quanto ao homem; sê apenas um homem que pensa; não penses como pensador, isto é, numa faculdade arrancada à totalidade do ser humano real e para si isolada; pensa como ser vivo e real, exposto às vagas vivificantes e refrescantes do oceano do mundo; pensa na existência, no mundo como membro do mundo, e não no vazio da abstração como uma mônada isolada, como monarca absoluto, como um deus indiferente e exterior ao mundo (Feuerbach, 1987, p.94).

Pela própria conjuntura de sua filosofia, Feuerbach não sistematiza ou mostra em detalhes o que seria essa nova filosofia, essa nem parece ser sua intenção - nem a nossa. O autor defende, antes de tudo, uma ruptura. A *filosofia do futuro* só pode existir quando o antigo modo de pensar for deixado de lado. É certo que, mais do que propor planos e meios específicos para que se chegue num novo modelo, Feuerbach parece se preocupar com uma supressão da teologia, do racionalismo dogmático, do iluminismo e do idealismo pois, são os parâmetros utilizados por estes que fazem com que se deixe de lado um dos elementos mais importantes da nova filosofia: a materialidade. Sendo assim, não se pode cobrar algo não proposto em um sistema filosófico, Feuerbach não tem planos de especificar como ocorre a *filosofia do futuro*. O que pode ser encontrado - na maioria das vezes - são conselhos e princípios escritos de forma aforismática que nos mostram as possíveis consequências de uma negação metafísica. De qualquer maneira, não é difícil compreender onde nosso autor pretende chegar. Por mais que não existam passos e etapas expostas em seus escritos - obviamente não poderia existir uma regra e um modo perfeito de realizar um processo de tamanha complexidade - temos por certo que a *filosofia*

⁷ Em diversos escritos, Feuerbach - um dos nomes mais importantes dos chamados “hegelianos de esquerda” - tece uma crítica a Hegel e a todos os idealistas alemães. Para ele, mesmo quando esses filósofos não falam propriamente de Deus, criam e colocam em seu lugar uma nova figura metafísica, que não é nada mais do que o próprio absoluto disfarçado. Feuerbach mostra que mesmo nas filosofias ditas “racionais” ainda há a presença de um ente supremo e metafísico, ou seja, ainda existe teologia. Cf. Feuerbach, 2012.

do futuro necessita ser uma filosofia pensada para nós, comunitariamente, visando a nossa autonomia. “A nova filosofia faz do homem, com a inclusão da natureza, enquanto base do homem, o objeto único, universal e supremo da filosofia - faz, pois, da antropologia, com inclusão da fisiologia, a ciência universal” (Feuerbach, 1987, p.97).

Considerações finais

Ao mesmo tempo em que o pensamento de Feuerbach é leve e inspirador, ele traz consigo todo o peso e aflição da vida humana. Não é uma tarefa simples esperar que nos soltemos de todas as nossas amarras e preconceitos, mas é, antes de tudo, uma tarefa necessária. É possível afirmar que a maior herança do pensamento feuerbachiano é a liberdade, acompanhar os passos do nosso autor nos faz ver o mundo sob um novo ponto de vista, uma libertação de diversas concepções que nos puxam para trás e nos amedrontam. O medo de um castigo divino, o preconceito com o que é diferente, a repressão do instinto sexual, a não-vivência do corpo, entre outras coisas, são facilmente desprendidas de nós após um aprofundamento na filosofia feuerbachiana.

Depois de demonstrar que todo tipo de manifestação religiosa tem um princípio único, um fundamento que se encontra no ser humano, Feuerbach atenta para um engano tão antigo quanto a própria história humana. Um autoengano advindo da própria limitação humana que, por não ter desenvolvido um conhecimento tão claro sobre sua vida e sobre o funcionamento do mundo, cria - de forma inconsciente - um ser. Esse novo ser nada mais é do que suas próprias expectativas, vontades e sentimentos e nada mais demonstra a sua perspectiva, contexto e necessidades. A religião é um fenômeno que tem como base uma confusão ancestral, uma falta de conhecimento prévio sobre o mundo, sobre a natureza e sobre nós mesmos que faz com que tenhamos que imaginar um “outro homem”, mais potente, para resolver e fornecer respostas para essas confusões. Essas confusões são ilusoriamente resolvidas, pois se acredita que é o outro homem que está agindo, e assim, se dá sentido ao que não se consegue explicar - ou ao que realmente não possui sentido. Aqui, não se percebe a força da ação humana e adora-se um ser inexistente ao invés de se apostar na potência intelectual e sensível da humanidade. Este “outro homem” não existe. A não ser na própria imaginação do seu criador, mas o que só existe na imaginação não existe, é nulo. O problema da materialidade já se encontra, de certa forma, desde o princípio da religião. Quando adora indireta e inconscientemente um ser antropomorfizado (como nas religiões “pagãs”), nega a dimensão corporal humana, toda sua limitação e finitude. E mesmo quando adora a natureza, através de religiões naturais, atribui características humanas a ela ou tenta controlá-la a partir de um

deus.

A negação da materialidade ganha dimensões maiores e mais perigosas quando há a transformação desse simples autoengano, ou sentimento religioso, em uma *inversão teológica*. Aqui, Deus vira pai, redentor e possuidor de todas as perfeições. A ideia de um deus único é a ideia de um deus pessoal, mas que não se identifica com o sujeito enquanto indivíduo, mas enquanto gênero. Todas as qualidades que o homem projetara em seu deus, agora pertencem originalmente a ele e, agora, ele é quem projeta suas qualidades na humanidade. O papel de sujeito da criação passa a ser um predicado, uma extensão criativa da benevolência e vontade de Deus que, agora, possui uma lei própria, uma ética própria e um modo próprio de beneficiar seus seguidores e penalizar àqueles que lhe desobedecem. A partir dessas regras, há um novo jogo, onde quem enfrenta as contradições e transtornos gerados pela natureza e pela vida, é recompensado. “os humilhados serão exaltados” (Mateus 23:12). O paraíso e a vida eterna são os maiores desejos do cristão, uma vez que representam uma natureza fora da natureza e uma vida totalmente sem “tentações”. Nesse momento, o papel de Feuerbach é o de nos mostrar a crueldade das consequências das ações teológicas, uma vez que faz com que o indivíduo se prive, se negue, se mortifique, se envergonhe e se aliene para agradar a Deus, para ser como Deus, para ser agraciado por Deus e - não menos importante - para não ser punido por Deus. As ideias da teologia cristã vão contra a ideia de um corpo, de uma valorização material, de uma proteção à natureza. Toda a materialidade é aqui rechaçada; tudo o que lembra finitude, imperfeição e inacabamento é considerado menor que os “bens divinos”. Toda a dimensão corporal e natural é negada com vistas à uma ilusão.

Feitos os devidos esclarecimentos e denúncias, a filosofia de Feuerbach transforma-se numa luta pela quebra total de laços com os pensamentos anteriores e um apelo para o surgimento de um novo ser humano, de uma nova sociedade, de uma nova filosofia.

A *filosofia do futuro* só tem total sentido dentro de uma prática a-religiosa, num futuro ateu que fará com que o sujeito pare de correr atrás de espectros metafísicos imaginários e se concentre em si, na sua capacidade, na sua liberdade, na sua felicidade. A *filosofia do futuro* só possui total sentido na realidade, na vida terrena em conjunção com a natureza. É o aprendizado do conviver consigo, entender a si mesmo como um ser finito, de necessidades e limitações, mas que respeita, preserva e se relaciona com a natureza da melhor forma possível. A *filosofia do futuro* só tem completo sentido na comunidade, na relação com o outro, na união, na negação do individualismo religioso e na afirmação do amor. A filosofia do futuro reside na não-filosofia, na negação de uma racionalidade cega, na harmonia entre sensibilidade e razão, corpo e mente, fora do racionalismo inconsequente que cria dualismos disruptivos. A nova filosofia de Feuerbach é um convite para a liberdade,

para a emancipação, para a vida. Ele é o tipo de filósofo que chama, que luta, que clama para que nos libertemos, para que sejamos cada vez mais humanos.

Referências

- Bíblia. (2009). *Bíblia sagrada: edição catequética popular*. São Paulo, SP: Ave-Maria.
- Chagas, Eduardo F. (2009). A majestade da natureza em Ludwig Feuerbach. In: Chagas, E., Redson D., de Paula, M. (Org.). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach* (pp.37-65). Fortaleza: edições UFC.
- Feuerbach, L. (1987). *Princípios da filosofia do futuro*. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70.
- Feuerbach, L. (2009). *Preleções sobre a essência da religião*. Tradução de José da Silva Brandão. Rio de Janeiro: Vozes
- Feuerbach, L. (2009a). *A essência do cristianismo*. Tradução de José da Silva Brandão. Rio de Janeiro: Vozes
- Feuerbach, L. (2012). *Para a crítica da filosofia de Hegel*. Tradução de Adriana Verissimo Serrão. São Paulo: Liber Ars
- Schmidt, A. (1975). *Feuerbach o la sensualidad emancipada*. Tradução de Julio Carabaña. Madri: Taurus.
- Serrão, A. (2002). Apresentação. In: Feuerbach, Ludwig. *A essência do cristianismo*. p. 9-25 .2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Serrão, A. (2009). Feuerbach e a apoteose da vid. In: Chagas, E., Redson D., de Paula, M. (Org.). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC.
- Souza, J. Feuerbach, crítica da religião, crítica da modernidade. In: Chagas, E., Redson D., de Paula, M. (Org.). *Homem e natureza em Ludwig Feuerbach*. Fortaleza: Edições UFC.

Recebido em: 02.09.2023

Aceito em: 21.11.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Da *Gestell* à ecologia profunda: ressonâncias do pensamento de Martin Heidegger no cenário ecofilosófico contemporâneo*

From *Gestell* to Deep Ecology: resonances of Martin Heidegger's thought in the contemporary ecophilosophical scenario

Gilvanio Moreira

giovani filosofia@gmail.com

(Universidade Federal do Rio Grande Do Norte, Rio Grande Do Norte, Brasil)

Resumo: O artigo discute o impacto do pensamento tardio de Martin Heidegger (1889-1976) nas linhas gerais do pensamento ecológico atual, o qual, em tese, aproximar-se-ia da crítica do autor alemão ao fenômeno da *Gestell*. De fato, embora em alguns aspectos se aproxime e em outros se distancie do projeto original de Heidegger, essa discussão ressoa em alguns autores contemporâneos, como Michel Maffesoli e Félix Guattari. Nesse sentido, o trabalho visa demonstrar até onde a crítica de Heidegger ao fenômeno da *Gestell* repercute nessa esfera de atuação da Ecosofia, que, em termos gerais, busca resgatar uma relação pluridimensional (estética-política-social-ambiental) entre o ser humano e a eco (*oikos*) natural.

Abstract: The article discusses the impact of Martin Heidegger's (1889-1976) late thinking on the general lines of current ecological thought, which, in theory, would come close to the German author's criticism of the *Gestell* phenomenon. In fact, although in some aspects it is close and in others it distances itself from Heidegger's original project, this discussion resonates with some contemporary authors, such as Michel Maffesoli and Félix Guattari. In this sense, the work aims to demonstrate the extent to which Heidegger's criticism of the *Gestell* phenomenon has repercussions on this sphere of activity of Ecosophy, which, in general terms, seeks to rescue a multidimensional relationship (aesthetic-political-social-environmental) between the human being and the natural eco (*oikos*).

Palavras-chave: *Gestell*; técnica; ecosofia; *deep ecology*; terra.

Keywords: *Gestell*; technique; ecosophy; *deep ecology*; earth.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v29i1p.31-46>

Considerações iniciais

O questionamento levantado pelo pensador alemão Martin Heidegger sobre os possíveis modos de manejo da técnica e tecnificação no mundo moderno nos revela um tipo de incômodo que atravessa a meditação do pensador e, em seu ponto

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

culminante, se desdobra a partir do termo *Gestell*.¹ Até aqui, pode-se dizer que *Gestell* – termo usado pelo autor de modo mais radical e decisivo em um grupo de conferências ministradas no ano de 1949, as *Conferências de Bremen*² – faz alusão a um modo de desencobrimento do ente na era da técnica moderna a partir do qual se estabelecem os alargamentos da razão instrumental (*ratio reddenda*), através da qual se sustenta um tipo de produção (industrial, tecnológica, científica, etc.)³ ligada, em termos gerais, à disponibilidade (*Bestand*) e exploração do ente em seu uso inadvertido.

Com isto, enquanto modo de reger a técnica moderna, a *Gestell* – que não é nada técnico – se apresenta como um *poder e força de reunião* que arregimenta uma forma de descobrimento do ente no sentido de uma exploração. Em última instância, poderíamos dizer que, no sentido da crítica de Heidegger, esse modo de dispor, operar e conduzir as necessidades prático-utilitárias de um tempo desarmoniza e oblitera a possibilidade originária da Terra. Assim submetida, a natureza se torna fundo de reserva; a linguagem, um instrumento, uma forma e uma técnica; as coisas, meros artefatos de uso; a lógica e a gramática, uma mera ferramenta a serviço do que ficou cunhado nos estudos pós-modernos de razão instrumental e calculadora.

Considerando esses problemas, não resta dúvida de que de fato houve uma notória evolução no tema da *Questão da técnica*, em cujo seio nasce uma crítica advinda de muitos autores contemporâneos aos modos de produção vigentes. Crítica essa que aponta algumas estratégias de saída, sejam elas na esteira do pensamento tardio de Heidegger ou na negação deste caminho de pensamento.

Dessa forma, como modo de promover um primeiro debate filosófico acerca desta questão, que intersecciona o problema da técnica com as práticas ecofilosóficas recepcionadas pelos autores Michel Maffesoli e Félix Guattari, o trabalho tem a intenção de não somente contribuir para fomentar ainda mais o debate sobre o problema

1 Em virtude de seu caráter polissêmico, a palavra *Gestell* pode significar diversas coisas. Conforme Irene Borges, por exemplo, em seu uso cotidiano, este vocábulo significa “um engenhoso suporte, armação ou marco, que serve de base para a colocação, ordenação ou exposição de algo, para os mais diversos fins” (Borges-Duarte, 2019, p. 156-157, grifo do autor.) Ainda sobre o mesmo tema, Marco Casanova observa que, no contexto da noção de *vontade de poder* e da *vontade de vontade*, entendida como *princípio de realização da técnica moderna*, “o que interessa fundamentalmente a Heidegger com o termo *Gestell* é marcar caráter ‘pretérito’ da colocação técnica. No momento em que se estabelece, ela já sempre se perfaz a partir de um modo previamente constituído de relacionamento com a totalidade. Desse modo, a provocação [*Gestell*] sempre remete simultaneamente a uma estrutura que condiciona o seu modo de efetivação. A técnica implica, com isto, a armação, uma vez que constantemente nasce de uma figura anterior às possíveis provocações particulares à natureza” (Casanova, 2006, p. 157).

2 Esse grupo de conferências inclui os títulos: “A coisa” (*Das Ding*), “O dispositivo” ou “A Armação” (*Das Ge-Stell*), “O perigo” (*Die Gefahr*) e “A viragem” (*Die Kehre*). Para mais, vide: Heidegger, 2012.

3 Quanto ao tema do desenvolvimento técnico e tecnológico atual, vale ressaltar que, de acordo com Edgar Lyra (2014), “a popularização da cibernética, que efetivamente começa com a invenção do formidável e cartesiano *mouse* e desemboca na figura dos chamados ‘sistemas operacionais’” (p. 7), não é senão um dos principais indícios da atualidade da *Gestell*.

ecológico atual – hoje em voga em muitos campos de investigação –, como também, demonstrar qual a relação (proximidade e distância) das principais teses apresentadas por estes dois autores frente às análises elaboradas por Heidegger sobre o tema em questão. Em outras palavras, partindo da pergunta pelo impacto do pensamento tardio de Martin Heidegger em algumas das teorias ecológicas atuais, o presente artigo trabalha a hipótese de que o autor alemão influenciou significativamente as ideias ecofilosóficas de Michel Maffesoli e (ainda que com ressalvas) as do filósofo francês Félix Guattari.

Se, por um lado, Michel Maffesoli se inclui neste debate por indicar Heidegger como o pensador que “ao longo de sua obra, se dedicou a pensar, em profundidade, tal dominação que leva, para retomar sua expressão, à ‘devastação do mundo’” (Maffesoli, 2010, p. 73),⁴ por outro lado, ao propor novas ecologias como forma de substituição dos modos arcaicos de engajamento associativo, político e religioso, Félix Guattari (1990, p. 54) também nos traz uma urgente reflexão.

I.

Ao que parece, a investigação estabelecida por Heidegger nos anos de 1950 sobre o horizonte de manifestabilidade em que se articula o fenômeno da *Gestell* e o modo danoso de desencobrimento do ente nos conduz a um tipo de interrogação que questiona o sentido originário da técnica. De acordo com autor, essa necessidade diz respeito ao fato de que somente quando obtivermos uma experiência da *essência* da técnica será possível abrigar uma relação menos danosa com a Terra.

Em princípio, essa constatação nos evidencia que nada de técnico permeia a essência da técnica. Isto é, de fato, o que se busca não é nada de esquemático ou procedimental, mas, o que faz com que a técnica seja o que ela é. A determinação dicionarizada e antropológica da técnica até nos oferece, segundo Heidegger, um vislumbre do que a técnica possa ser: “pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem” (Heidegger, 2012, p. 12). Entretanto, ainda assim, essa acepção não nos diz o que a técnica “propriamente” é. Ou seja, “embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos mostra a sua essência” (idem, p. 13).

Em vista disso, o que o autor indica como *essência da técnica* não se confunde com um *meio para um fim*, mas com o que permite e *libera* (liberdade) tanto a produção quanto o que rege a relação de causalidade onde um ente se torna um instrumento para um fim.⁵ De modo que “a técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica

4 Para outros desdobramentos dessa passagem, vide: Maffesoli, 2017, p. 1-12.

5 Conforme preleção ministrada em 1930 *A essência da liberdade humana: introdução à filosofia* (GA

é uma forma de desencobrimento” (idem, p. 17). O acontecimento da essência da técnica, por sua vez, implica uma espécie de movimento de desencobrimento do ente onde “se funda toda a pro-dução [...] Nele, repousa a possibilidade de toda elaboração produtiva” (idem, ibidem). O que confirma que, em Heidegger, a essência da técnica, seu modo de liberação, está de algum modo em íntima relação com a estrutura de abertura do ser-descobridor (*Dasein*) e o fenômeno originário da verdade, a ἀλήθεια. Sobre isso, lê-se em um dos trechos da mesma conferência: “A técnica vige e vigora no âmbito onde se dá descobrimento e des-encobrimento, onde acontece ἀλήθεια, verdade” (idem, p. 18).

Exatamente por isso, o significado singular-*poiético* da técnica não reside apenas na noção de *meio* para um *fim*, mas no próprio cerne (liberdade) onde se manifesta tanto o sentido de desencobrimento, quanto a noção ontológica do ser-descobridor, modo de ser de todo *Dasein* (cf. Heidegger, 2009, § 44 p. 282 a 302. GA 02, p. 213 a 230).

Tomado por este caminho, que tenta restabelecer o sentido fundamental e *poiético* da técnica, Heidegger esclarece que, na era moderna, o sentido propriamente dito de desencobrimento, sua relação com a *poiesis* grega, perdeu o seu traço originário. Em verdade, “o desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o *pôr*, no sentido de explorar” (idem, p. 20).⁶ Essa passagem da conferência a *Questão da Técnica* nos leva justamente ao termo *Gestell*, cujo sentido mais pertinente ao vocábulo português se avizinha das palavras *com-posição*, *dis-ponibilidade/dispor* e *posição/subsistência (Stand/Bestand)*. Com tal termo Heidegger faz alusão não somente a uma *força maquina de reunião*, cuja principal característica é a da redução da técnica a um produto do fazer e do

31), em certos limites, a causalidade é “uma determinação do ser do ente entre outras, contudo, a causalidade se funda na liberdade” (Heidegger, 2012, p. 343). Isto é, na liberdade que tanto é o fundamento da possibilidade do ser do *Dasein* como o da possibilidade da causalidade. “Se a liberdade é o fundamento da possibilidade do ser-aí [...] e, com isso, o fundamento da possibilitação da compreensão de ser em toda a sua amplitude e plenitude, então o homem é, *fundando-se* em sua existência e *nessa* liberdade, aquele sítio e ocasião, na qual e com a qual o ente na totalidade se torna manifesto, e aquele ente, por meio do qual *fala* o ente na totalidade enquanto tal e, assim, *se enuncia*” (idem, p. 163, grifo do autor). Em meio à polissemia de significados que compõe essas passagens, cuja fala se expressa no contexto de elaboração do manuscrito *Da essência da verdade* (1930), fica o caminho: enquanto *possibilidade* das possibilidades, a liberdade própria ao ser do *Dasein*, não está submetida as leis da causalidade, mas ao contrário, é a causalidade que está submetida as suas possibilidades. É a liberdade inerente ao ser-descobridor do *Dasein* que determina e libera o ente em suas possibilidades. Por isso, a causa e o ser causa, como produção no seu sentido mais amplo possível (enquanto aquilo que faz o ente intramundano ser o que é), é liberada e determinada pela liberdade enquanto possibilidade ontológica do ser do *Dasein*.

⁶ “Esta exploração se dá e acontece num duplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de desencobrimento. Todavia, este desencobrimento não se dá simplesmente. Tampouco, perdeu-se no indeterminado. [...] Por toda parte, assegura-se o controle. Pois *controle* e *segurança* constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador” (Heidegger, 2012, p. 20).

produzir, mas também a um modo de desencobrimento que *com-posiciona* tanto o ser-descobridor (*Dasein*) como o ente descoberto para a disponibilidade em geral. Enquanto força maquinal de reunião que convoca e encaminha o ente a um modo de desencobrimento-desarmonizador, a *Gestell*, portanto, leva a Terra a um processo de devastação.

II.

O anúncio dessa força maquinal que “impinge o impossível como meta do possível” (Heidegger, 2012, p. 86) também é referenciada por alguns autores contemporâneos, dentre alguns deles, o sociólogo e filósofo francês Michel Maffesoli (2018). Em *Pactos Emocionais*, por exemplo, o autor reconhece a importância do caminho trilhado pelo pensamento de Heidegger no sentido de que esse autor contribuiu para a produção de sua análise da ética/poiética que, *grosso modo*, apresenta-se como um tipo específico de “ajustar-se a este mundo” (p. 68), do *estar-junto* comunitário, entendida na direção de uma ecosofia: “a sabedoria da casa comum” (idem).

Nesse mesmo livro Maffesoli comenta:

Heidegger mostrou, em várias ocasiões, que foi a ênfase colocada em um humanismo estreito, no homem como “animal racional”, que se levou a conceber o mundo como resultado apenas de atividades, invenções: ou seja, um mundo “construído” que convinha dominar. Isso resultou nesse “animal racional” que se tornou uma besta de trabalho vagando por uma terra devastada. Dessa devastação do mundo, cujos efeitos vemos todos os dias, surgiu, como consequência, um prometeísmo racional enfurecido! (idem, p. 5).

Esse posicionamento, que também está presente em outros autores contemporâneos como uma crítica radical ao modelo de pensamento racional metafísico,⁷ se desdobra em muitas frentes conceituais as quais, em certo sentido, entram em interseção com os temas da obra tardia de Heidegger. Desse modo, termos e expressões como: maquinação, devastação, ideal comunitário, ser e estar-junto, imperativo atmosférico, presenteísmo/criativismo (novo *carpe diem*) e, entre outros, aparecem em Maffesoli como sendo grupos conceituais que, por assim dizer, agitariam (aproximariam e distanciariam) o diálogo do autor francês com o pensador alemão.

A noção de *ajustar-se ao mundo*, um modo de ser-junto-as-coisas-e-com-os-outros que o autor francês traduz como um *ser* ou “estar-junto fundamental”

⁷ A esse respeito vide passagem: “Separação-dominação. São essas as duas características do mito do Progresso. São essas as raízes do paradigma moderno. A natureza torna-se um ‘objeto’ (o que é colocado a nossa frente) dominada por um ‘sub-jeito’ (substancial) autossuficiente e, principalmente, que representa uma Razão soberana, fundamento do desenvolvimento científico, depois tecnológico” (Maffesoli, 2015, p. 14, tradução nossa).

(Maffesoli, 2018, p. 22), por exemplo, aparece como ideal comunitário a partir do qual há um resgate do *páthos* “imaginário, o onírico, o lúdico como lugar primordial” (idem, p. 27). Lugar este que está em sintonia com a noção de habitação/morada e que, na explicitação de uma ecosofia, vê-se desdobrada por Maffesoli por meio dos termos “*domus*” e “*oikos*”, palavras cujo sentido, de acordo com o autor, “designam a moradia comum que convém proteger da *devastação* a que fomos acostumados pela modernidade” (Maffesoli, 2010, p. 36, grifo nosso).

De fato, segundo indicação do próprio Michel Maffesoli, essa noção de *devastação* fora empregada por ele em referência ao contexto da discussão da *questão da essência da técnica*, sendo aqui apontada em conexão com outro termo, o de maquinação (*Machenschaft*). Palavra usada por Heidegger tanto nos *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* quanto no texto *Besinnung*, onde faz referência à noção de maquinação como “dominação do fazer e do produto do fazer” (Heidegger, 2015, p. 142). De acordo com o autor alemão, maquinação significa, portanto, um modo de controle, poder e dominação, “com vistas à possibilidade de que tudo seja feito; [...] dessa exigência essencial, mas ao mesmo tempo velada, emerge a técnica moderna” (Heidegger, 2010, p. 18-19).⁸

O que torna curiosa a conexão desse termo (maquinação) nesses dois autores é que, tendo em vista a crítica aos modos de racionalização do mundo moderno, Maffesoli retoma a meditação de Heidegger sobre o abandono do ser como “a determinação mais originária da essência daquilo que Nietzsche reconheceu pela primeira vez como niilismo” (Heidegger, 2015, p. 31- GA 65, p. 119).⁹

Seguindo nessa direção, que vai de encontro a tudo o que pode ser produzido pelo modo danoso do pensamento calculador e cientificista da maquinação, Maffesoli alude ao termo grego *apokalypsis*¹⁰ para pensar o significado mais originário de *descobrir, desvendar, revelar* e, com isto, poder apresentar um modo mais radical de pensar que, aos poucos, substituiria as formas comuns e habituais de elaboração da razão, sua azáfama por *controle, poder e dominação*.

Sobre isso, em um trecho da obra *Saturação*, o autor francês nos diz que o que

8 Ainda neste contexto, vale ressaltar que, de acordo com Leandro Catoggio, em Heidegger “a maquinação é uma habilidade calculável; isto é, um fazer do ente algo circunscrito ao cálculo, ao número. Assim, tanto o tempo quanto o espaço são pensados a partir do cálculo, a partir do quantitativo. A metafísica como maquinação é o mesmo que executar o quantitativo como qualidade; ou seja, o cálculo é a interpretação pela qual se mede todo ente” (Catoggio, 2010, p. 124).

9 Se vista mais de perto, a noção de niilismo, pensada na obra de Heidegger como consequência do abandono ou desprezo pelas questões primordiais acerca do nada e do ser, indicaria tanto um *processo histórico* quanto a consumação da metafísica como *vontade de poder*. Quer dizer, em princípio, para Heidegger, “o niilismo representa um *movimento histórico-mundial* dos povos da Terra que entraram no âmbito do *poder da humanidade*” (Heidegger, 2014, p. 253, grifo nosso).

10 Em uma das passagens da obra *Saturação*, Maffesoli (2010) comenta que o termo grego “*apokalypsis* contém *kalyptô* (cobrir, encobrir, ocultar) e o prefixo *apó* (avna-, avpo-, dia-, evk-), com o significado final de ‘descobrir, desvendar, revelar’” (p. 17).

parece “estar em jogo no apocalipse contemporâneo é que ele *desvenda, desmascara* as saudades de um paraíso perdido e as melancolias de um paraíso futuro. Ao fazer isso, ele *descobre* o que tem de autossuficiente este *mundo*” (Maffesoli, 2010, p. 51, grifo do autor). Ainda dentro desse contexto, Maffesoli comenta que essa postura essencialmente comunitária e radical está em conexão direta com “aquilo que, indo contra o desprezo pelo que é, vai festejar o ‘mundano’, a mundanidade, a intermundanidade” (idem, p. 46). Este pensamento, portanto, estaria inserido naquilo “que nos prende aqui. Aquilo que nos faz *estar aqui, ser daqui*. Aquilo que, com energia, a meditação de Heidegger sobre o *Dasein* buscou pensar” (idem, grifo do autor). Por conseguinte, o apocalipse “enquanto elaboração de um pensamento *radical*, [substitui] o lugar de nossa habitual e moderna atitude crítica” (idem, p. 52 - grifo do autor).

III.

No que se refere à relação Heidegger/Guattari, é preciso dizer que, em princípio, verificou-se que esses dois autores seguem propostas bem diferentes – embora tomem vias ontológicas semelhantes. Enquanto o pensamento de Heidegger, como vimos, sugere um retroceder a pergunta pela verdade do ser, Guattari propõe a reflexão política ética/estética que segue numa integralização vertical das três ecologias (mental, social e ambiental).

Em *Caosmose* (1992), por exemplo, numa passagem elucidativa à propósito da discussão acerca da questão da técnica, cujo sentido segue na mira do conceito de heterogênese maquínica,¹¹ o autor francês assinala:

Uma moda filosófica, na trilha de Heidegger, atribui à *techné* – em sua oposição à técnica moderna – uma missão de “desvelamento da verdade” que vai “buscar o verdadeiro através do exato”. Assim ela fixa a *techné* a uma base ontológica – a um “*grund*” – *comprometendo seu caráter de abertura processual* (Guattari, 1992, p. 45, grifo nosso).¹²

Seguindo nesta mesma linha, um ano antes (1991), em entrevista ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP,¹³ o mesmo autor comenta:

As vicissitudes da história estão tomadas no movimento de desterritorialização, e

11 Conforme Guattari, essa noção de *heterogênese maquínica* “vai desde as máquinas tecnológicas, materializadas, até as máquinas desejantes, que, precisamente, são desta ordem não dialética” (Guattari, 1993, p. 11).

12 Quanto ao que o autor alude acerca do *caráter de abertura processual*, vide: Moreira Lima, 2021, p. 92.

13 Entrevista (realizada e gravada na PUC-SP, em 21 de outubro de 1991) concedida ao Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP.

eu postulo um motor desta desterritorialização, com o conceito de “máquina”, de “máquina abstrata”, o que não encontramos em Sartre, nem no conceito de *techné* heideggeriano (Guattari, 1993, p. 22).

Nada obstante, se por um lado, tanto Maffesoli como Guattari se aproximam da análise de Heidegger quanto à crítica ao modelo de exploração racional requerida na modernidade, por outro, eles tomam caminhos bastante diversos da estratégia utilizada pelo pensador alemão. Isso é constatado quando, em termos de estratégia de entrada neste problema, Guattari segue numa linha de pensamento que tenta reproduzir um caráter de abertura processual na qual toma para si a meta de um alisamento desterritorializado, isto é, “que nos fazem ultrapassar as causalidades lineares da apreensão capitalística dos universos maquinicos” (Guattari, 1992, p. 57). Partindo desse complexo conceitual, que envolve uma estética político-econômica, a abordagem guattariana inclui não apenas uma crítica ao modo de produção técnico-científico, mas, expande-se numa análise que implode todas “as lógicas fundadas no princípio do terceiro excluído e de razão suficiente. Através desse alisamento está em jogo um ser para além, um ser-para-o-outro, que faz com que um existente tome consistência fora da sua delimitação estrita, aqui e agora” (idem, p. 66).¹⁴

Em Heidegger, por outro lado, a importância da análise do fenômeno do produzir (maquinação), como primeiras elucidações sobre a questão da técnica moderna, é indicada na passagem: a “com-posição provocadora da ex-ploração não encobre apenas um modo anterior de desencobrimento, a pro-dução, mas também o próprio desencobrimento, como tal, e, com ele, o *espaço*, onde acontece, em sua propriedade, o desencobrimento, isto é, a verdade” (Heidegger, 2012, p. 30 - grifo nosso). Tendo isso em vista, o que está efetivamente em questão para Heidegger é um modo de resgate e meditação (tematização) em que se ponha em jogo esse *espaço* existencial onde a verdade do desencobrimento acontece. O que, necessariamente, vai de encontro ao modo de pensar assentado no conceito de causalidade tomado na direção do ser como presença à vista (*Vorhandenheit*).

Por meio desse confronto — entre o modo de produção requerido na modernidade e a meditação acerca da *ποίησις* —, Heidegger busca reestabelecer o sentido originário da *τέχνη* no seu caminho com a *ποίησις*, sua implicação com a *φύσις* e a *ἀλήθεια* grega.¹⁵

Se tomada nessa direção, a questão acerca da essência da técnica tanto

14 Cf. Caosmose (1992), capítulo 2. Máquinas semióticas e heterogênese ou a heterogênese maquinica.

15 Essa conexão (*τέχνη-ποίησις-φύσις-ἀλήθεια*) aparece na seguinte passagem: “Outrora, não apenas a técnica trazia o nome de *τέχνη*. Outrora, chamava-se também de *τέχνη* o desencobrimento que levava a verdade a fulgar em seu próprio brilho. Outrora, chamava-se também de *τέχνη* a produção da verdade na beleza. *Τέχνη* designava também a *ποίησις* das belas-artes. [...] A arte chamava-se apenas *τέχνη*. Era um des-*encobrir-se* [*φύσις*] único numa multiplicidade de desdobramentos. A arte era piedade, *ποίησις*, isto é, integrada na regência e preservação da verdade [*ἀλήθεια*]” (Heidegger, 2012, p. 36, grifo nosso).

pode aparecer como um modo de *pôr* no sentido do colocar (*stellen*),¹⁶ posicionar um objeto (idealismo), mas também e, fundamentalmente, como um saber e um modo de arte (*techné*) que retém o ser do ente sob uma certa claridade, isto é, a *techné*/arte como o “*pôr-se-em-obra da verdade*” (Heidegger, 2014, p. 36). Aqui, “*pôr* [*setzen*] quer dizer [...] deter-se na claridade [*Lichte*]” (idem, p. 31).

Assim, em *A Origem da Obra de Arte* esse conflito de posições é sopesado com a seguinte passagem:

A palavra *τέχνη* indica antes um modo do saber. Saber significa: ter visto, no sentido lato de “ver”, que significa: perceber aquilo que está presente enquanto tal. A essência do saber, para o pensar grego, assenta sobre a *ἀλήθεια*, quer dizer, sobre o desencobrimento [*Entbergung*] do ente. [...] A *τέχνη*, enquanto saber apreendido de modo grego, é, nessa medida, um produzir do ente, enquanto traz aquilo que está presente enquanto tal *para fora* do estar-encoberto precisamente *para* o não-estar-encoberto do seu aspecto, [pondo-o] *diante* [*vorbringen*]; [...] Porém, tudo isto acontece no meio do ente que irrompe por si mesmo, da *φύσις*. [...] *Pôr* [*Setzen*] e ocupar [*Besetzen*] são aqui sempre pensados a partir do sentido grego de *θείσις*, que quer dizer um levantar no não-encoberto. [...] O “*pôr*” grego significa: colocar enquanto fazer-surgir, por exemplo, uma estátua; significa assentar, o depor de uma oferenda consagrada. [...] *Pôr e colocar* não significam aqui nunca o contrapor-se (ao Eu-sujeito) que desafia, que foi concebido na modernidade. O estar-de-pé [*Stehen*] da estátua (isto é, o estar-presente do (a)parecer que põe à vista um viso) é diferente do estar do que se opõe [*Gegenstand*] no sentido do objeto [*Objekt*] (idem, p. 61, 63 e 89, grifo nosso).

O trecho acima nos esclarece o porquê de, em Heidegger, ser a essência da técnica moderna (*Gestell*) um perigo extremo em si mesmo. Ela é um perigo porque em seu modo de operar e operacionalizar, encobre o espaço originário onde acontece o desencobrimento e, com isto, a possibilidade da pergunta pela essência da verdade como caminho para um outro modo de comportamento (ser-descobridor), que recebe o ente que vem ao encontro no interior do aberto acolhendo-o, conduzindo-o e o liberando em sua essência. Afinal, visto que a essência do desvelamento (verdade) é o deixar-ser (liberdade), aquele que executa o ato de descobrir (ser-descobridor), pode deixar o ente ser o que ele é em sua essência, ou não. Ao que parece, o pensamento meditativo de Heidegger se desdobra

16 “No colocar [*Stellen*] da com-posição [*Ge-stell*] [...] fala a pretensão da *ratio reddenda*, i.e., do *λόγον διδόναι*, de modo que, agora, de certo, esta pretensão chama a si, na com-posição, o domínio do incondicionado, e o re-presentar [*Vor-stellen* - colocar-diante] reúne-se a partir do perceber grego em direção ao colocar-em-segurança e ao fixar” (Heidegger, 2014, p. 91). Aqui, é importante atentar para a passagem de *O princípio do fundamento* (1955/56) onde Heidegger esclarece que, em certo sentido, pode-se traduzir a expressão grega *λόγον διδόναι* pela expressão latina *ratio reddenda* (prestar contas, indicar a razão), “mas aí não se pensa autenticamente grego. Pensado em grego, *λόγον διδόναι* diz: apresentar algo sido no seu modo de estar presente e existir, isto é, ao perceber concentrador” (Heidegger, 1999, p. 157-158). Ainda de acordo com uma outra passagem do mesmo curso, o *principium reddendae rationis* “exige que toda a representação dos objetos seja uma representação que se fundamente em si e seja uma única para que o próprio objeto seja, respectivamente, um objeto fundamentado, isto é salvaguardado” (idem, p. 50).

no sentido de tentar resgatar essa afinidade que reside entre a arte/verdade como forma de relação mais originária com a totalidade. No entanto, diferentemente de algumas abordagens sobre a essência da técnica, esse desdobramento não deixa de fora a pergunta pelo *nada*, que, como fonte originária, é indissociável de todo criar e criação.

IV.

De um outrolado, um modo de pensar de matriz não-racionalizante/objetificante é apontado por Maffesoli, por exemplo, como tendo início em ideais comunitários de preservação e resistência, algo que o autor denomina, metaforicamente, de tribos pós-modernas, um modo de estar-junto do ser-no-mundo comunitário que, sob o domínio de um imperativo atmosférico, resgata a mágica/reencantamento do mundo por meio do criativismo/presenteísmo, um novo modo de *carpe diem*. Isto é, nesse novo modo de estar-junto pós-moderno “a experiência do pensamento só tem sentido quando se baseia na experiência coletiva” (Maffesoli, 2009, p. 29).¹⁷

Com isto, se a chegada da modernidade promove um tipo de comportamento individual/racionalista (Eu-sou) — que está amalgamado numa verticalização da obediência as leis institucionais —, com a entrada da pós-modernidade esses valores vão se desgastando (saturação) e, aos poucos, entram em declínio, dando espaço para uma transição que vai na direção de um outro começo do pensamento (radical/apocalíptico), nomeado pelo autor francês de ultrapassagem da *lei do pai* (drama-apolíneo), para a *lei dos irmãos* (trágico-dionisíaco) e que vai de encontro a racionalização moderna.

Em resumo, ainda que tome uma via diferente, ao que parece, em última instância, Maffesoli aponta para um outro modelo de sociedade que começa uma longa jornada de transição, que vai da simples oposição aos modelos de verdade estabelecidos pela tradição até uma experiência mais originária/extraordinária, que o autor nomeia de revelação de um pensamento radical (apocalipse), assim nos diz:

A revelação chega sempre sem que se espere, de improviso. A cena poderia ter-se passado em alguma floresta escura onde, no seio iluminado de uma clareira, tem-se a experiência do ser. É uma noite de verão numa aldeia distante no alto da montanha. O pretexto é a comemoração da data nacional. Mas, retomando uma palavra de Hölderlin em seu longo poema em prosa, *Hypérion*, aqui não se trata do nacional, mas, sim do “nacional”. Ou seja, a prevalência daquilo que me liga ao outro, o sentimento, o afeto. Em suma, das paixões compartilhadas (Maffesoli, 2010, p. 15).

E, contudo:

¹⁷ Ver indicação do autor (presente nesta mesma obra) sobre o texto de M. Heidegger: *L'Expérience de la pensée* (Heidegger, 1996).

É preciso tempo [...] para pensar o ser coletivo em sua inteireza. Isto é, para apreciar a complementaridade dos pares de opostos. É preciso tempo para saber identificar, tal como aconselhava Heidegger, *Schritt zurück* [dar um passo para trás], esse passo atrás que retrocede na direção de algo mais original, mais essencial. É preciso tempo para saber abandonar os pensamentos convencionais, os lugares-comuns progressistas, as evidências dogmáticas, a fim de se acomodar melhor ao que é vivido, no que tem de melhor e de pior, pelas novas tribos pós-modernas (Maffesoli, 2009, p. 100).

Nada obstante, o mesmo não se acha nos escritos elaborados por Guattari que tem por meta apontar uma espécie de reestruturação das dimensões mais elementares da máquina-humana (estético-político-social, ambiental e mental), entendida aqui como “sinônimo de um foco constitutivo de território existencial baseado em uma constelação de universos de referência incorporais” (Guattari, 1992, p. 66). Quer dizer, não interessa a este autor a simples constatação; a apresentação de um diagnóstico de uma época que enxerga nos jovens (dionisíacos) uma outra forma de organização social e política. Ao contrário, para Guattari, quaisquer revoluções estabelecidas nas estruturas sociais dependem de práticas (terapêuticas, cartográficas,¹⁸ intervencionais) que reestruturem a condição do impulso de vida (desejo) inerente aos entes humanos e assim evolua para o *novo paradigma estético, político, ético e terapêutico* da transformação dos territórios existenciais.

Ainda no que diz respeito à questão dos múltiplos termos utilizados pelo filósofo francês para se referir a esse conceito de “novo paradigma”, Vladimir Moreira Lima comenta que:

O que Guattari chamou de “novo paradigma estético”, expressão que se destaca qualitativa e quantitativamente, também recebeu outros batismos: “paradigma protoestético”; “paradigma ético-estético”; “paradigma estético-político”; “paradigma ecosófico”; “paradigma processual”; “paradigma estético processual”, “paradigma de consistência estética”; “paradigma de criatividade estética”, “paradigma da criatividade” e, ainda, em uma bela formulação, “paradigma estético, político, ético e terapêutico” (Moreira Lima, 2021, p. 92).

Independentemente da variação no uso da expressão *novo paradigma estético*, o que está em jogo para a Ecosofia de Guattari é uma forma de combate a edipianização capitalística. Por isso, ainda que se possa contestar ou acenar para um suposto distanciamento entre as formas de luta em geral e um certo interesse junto à frente ecológica, “os diversos níveis de prática não só não têm de ser homogeneizados, ajustados uns aos outros sob uma tutela transcendente, mas, ao contrário, convém

18 Em entrevista à PUC-SP, Guattari explica que a noção de “cartografia está ligada à preocupação com a composição de novas práticas. O que me preocupa é o antagonismo entre a prática e a teoria. Há, para mim, uma prática que implica, de maneira imanente, a teoria. Há uma teoria que é produtora de práticas, produtora daquilo que chamo de ‘focos existenciais’. Mas a cartografia não é uma palavra feliz; vemos que os sistêmicos a empregaram muito. Poderíamos falar de uma construção de um ‘corpo sem órgãos’, uma construção de um território existencial” (Guattari, 1993, p. 33).

engajá-los em processos de *heterogênese*” (Guattari, 1990, p. 35 - grifo do autor). Esses processos se acoplarão por meio de novos modos de agenciamentos, por meio da produção de outras subjetividades advindas de um tipo diferente de diálogo com a ciência, a filosofia e a arte. A isto se soma um tipo de problema que, de acordo com o autor, não poderia ser explicitado por meio de um pensamento como o do ser, nesse caso elaborado pelas análises de Heidegger.

Partindo dessa linha de raciocínio, Peter Pál Pelbart comenta que, de fato, Guattari fala de uma ética em relação ao ser, porém “não à maneira heideggeriana, em que o *ser-á viraria o pastor do Ser*. Não existe o *Ser* como equivalente ontológico geral, mas os seres, e, neste sentido, a ética ontológica não tem nada de sagrado, ao contrário, ela é diabólica” (Pelbart, 1993, p. 45, grifo nosso). Contudo, por mais que seja uma crítica válida, essa posição pode erroneamente nos induzir a pensar que, em Heidegger, haveria algo assim como um *mero reducionismo da tematização do ser*, entendido como um fenômeno geral em cujo centro de articulação residiria apenas o Homem (*Dasein*) – nesse caso, compreendido muito apressadamente como sendo o “pastor do ser”. Na verdade, o que fica evidente até aqui é que, tanto em Heidegger quanto em Guattari, todos esses processos de atuação acima mencionados envolvem modos específicos de singularização, cujo termo empregado na literatura de Guattari traz o significado de heterogênese. Isto é, como *processo contínuo de ressingularização* onde “os indivíduos devem se tornar a um só tempo solidários e cada vez mais diferentes” (idem, p. 55).

Seguindo nessa direção, a noção de heterogênese nasce como indicador de práticas ressingularizantes onde, em sua autonomia, cada indivíduo tem “seu poder singular de enunciação [...]; sua consistência enunciativa específica” (Guattari, 1992, p. 46). Esse mecanismo geraria algo como novos agenciamentos nos quais se desdobra o conceito de ritornelo, cujo sentido também pode ser compreendido como constelação de referências universais (universo de referências), isto é, de tudo o que é devir e de tudo o que ganha deveniência e que, assim entrelaçado e articulado no ressoar do enunciado, segue deveniente, se reproduz em outros territórios existenciais que se retroalimentarão e assim ressoarão numa espiral infinita da construção da subjetividade. Um ritornelo seria, portanto, uma produção infinita de devires.¹⁹

Em suma, não se trata apenas de “universos de referência em geral, mas de domínios de entidades incorporais que se detectam ao mesmo tempo em que são produzidos, e que se encontram todo o tempo presentes, desde o instante em que os produzimos” (idem, p. 29). Nesse caso, em última instância, no sentido da filosofia

19 “O ritornelo vai em direção ao agenciamento territorial, instala-se nele ou sai dele. Num sentido geral, chamamos de ritornelo todo conjunto de matérias de expressão que traça um território, e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há ritornelos motores, gestuais, ópticos, etc.). Num sentido restrito, falamos de ritornelo quando o agenciamento é sonoro ou ‘dominado’ pelo som” (Deleuze e Guattari, 1995, p. 397).

de Guattari, uma ecosofia sugere novos modelos de subjetividade que promovam novas formas de relação com o todo. Esse alisamento, que se constitui por meio de uma produção de devires altamente complexos, alcançaria um modo pleno de relação com a totalidade.²⁰

Pensando a partir dessa dinâmica de relação com a totalidade, Dayana Melo observa que, no desenrolar de sua teoria:

Guattari constrói sua perspectiva ecosófica baseada em três eixos: ecosofia social, ecosofia mental e ecosofia ambiental. A ecosofia social é fundamentada em uma nova relação com as realidades econômicas e sociais, tanto no domínio microsocial quanto institucional; a ecosofia mental está ligada às subjetividades humanas e aos vetores de subjetivação, isto é, aos processos de produção e agenciamento de subjetividades em contextos individuais e coletivos; a ecologia ambiental é definida por uma nova relação com a natureza e com tudo o que constitui o ambiente natural (Melo, 2019, p. 73-74).

Ainda de acordo com a autora:

A filósofa Isabelle Stengers e o historiador Philippe Pignarre compreendem a tentativa guattariana de criar um conceito de ecosofia como um “pensamento pelo ambiente”, devendo esse pensamento direcionar a sua atenção para a devastação desses ambientes, ou meios. Com isso, Stengers e Pignarre tecem as ligações entre a devastação dos ambientes natural e social e as práticas capitalistas. A noção de comércio, uma arte antiga ligada à arte da negociação e que está além do simples consumo ou das relações entre os seres humanos, foi, de acordo com os autores, completamente esvaziada pelo capitalismo” (idem, p. 75).

Assim, o pensamento ecosófico de Guattari se desdobra numa esfera de relação com o outro, às coisas e natureza onde se sopesam as questões humanas, sociais, econômicas e ambientais em geral. No entanto, “ao invés de apreender uma verdade unívoca do Ser através da *techné*, como queria a ontologia heideggeriana, é uma pluralidade de seres como máquinas que se dão a nós, desde que se adquiram os meios páticos e cartográficos de aceder a eles” (idem, p. 66-67). Quer dizer, para este autor, toda e qualquer mudança de paradigma cartográfico em sua via ressingularizante não se encerra ou se basta junto a meditação sobre a questão da técnica e o âmbito ontológico no qual se dá o espaço do acontecimento da verdade (encetada e assim desviada desde Platão), mas através de práticas que envolvam um certo tipo de crítica ao modelo de civilização até aqui constituída.

Por fim, ainda que pareçam bastante próximas, conforme Guattari, esse caráter processual, próprio dessa concepção de ressingularização agenciada por meio de um processo pático-afetivo-criativo-cognitivo-existencial, evidenciaria o *distanciamento*

²⁰ Em *Caosmose* Guattari explica que um *alisamento desterritorializado*, por exemplo, “concerne tanto à normalização das matérias constitutivas da máquina quanto à sua qualificação ‘digital’ e funcional”. [...] Todos os agenciamentos maquinícos contêm, mesmo em estado embrionário, focos enunciativos que são protomáquinas desejantes” (Guattari, 1992, p. 57 e 66, grifo nosso). Cf. *Caosmose*, capítulo 2. Máquinas semióticas e heterogênese ou a heterogênese maquinica.

da noção ontológica pensada enquanto acontecência do Ser em geral, por exemplo, na direção da ontologia existencial de Heidegger. Dito outra vez, essa *pluralidade de seres como máquinas* que vêm até nós, suas manifestações, não seriam da ordem de um Ser em geral, “mas de uma infinidade de componentes ontológicos” (idem, p. 67) que se desdobram sobre uma outra forma que não obedece exatamente às análises elaboradas por Heidegger.

Considerações finais

Ao que parece, a urgência e necessidade de mudança na postura frente à produção exercida pela técnica moderna, que envolve tanto um exercício de pensamento quanto uma postura de ação direta, exige uma estratégia de entrada no problema que, de acordo com os três autores aqui analisados, abarca um tipo específico de pensamento.

De modo que, se, por um lado, não resta dúvida de que há nesses autores uma linha de análise crítica da razão instrumental e calculadora, que envolve uma revolução no modelo de produção técnico-científica, por outro, também é correto afirmar que entre eles há tanto caminhos que se bifurcam, como modos e direções que não se cruzam.

Assim, como foi verificado no trabalho em tela, em Heidegger a via para o resgate de uma relação mais salutar com o ente na totalidade abarca uma meditação sobre a essência, o sentido originário da *τέχνη* grega e da técnica moderna, a *Gestell*.

Por sua vez, em Maffesoli, esse caminho passa por uma espécie de processo de saturação que levaria a sociedade a um esgotamento/desestruturação e, por sua vez, a possibilidade de reestruturação. O *ideal* ecológico da casa comum (*oikos*), a ecosofia como necessidade de proteção da “habitação/moradia comunitária” frente à devastação exercida pela razão controladora nasce, portanto, dessa própria saturação.

Por último, constatou-se que essas duas abordagens acima citadas (ontológico-existencial e filosófico-sociológica, respectivamente) se diferenciam da crítica elaborada pela ecosofia de Félix Guattari, cujo propósito geral parte de um *contínuo processo de ressingularização* e novos modos de engajamento, sejam esses ambientais, éticos ou políticos.

Referências

- Borges-Duarte, I. (2019). *Arte e Técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Casanova, M. A. (2006). *Nada a Caminho: Impessoalidade, niilismo e técnica na obra de Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. Forense.
- Catoggio, Leandro. (2010). La amarga tensión de la perseverancia. Notas acerca de

- la “decisión” em los *Beiträge zur Philosophie*. In: *Decir el abismo. Lecturas de Heidegger y su obra en la década del '30*. Dina Picotti. Org. Leandro Catoggio y Diego Parente. Mar del Plata: EUDEM.
- Deleuze, G, Guattari, F. (1995). *Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia 2*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Guattari, F. (1990). *As três ecologias*. Tradução Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas, SP: Papirus.
- Guattari, F. (1992). *Caosmose: um novo paradigma estético*. São Paulo: Editora 34.
- Guattari, F. (1993). Entrevistas (realizadas e gravadas na PUC-SP, em 21 de outubro de 1991) concedidas ao *Núcleo de Estudos e Pesquisas da Subjetividade* do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da PUC-SP, 1, pp. 9-34.
- Heidegger, M. (1976). [GA 02] *Sein und Zeit*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann.
- Heidegger, M. (1976). [GA 09] *Wegmarken*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann.
- Heidegger, M. (1977). [GA 65] *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt: Série. Ed. Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). [GA 56/57] *Zur Bestimmung der Philosophie*. Frankfurt : Série. Ed. Klostermann.
- Heidegger, M. (1996) *L'Expérience de la pensée*. In: *Question III*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1997) [GA 66] *Besinnung*. Frankfurt. Série. Ed. Klostermann.
- Heidegger, M. (1999). *O princípio do fundamento*. Lisboa: Piaget.
- Heidegger, M. (2002). [GA 08] *Was Heißt Denken?* Frankfurt: Série. Ed. Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Ser e Tempo*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2010). *Meditação*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2012). *A essência da liberdade humana. Introdução à filosofia*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Heidegger, M. (2012). A questão da técnica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg Lectures*. Translated: Andrew J. Mitchell. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2012). A superação da metafísica. In: *Ensaio e conferências*. Trad. Márcia Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, M. (2014). A origem da obra de Arte. In: *Caminhos de Floresta*. Lisboa. 3ª Ed. Fundação Calouste Gulbenkian.
- Heidegger, M. (2015). *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Rio de Janeiro: Via Verita.
- Lyra, E. (2014). A atualidade da *Gestell* heideggeriana ou a alegoria do armazém. *Colóquios filosóficos da FAJE*. Heidegger: A Questão da Verdade do Ser e sua Incidência no Conjunto do seu Pensamento. Belo Horizonte/MG, pp. 1-20. Recuperado de: <https://clareira.com.br/?p=153> Acesso: 02/11/2023.

- Moreira Lima, V. (2021). A Caosmose de Félix Guattari: paradigma estético, criação política e filosofia. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência*. Rio de Janeiro, 14(2), pp. 91-120. Recuperado de: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tragica/article/view/37284> (acesso: 11/10/2022).
- Maffesoli, M. (1998). *Elogio da razão sensível*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Maffesoli, M. (2009). *A república dos bons sentimentos*: documento. Tradução de Ana Goldberger. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural.
- Maffesoli, M. (2010). *Saturação*. São Paulo: Iluminuras: Itaú Cultural.
- Maffesoli, M. (2015). “*La question de la technique*” de Martin Heidegger. *Sociétés*, 129(3), p. 11-15. DOI: <https://doi.org/10.3917/soc.129.0011>
- Maffesoli, M. (2017). *Ecosophy: Wisdom Common Home*. Revista: *Famecos*. Tradução: Simone Ceré. PortoAlegre, 24(1), pp. 1-12. DOI: <http://dx.doi.org/10.15448/1980-3729.2017.1.24007>.
- Maffesoli, M. (2018). *Pactos emocionais*: reflexões em torno da moral, da ética e da deontologia. Tradução: Eduardo Portanova Barros. Curitiba: PUCPRESS.
- Melo Da Silva, D. (2019). A ecosofia de Michel Maffesoli e suas implicações tecnocomunicacionais. *Revista Mídia e Cotidiano*, 13, p. 70-88. DOI: <https://doi.org/10.22409/ppgmc.v13i2.29088>.
- Pelbart, P. P. (1993). Um direito ao silêncio. *Cadernos de Subjetividade*, 1. pp. 41-48. Recuperado de: <https://cadernosdesubjetividade.files.wordpress.com/2013/09/cadernossubjetividade-1-guattari-1993.pdf> acesso: 20/10/22.

Recebido em: 08.03.2023

Aceito em: 18.01.2024

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



O “sentido da vida” em Schopenhauer e Nietzsche*

The “meaning of life” by Schopenhauer and Nietzsche

Wander Andrade de Paula

wanderdepaula@gmail.com

(Universidade Federal do Espírito Santo, Espírito Santo, Brasil)

Resumo: Este é o primeiro de dois artigos que visam discutir o problema do sentido da vida na filosofia alemã do XIX, a fim de abrir diálogo com importantes discussões da filosofia contemporânea. Para tanto, localiza-se, neste artigo, o problema histórico-filosoficamente (1); em seguida, investiga-se em que medida o mesmo está intimamente relacionado, nos pensamentos de Schopenhauer (2) e Nietzsche (3), aos temas do pessimismo e do niilismo filosóficos; por fim, indica-se conclusivamente a importância de ambos os autores no estabelecimento do problema na tradição filosófica (4).

Palavras-chave: Schopenhauer; Nietzsche; sentido da vida; pessimismo filosófico; niilismo.

Abstract: This is the first of two papers that aim to discuss the problem of the meaning of life in 19th century German philosophy, in order to open a dialogue with important discussions of contemporary philosophy. For this purpose, in this paper, the historical-philosophical problem is located (1); then, it investigates to what extent it is closely related, in the thoughts of Schopenhauer (2) and Nietzsche (3), to the themes of philosophical pessimism and nihilism; finally, it conclusively indicates the importance of both authors in establishing the problem in the philosophical tradition (4).

Keywords: Schopenhauer; Nietzsche; meaning of life, philosophical pessimism; nihilism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v29i1p.47-64>

1. O sentido da vida na história da filosofia

O “sentido da vida” é, sem sombra de dúvidas, uma das mais remotas e fundamentais questões da humanidade. Desde os seus primórdios, a filosofia busca responder se há alguma ação, alguma meta a ser alcançada ou qualquer outro fundamento que torne a vida plena de significado: a função humana em Aristóteles,

* Este artigo é resultado parcial de pesquisa de pós-doutorado desenvolvida junto ao Departamento de Filosofia e o Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais, durante os anos de 2021 e 2022.

a visão beatífica em Tomás de Aquino e o bem supremo em Kant são exemplos paradigmáticos dessas tentativas (cf. Metz, 2021). É, a propósito, com a filosofia crítica de Kant que o problema é pela primeira vez tratado explicitamente, ao ser relacionado a um bom uso da razão, que garantiria a independência econômica, política e moral do indivíduo: “o ‘valor da vida’ é medido de acordo com as exigências que alguém faz, em função do que, para Kant, é igualmente inadequado levar em consideração apenas o ‘preço de mercado’ ou o ‘preço do afeto’. Uma diretriz para julgar uma existência só pode residir na razão humana” (Gerhardt, 1989b, col. 815). Em Schleiermacher aparece pela primeira vez a expressão “valor da vida” (*Wert des Lebens*), relacionada ao porquê e aos objetivos pelos quais se vive. Com Goethe e Schiller a pergunta pelo valor (*Wertfrage*) se transforma na pergunta pelo sentido (*Sinnfrage*). Para Fichte o “objetivo” da vida reside na liberdade e na prudência (*Besonnenheit*). Em Feuerbach a pergunta pelo sentido constitui um “ponto de partida antropológico”, na medida em que está intimamente vinculada à sensualidade (*Sinnlichkeit*) e em oposição ao além (*Jenseits*). Isso significa que a vida se torna o critério principal na busca humana pelos seus objetivos.¹ Cabe à

1 É nesse contexto, vale destacar, que o próprio conceito de “vida” é alçado a tema filosófico: “O emblema da vida liderou o ataque a tudo o que estava morto e congelado, a uma civilização que se tornou intelectualista e antívvida, contra uma cultura acorrentada pela convenção e hostil à vida, e a favor de um novo sentido da vida, de ‘experiências autênticas’ - em geral a favor daquilo que era ‘autêntico’, a favor de dinamismo, criatividade, imediaticidade, juventude (...). A filosofia da vida faz da vida um princípio. Ela não pretende ser o oposto da filosofia acadêmica, nem mesmo uma resposta ao ‘sentido da vida’, e certamente não apenas uma filosofia do orgânico: ao contrário, é uma posição filosófica que faz de fundamento e critério de tudo algo que essencialmente é *oposto* à racionalidade, à razão, aos conceitos ou à Ideia - a vida como algo irracional. A filosofia da vida pode ser descrita, portanto, como a *metafísica do irracional* e, desse modo, como irracionalismo, em um sentido isento de valores” (Schnädelbach, 1984, p. 139; p. 141). A “filosofia da vida” é, na verdade, um conjunto de “intenções filosóficas” mais amplo do que pode sugerir o trecho anterior, ainda que, no geral, possa ser compreendida como uma crítica à prioridade atribuída historicamente à razão na fundamentação do conhecimento filosófico. Mesmo que não haja uma tradição que possa ser denominada a partir dessa alcunha, há dois momentos-chave em que a filosofia da vida se torna relevante: na virada entre os séculos XVIII e XIX e no início do XX, com duração de cerca de 50 anos em ambos casos, e apenas em língua alemã, não havendo movimento de semelhante relevância em língua francesa ou inglesa, por exemplo. Nesse contexto, a filosofia da vida pode ser entendida em cinco sentidos: 1) “filosofia para a vida prática”, que também significa “sabedoria de vida”, “filosofia para todos”, “ciência da vida” e “arte da vida”, tal como presente na obra de Christian Crusius, o qual desenvolve a distinção postulada por Wolff entre filosofia teórica e filosofia prática; 2) “filosofia real”, relacionada ao boom da escrita filosófica por meio de máximas e aforismos, no século XVIII, sob influência dos moralistas franceses, cujas obras ganham traduções para a língua alemã; 3) “contra-conceito à filosofia teórica”, realizado por autores como Spinoza, Hamman, Friedrich Schlegel e Novalis, os quais buscam em alguma medida equiparar filosofia e vida, poesia e pensamento, contexto em que a experiência e a vivência ganham maior espaço na filosofia, em detrimento da prova (*Beweis*), de modo que, especialmente em Novalis, a verdadeira fonte do conhecimento é uma espécie de experiência fundada no emocional; 4) “disciplina filosófica do orgânico, do curso biológico da vida”, a qual significa, na filosofia de autores como W. T. Krug, uma espécie de “vitalismo” e “animismo”; 5) filosofia dos “fenômenos da vida interior e suas observações psíquicas e histórico-culturais”, os quais servem de ponto de partida, na obra de autores como Bergson e Dilthey, para a superação da cisão racionalista sujeito-objeto (cf. Pflug, 1989). É fundamental que se perceba, contudo, que a grande relevância do conceito de vida, como se pode

religião apenas contribuir no combate àquilo que há de pior na existência: sua falta de objetivo (*Zwecklosigkeit*). Sob esse ponto de vista, maus objetivos são ainda preferíveis à ausência de qualquer objetivo. Encontra-se, porém, dentre os objetivos considerados superiores, o “sentido” da história, um dos possíveis responsáveis pelo significado (*Bedeutung*) da vida. É ainda notável a equiparação estabelecida por Feuerbach entre sentido, valor e fim (*Ziel*) (cf. Gerhardt, 1989b, cols. 815-816).

Pode-se afirmar, contudo, que o sentido da vida só passa a integrar de fato a tradição filosófica no século XIX alemão, mais especificamente nos autores do “pessimismo”. Esta doutrina, estabelecida no pensamento de Arthur Schopenhauer pelas teses segundo as quais i) a vida é dor e sofrimento e, por conseguinte, ii) não há justificação possível para o vir a ser, é desenvolvida na década de 1860 por autores como Eugen Dühring e Eduard von Hartmann, e encontra um de seus expoentes críticos na filosofia de Friedrich Nietzsche, o qual trata do problema do sentido da vida sobretudo em suas discussões sobre o pessimismo e o niilismo. É ainda importante ressaltar que, nesse contexto, e muito especialmente nos pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche, o sofrimento passa a figurar como um tema privilegiado da filosofia (cf. Arndt, 1980).

Em torno do problema do sentido da vida orbitam, desse modo, questões filosóficas fundamentais do século XIX, sobretudo a do sofrimento humano e de seu sentido, mas também abordagens mais amplas como o pessimismo e o niilismo, se levamos em conta, dentre outros, seus aspectos metafísico, ético e cultural. Não obstante, o sentido da vida nos remete também a discussões ainda mais básicas da tradição filosófica em geral:

(...) o sentido da vida está vinculado à interpretação de uma intenção interior da existência humana, a qual é vista como um tempo realizado, e daí extrai seu valor peculiar. Nesse sentido, o termo refere-se ao campo semântico de “objetivo”, “propósito”, “escopo”, bem como “telos” e “valor” (Gerhardt, 1989b, col. 815).

É fundamental, portanto, que se compreenda as razões da relevância do tema no século XIX, ou na “modernidade”:

Provavelmente (...), os povos pré-modernos em geral, e não apenas os hebreus, se sentiam menos atordoados do que os modernos pela questão do sentido da vida. Para começar, não questionavam suas próprias crenças religiosas, e adotavam práticas sociais menos problemáticas do que as nossas. Em condições como essas, o sentido da vida consiste, em alguma medida, em fazer o que os nossos ancestrais faziam e é previsto pelas convenções sociais (...). O sentido da vida de cada um consistia na função que ela desempenhava num todo maior. Fora desse significado, o indivíduo era

perceber nas diferentes críticas da filosofia da vida à filosofia “tradicional”, não corresponde ao problema colocado pelos autores do sentido da vida, mas constitui um importante indício de temas e abordagens que passam a ser privilegiados nesse momento da história da filosofia.

como um significante vazio. O significado original da palavra indivíduo é: *indivisível* ou *inseparável de*. O Ulisses de Homero se sente mais ou menos assim; o Hamlet de Shakespeare, não (...). Se as culturas pré-modernas não se deixaram perturbar pela questão do sentido da vida tanto quanto Franz Kafka, o mesmo parece valer para as culturas pós-modernas. No clima de pragmatismo e malandragem de rua característico do capitalismo pós-moderno mais avançado, de ceticismo em relação a grandes narrativas e sínteses abrangentes, de desencanto com tudo o que é metafísico, a vida é mais uma dentre tantas totalidades que perderam o crédito (...). Para pensadores como Gilles Deleuze, a própria palavra *sentido* se tornou suspeita: pressupõe que uma coisa possa representar outra ou passar por ela, o que muitos tendem a considerar obsoleto. A própria ideia de interpretação é atacada: as coisas são o que são, não são signos enigmáticos de outras coisas (...). O mesmo vale para o eu, que deixa de ser uma questão de dobras secretas e profundezas internas e se expõe à vista, uma rede descentrada em lugar de um espírito elusivo (Eagleton, 2021, pp. 30-32).

Precisamente em função do contexto filosófico em que surge, bem como da amplitude de temas a que está tradicionalmente relacionado, o sentido da vida se tornou contemporaneamente um problema de difícil solução, a ponto de alguns autores, como por exemplo Wittgenstein, o considerarem uma “pseudoquestão”, fruto de um abuso da linguagem (idem, cf. pp. 15-19). Isso não quer dizer que a pergunta tenha deixado de ser importante para a filosofia, mas que sua abordagem vem ganhando novos contornos em nossa época:

Haveria outra razão para o ressurgimento da questão do sentido da vida na era moderna? Desconfio que isso se deve em parte ao problema, típico da modernidade, do excesso e da falta de sentido. A modernidade é a época em que foram contestados todos os alicerces da moral e da política, e se apresentaram numerosos rivais em disputa na arena do sentido da vida, nenhum deles capaz de nocautear os demais. Significa que toda solução para o problema haverá de parecer dúbia, em vista de tantas alternativas disponíveis. Encontramo-nos numa espécie de círculo vicioso. Quando as crenças tradicionais começaram a ruir em meio a uma crise histórica, a questão do sentido da vida veio à tona; mas, pelo fato mesmo de ser proeminente, a questão incita uma série de respostas, tão menos críveis pelo fato de serem muitas. A necessidade de apresentar a questão é um sinal de que será difícil respondê-la (idem, pp. 44-45).

Compreender, portanto, as bases filosóficas do problema do sentido da vida é de suma importância para que se discuta suas implicações no pensamento contemporâneo.² Analisemos, tendo em vista os objetivos anteriormente propostos, em que medida se pode afirmar que o sentido da vida constitui uma das principais preocupações de dois autores paradigmáticos dessa tradição, Schopenhauer e Nietzsche.

² Como busquei fazer em outro artigo (cf. Paula, 2022).

2. Schopenhauer e o pessimismo filosófico

O tema do sentido da vida passa a ser objeto de investigação filosófica com a tradição pessimista do século XIX alemão. Ainda que se possa notar uma série de temáticas pessimistas ao longo da história da filosofia, que de uma forma ou de outra tocam no problema do sofrimento e na pergunta pelo valor da vida, e até mesmo certo uso filosófico do termo em língua francesa no século XVIII, é apenas com a publicação, em 1844, da segunda edição do primeiro volume de *O mundo como vontade e representação*, de Arthur Schopenhauer, que o pessimismo é alçado a problema filosófico (cf. Gerhardt, 1989a; Paula, 2013, pp. 1-9). É com a metafísica de Schopenhauer que o pessimismo é definido a partir da pergunta pelo sentido da vida e, mais especificamente, pela possibilidade de justificação da existência³.

Sabe-se que Schopenhauer (2005, cf. esp. pp. 618-628) lança mão da distinção kantiana entre coisa em si e fenômeno, fazendo corresponder, em seu pensamento, à *vontade* e à *representação*, respectivamente. Seguindo o programa crítico de Kant, Schopenhauer afirma que não se pode conhecer a vontade, mas apenas os seus atos, os quais sempre têm seu fundamento exterior a si nos *motivos*: apenas as objetivações da vontade no plano fenomênico podem ser conhecidas, para usar o vocabulário de sua filosofia. O conceito de força (*Kraft*) está submetido, no pensamento de Schopenhauer, ao de vontade (idem, pp. 10-11; pp. 192-193), de tal maneira que esta se objetiva na natureza inorgânica, nos reinos vegetal e animal, e, por fim, nos seres humanos (idem, p. 216). E é precisamente nos humanos que a vontade se manifesta de maneira mais evidente, em especial no *corpo*. Portanto,

3 Dentre os significados do pessimismo em meados do século XIX, destacam-se: i) a *tendência psicológica* “de acreditar no pior resultado possível em qualquer situação”; ii) a *interpretação histórico-filosófica*, sustentada na “crença de que a humanidade piora com o desenvolvimento da sociedade”, sendo o pessimismo, nesse contexto, sinônimo de decadência (*Niedergang*) ou degeneração (*Entartung*); iii) a *concepção etimológica*, segundo a qual “nosso mundo é o pior mundo possível”; e iv) a *ideia de que não há uma justificação para a existência*, “o que significa o mesmo que a não-existência é preferível à existência” (Dahlkvist, 2007, pp. 13-14). O primeiro significado, menos filosófico, ainda se faz bastante presente no uso cotidiano do termo, ao passo que o segundo e o terceiro, mesmo que presentes em algumas interpretações filosóficas, não fazem jus ao alcance da discussão que envolve o pessimismo. Na tentativa de dar uma resposta ao posicionamento de Schopenhauer de que a vida não possui valor algum, Eugen Dühring inaugura, com a publicação de *O valor da vida (Der Werth des Lebens)*, em 1865, a última concepção de pessimismo: a tentativa de demonstrar que a existência pode ser justificada torna-se, desse modo, sinônima da noção de que a vida possui valor. Com *Filosofia do inconsciente (Philosophie des Unbewussten)*, de 1869, Eduard von Hartmann estabelece efetivamente esse ponto de vista, ao buscar uma fundamentação “científica” para o pessimismo, engajado na busca do *sentido* da existência (cf. Gerhardt, 1989a, cols. 388-389; Pauen, 1997, pp. 122-131; Dahlkvist, 2007, pp. 62-77). Vale ainda destacar que, além de discutir cuidadosamente o modo com que as obras de Dühring e Hartmann são, na medida em que buscam responder o problema colocado por Schopenhauer, fundamentais no estabelecimento do pessimismo na tradição filosófica, Dahlkvist demonstra a importância de outros(as) autores(as) nesse processo, tanto aqueles(as) que podem ser considerados pessimistas (Philipp Mainländer, Julius Bahnsen e Agnes Taubert), como aqueles(as) que são conhecidos(as) como anti-pessimistas (Jürgen Bona Meyer, James Sully, Elme Marie Caro e Max Nordau) (cf. Dahlkvist, 2007, pp. 77-95).

uma das maneiras privilegiadas de se ter acesso aos atos e aos motivos da vontade - e, indiretamente, ao seu conteúdo - é o *corpo humano*, que é, ao lado da *ideia* e da *música*, uma das raras manifestações imediatas da vontade no plano empírico - corpo, ideia e música são, por isso, denominadas *objetidades* da vontade. O corpo constitui para o sujeito o ponto de partida do conhecimento e precede a lei da causalidade, fornecendo a esta os seus primeiros dados (idem, pp. 61-63; pp. 166-167).

As considerações anteriores não são condição suficiente para justificar a alcunha de pessimista atribuída à filosofia de Schopenhauer, mas constituem uma condição necessária, na medida em que é precisamente ao lançar mão desse conceito amplificado de vontade que o autor fundamenta seu pessimismo: a vontade é, por definição, sofrimento (*Leiden*). A essência do universo é caracterizada como “discórdia essencial consigo mesma”, e suas manifestações no mundo fenomênico serão, por conseguinte, reflexo dessa discórdia, uma vez que cada organismo expõe tão somente a ideia da qual é imagem (idem, pp. 210-211). Tal discórdia essencial mostra-se, no mundo objetivo, enquanto luta pela dominação da matéria, do espaço e do tempo. O exemplo mais evidente dessa luta da vontade consigo mesma é, segundo o autor, o reino dos animais, em que cada um se torna presa do outro. O grau mais elevado da manifestação dessa discórdia é o mundo dos humanos, tanto “por dominar todas as demais espécies” (e, por isso, por ver “a natureza como um instrumento de uso”), quanto por se tornar lobo de si mesmo (idem, pp. 211-212).⁴

A característica fundamental da vontade, em seu movimento incessante de manifestação no plano empírico, é a sua constante insatisfação - donde se pode inferir o seu vínculo essencial com o sofrimento: “primeiro e imediato objeto de nossa vida” (Schopenhauer, 1911-1916, *Parerga e paralipomena* I, p. 317), o sofrimento consiste na “inibição da vontade diante de um obstáculo”. A satisfação é, por sua vez, o bem-estar, a felicidade e o alcançar o fim, “pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito” (Schopenhauer, 2005, p. 399). A possibilidade de qualquer satisfação duradoura é, portanto, vetada no pensamento de Schopenhauer: a satisfação é, por definição, o ponto de partida para um novo esforço, “o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não há nenhuma medida e fim do sofrimento” (idem, *ibidem*).⁵

4 Estou, nesse sentido, de acordo com Christopher Janaway (2006, pp. 322-323), quando afirma que “para as reais motivações do seu pessimismo nós teremos que olhar para a metafísica da vontade schopenhaueriana, algo que ele inventou antes de usar o termo ‘pessimismo’ e antes de empreender as suas mais extensivas incursões em relação à religião comparativa”. Para uma posição semelhante, cf. Simmel, 1989ff., pp. 248-260.

5 Por conseguinte, a satisfação só pode ser entendida em sentido negativo. O ser humano sente dor, e não ausência de dor (*Schmerzlosigkeit*); preocupação, e não despreocupação (*Sorglosigkeit*); medo,

O vínculo entre a concepção de vontade e o que veio a ser considerado o pessimismo da filosofia schopenhaueriana se torna ainda mais claro quando se leva em conta os dois aspectos centrais de sua metafísica: o da afirmação e o da negação da vontade. No que diz respeito ao primeiro, e tendo como pressuposta a função central exercida pelo corpo na metafísica da vontade, Schopenhauer considera que há fundamentalmente dois graus em que a vontade se objetiva: na “conservação do corpo através de suas próprias forças”, grau débil de sua afirmação (idem, pp. 421-422); e na “satisfação do impulso sexual”, “mais decidida e forte afirmação da vida”, enquanto vontade de “propagação da espécie” (idem, pp. 423-424). Se os genitais são, nesse sentido, o princípio conservador vital que assegura vida infinita no tempo, o conhecimento, ao contrário, “fornece a possibilidade de supressão do querer, de redenção pela liberdade, de superação e aniquilamento do mundo” (idem, pp. 424-425). Eis o segundo aspecto da metafísica schopenhaueriana, o da negação da vontade. Tal conhecimento deve se dirigir, portanto, à “renúncia *voluntária*” da satisfação do impulso sexual. Voluntária, porém, “não baseada em *motivo* algum” (idem, pp. 428-429): ou seja, trata-se de um tipo de conhecimento que funciona como quietivo, mas que não pode ser motivado - caso contrário estaria a serviço da vontade.

O sistema filosófico de Schopenhauer tem por meta não apenas fazer uma descrição da estrutura do universo, mas sobretudo encontrar uma solução para o problema do sofrimento e, mais especificamente, para o fato de que não há justificção para a existência. O autor discute tais possibilidades no âmbito da negação da vontade, em especial em suas considerações sobre a arte, a moral e, sobretudo, a ascese. O valor, sobretudo o epistemológico, da arte reside em que ela é uma forma intuitiva de conhecimento, na qual estão suspensas todas as relações fenomênicas e a partir da qual obtém-se um conhecimento imediato da natureza e da vida (idem, pp. 269-70). Por meio da tragédia, que ocupa o ápice na hierarquia schopenhaueriana das artes, tem-se acesso à essência da vida humana, o sofrimento (idem, pp. 332-334). Como se sabe, a arte proporciona a supressão momentânea da vontade, portanto, não constitui uma efetiva de redenção da existência e do sofrimento que a caracteriza. De maneira semelhante, a moral, e em especial a proposta de sua fundamentação, também parte do conhecimento intuitivo de que todos os indivíduos possuem a mesma essência, a vontade (idem, pp. 437-440). A compaixão seria a única virtude autêntica para Schopenhauer, pois atua exatamente na direção oposta ao bem-estar e ao amor-próprio, reconhecendo o sofrimento como

e não segurança: “sentimos o desejo como sentimos fome e sede” (Schopenhauer, 2015, p. 686). Schopenhauer lança mão de uma série de exemplos, dentre eles de Shakespeare (*Hamlet*), Dante Alighieri (*Divina Comédia*) e Voltaire (*Cândido ou o otimismo*), para contestar a teodiceia leibniziana, segundo a qual este é o melhor dos mundos possíveis e há uma harmonia pré-estabelecida no mesmo (idem, pp. 696-702).

raiz comum a toda forma de existência (idem, p. 444). Ela seria uma forma de conhecimento da essência do universo mais eficiente do que a artística, na medida em que constitui o primeiro passo para a libertação completa da vontade, na ascese. Esta, por sua vez, é compreendida pelo autor como uma espécie de “melhor intelecção”, uma combinação entre razão e intuição (*Anschauung*), que proporciona ao compassivo o reconhecimento da dor alheia como sua própria e, por conseguinte, o ultrapassamento do seu sofrimento individual (idem, p. 108). O conhecimento a que se tem acesso por meio de tal forma de intelecção funciona como um “quietivo” da vontade (idem, pp. 448-449). A ascese é o corolário da metafísica da vontade schopenhaueriana, a realização intuitiva da verdade do pessimismo (cf. Young, 1988, p. 98), sendo a prática humana privilegiada pelo autor no projeto de nos livrar do sofrimento da vida e nos conduzir à redenção da existência.⁶

A tarefa fundamental da filosofia é, por conseguinte, fornecer uma explicação sobre o caminho que conduz à redenção da existência, a qual se dá pela completa supressão da vontade e, em última instância, pela superação e aniquilamento do mundo. Contudo, o vir a ser não está justificado pela possibilidade de redenção da existência, via ascese. O emprego que Schopenhauer faz do conceito de justificação, típico das tradições filosófica e teológica⁷, está bem mais relacionado ao contexto de

6 Para uma exposição mais detalhada do modo com que a arte, a moral e a ascese constituem as possibilidades fundamentais da supressão da vontade - e, por conseguinte, um caminho rumo à redenção da existência - no pensamento de Schopenhauer, cf. Paula, 2013, pp. 48-73.

7 Entre os vários sentidos que “justificação” comporta ao longo da história do pensamento, dois são especialmente importantes, no presente contexto. O primeiro, que se inicia com a filosofia aristotélica e será mais tarde transformado por Leibniz no sentido de fundamentar (*begründen*), diz respeito à discussão e argumentação crítica, por meio da lógica e da dialética, em que se coloca em xeque uma opinião ou uma teoria, que devem ser “justificadas”. Considero esse o sentido “lógico-epistemológico” do termo. O segundo, típico da tradição teológico-cristã, diz respeito à leitura que o apóstolo Paulo (e, mais tarde, Lutero) faz da narrativa segundo a qual Deus absolve o homem de seus pecados, por meio da entrega de seu filho aos plenos poderes do espírito santo, de tal modo que o homem se reconcilia (*versöhnt*) com Deus (cf. Peters, 1989, cols. 251-256; col. 259). Paulo associa o conceito de justificação ao conceito de fé, no sentido de que a “justiça de Deus” se revela ao homem apenas pela fé. À justiça divina contrapõe-se a injustiça dos homens, que são os culpados pela sua existência. Justificar pela fé significa aqui se salvar, se redimir, se reconciliar com Deus e com a justiça divina (cf. Epístola aos romanos 1, 16-7; 3, 27-31; 3, 4-6; 3, 9-18; 5, 1-11; 5, 18-21). Considero esse o sentido “teológico-moral” do termo. Schopenhauer parece se valer desses dois sentidos de justificação. No que diz respeito ao uso no primeiro sentido, que certamente não é o principal em seu pensamento, o autor constrói um sistema filosófico, amparado na noção de vontade, a fim de fundamentar o seu pessimismo, i.e., a resposta negativa à pergunta pelo sentido da vida e pela justificação da existência. Em relação ao uso do segundo, somos remetidos à sua concepção de justiça (*Gerechtigkeit*). Schopenhauer concebe a “justiça temporal” (*zeitliche Gerechtigkeit*) como o conceito negativo de injustiça (*Unrecht*), esta consistindo na “invasão dos limites da afirmação alheia da vontade” (Schopenhauer, 2005, pp. 428-429). Justo significa a possibilidade de negar, “com justiça”, a negação da vontade alheia, com a força necessária para a sua supressão (idem, p. 435). Uma doutrina da justiça restringe-se exclusivamente à *prática* da justiça ou injustiça, uma vez que ela se refere apenas ao fazer, e não ao sofrer. O Estado, que tem por função a punição da invasão da afirmação da vontade alheia, é a sede da justiça temporal (idem, pp. 444-445). Já a justiça eterna (*ewige Gerechtigkeit*), enquanto forma de elevação sobre o conhecimento fornecido pelo princípio de razão, consiste na percepção de que as formas do fenômeno não concernem à coisa em si, de tal modo que o indivíduo se dá conta de que “a diferença entre quem inflige o sofrimento e quem tem

suas discussões sobre a redenção do que propriamente sobre o pessimismo, ou seja, sobre a possibilidade de justificação da existência e, por conseguinte, de atribuição de um sentido à vida. Pois, ainda que Schopenhauer reconheça um fundamento ético da metafísica e uma ordenação moral de mundo, ambos constituem a condição de possibilidade de redenção da existência, mas não invalidam ou anulam uma das teses fundamentais de seu pensamento, a da condenação do vir a ser. Tal tese está na base da pergunta pelo sentido da vida e, por conseguinte, do pessimismo.⁸

3. Pessimismo e niilismo em Nietzsche

O problema do sentido da vida é tratado por Nietzsche de maneira multifacetada, tanto no que diz respeito à relação próxima com temas como o pessimismo e o niilismo, e isso muito em função de ter tido contato bastante próximo com os principais autores da tradição pessimista, como Schopenhauer, Hartmann e Dühring⁹, quanto na posição que o autor assume em relação à própria pergunta. Vale destacar, além disso, que o próprio tema do pessimismo passa por uma série de reformulações ao longo de seu pensamento, o que implica em novos pontos de vista acerca do problema do sentido da vida.¹⁰

Ao tratar do pessimismo dos gregos antigos, especialmente nos capítulos 3 e 4 de *O nascimento da tragédia*, Nietzsche não apenas recebe o tema a partir da tradição schopenhaueriana, como também elabora a sua própria resposta ao

de suportá-lo é apenas fenômeno e não atinge a coisa-em-si, isto é, a Vontade, que vive em ambos (...). O atormentador e o atormentado são unos” (idem, pp. 452-453). Schopenhauer parece estar se referindo aqui explicitamente à ascese.

8 Um dos textos fundamentais de Schopenhauer a esse respeito é o capítulo 17 do segundo tomo de *O mundo como vontade e representação*, ao qual remeto o(a) leitor(a). Partindo precisamente deste texto, procurei demonstrar pormenorizadamente, em outra ocasião, a relação entre os temas da ordenação moral de mundo e da justificação da existência na metafísica de Schopenhauer. Minha tese principal é a de que, embora haja vários pontos de convergência entre tais concepções, elas se distinguem precisamente na avaliação do vir a ser (cf. Paula, 2020). Em uma interpretação recente, Daniel Soares (2018) discute o impacto da “*Pessimismus-Frage*” (controvérsia sobre o pessimismo) na segunda metade do século XIX. Dentre os méritos dessa interpretação, destaca-se a boa contextualização a respeito das forças em combate no momento da disseminação do pessimismo schopenhaueriano (seus seguidores e seus críticos, em especial os neokantianos), bem como, e especialmente, a demonstração de que, ao trazer o problema do sentido da vida para o centro do debate, Schopenhauer coloca em xeque a própria concepção de filosofia em grande medida vigente na época.

9 Já em 1904, Walter von Hauff trata do pessimismo em Nietzsche nos termos do problema do sentido da vida, tal como estabelecido pela tradição filosófica pessimista (cf. Hauff, 1904).

10 O compromisso de Nietzsche com uma resposta ao problema do sentido da vida não me parece ser tão substantivo quanto com uma resposta ao pessimismo. Pois, diferentemente do que ocorre com este último tema, objeto de importantes reformulações ao longo de seu pensamento, o filósofo busca inicialmente responder à pergunta pelo sentido da vida, e depois a recusa explicitamente, como fruto de uma determinada visão de mundo moralizante. Caberia discutir, conforme será indicado adiante, em que medida o tema do sentido da vida ainda permanece em seu pensamento, malgrado essa suposta recusa.

problema da justificação da existência e, por conseguinte, do sentido da vida. Em linhas gerais, a tragédia grega surgiu da necessidade (*Bedürfniss*) dos helenos de dar uma resposta ao problema do sofrimento. Fundamental, nesse sentido, é a célebre fala do sábio Sileno, cuja “verdade”, a “sabedoria dionisiaca”, expressa precisamente o sofrimento essencial da existência: o melhor aos humanos seria não ter nem mesmo nascido (Nietzsche, 1992b, p. 36). A formulação do problema é, conforme discutido, praticamente a mesma da tradição pessimista. A resposta de Nietzsche é, nesse momento de sua obra, o que o distingue dessa tradição: ainda que lance mão de um vocabulário típico da metafísica para tratar do sofrimento como algo inerente à existência,¹¹ a ênfase de suas discussões recai na possibilidade de justificação e redenção da mesma, encontradas no jogo das pulsões artísticas do apolíneo e do dionisiaco, como uma tentativa, originada da própria natureza, de dar sentido ao vir a ser - concepção que o distancia da ideia de “graça” schopenhaueriana e, por conseguinte, de sua soteriologia. A arte, em especial a tragédia grega, é razão suficiente para que o sofrimento esteja redimido e a vida não seja negada. De maneira diversa daquilo que ocorre em Schopenhauer, não parece haver diferença substantiva entre os conceitos de justificação e redenção da existência no jovem Nietzsche, pois o autor não trata o vir a ser - e, por conseguinte, o próprio sofrimento que lhe é inerente - pela via da culpa. Não há possibilidade de uma justificação moral da existência para o autor, assim como de uma justificação divina ou racional. A justificação é possível, em *O nascimento da tragédia*, em função do sentido atribuído ao vir a ser e ao sofrimento nas celebrações artístico-religiosas da tragédia grega antiga. A alcunha que o autor cria para denominar tal processo é, em referência à famosa pintura de Rafael, “transfiguração”:

Em sua *Transfiguração*, na metade inferior, com o rapazinho possesso, os seus carregadores desesperados, os discípulos desamparados, aterrorizados, ele [Rafael, W.A.P.] nos mostra a reverberação da eterna dor primordial, o único fundamento do mundo: a “aparência” [*Schein*] é aqui o reflexo [*Widerschein*] do eterno contraditório, pai de todas as coisas. Dessa aparência eleva-se agora, qual aroma de ambrosia, um novo mundo como que visional de aparências, do qual nada veem os que ficaram enleados na primeira aparência - um luminoso pairar no mais puro deleite e um indorido contemplar radiante de olhos bem abertos. Aqui nós temos, diante dos nossos olhares, no mais elevado simbolismo da arte, aquele mundo apolíneo da beleza e seu substrato, a terrível sabedoria do Sileno, e percebemos, pela intuição [*Intuition*], sua recíproca necessidade. Apolo, porém, mais uma vez se nos apresenta como o endeusamento do *principii individuationis*, no qual se realiza, e somente nele, o alvo

11 Importante destacar que a fundamentação metafísica do sofrimento é, em *O nascimento da tragédia*, sobretudo a partir dos conceitos de “vontade” helênica (entre aspas, claramente em referência a Schopenhauer) e *Uno-Primordial* (*Ur-Eine*), ainda que o uso nietzscheano desses conceitos me pareça ser bem mais estratégico do que um compromisso mais estrito do autor com os mesmos. Estou, nesse sentido, de acordo com James Porter (2000, pp. 17-33), para quem a justificação da metafísica se dá, mesmo no contexto da “metafísica de artistas” de Nietzsche, sobretudo em função do “horror vacui”, da “trágica” necessidade humana de dar sentido aos fenômenos, e menos de uma adesão irrestrita às suas credenciais teóricas.

eternamente visado pelo Uno primordial, a sua redenção através da aparência: ele nos mostra, com gestos sublimes, quão necessário é o inteiro mundo do tormento, a fim de que, por seu intermédio, seja o individual forçado a engendrar a visão redentora (GT/NT, 4. KSA 1, p. 39. Tr. de JG, com algumas alterações).¹²

O principal indício público de uma mudança de postura de Nietzsche em relação ao problema do sentido da vida está no aforismo 28 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, onde o autor sugere ter rompido com a temática pessimista. O alvo principal de tal rompimento é, contudo, a ideia de “necessidade metafísica”, segundo a qual a metafísica estaria justificada em função da necessidade humana de sentido. Sob esse novo ponto de vista, Nietzsche descredencia a própria pergunta pelo sentido da vida.¹³ Já o tema do pessimismo ganha novas configurações nos próximos anos de seu pensamento, a ponto de ser considerado fundamental para a própria definição do que é a filosofia.¹⁴

Especialmente relevantes para a abordagem do problema em questão são as reflexões de Nietzsche sobre o niilismo, sobretudo a partir de 1887. Um ano antes, criticando conjuntamente, no aforismo 225 de *Além de bem e mal*, as tradições pessimista, otimista, hedonista e utilitarista por medir o valor das coisas a partir do prazer e da dor, “isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários”, e por desconsiderar que toda “excelência humana” foi criada pela “disciplina do sofrer, do *grande* sofrer”, Nietzsche enfatiza a plasticidade inerente à criação de valores: “no homem estão unidos criador e criatura” (Nietzsche, 1992a, p. 131). Pode-se daqui inferir, dentre outras coisas, que não estamos autorizados a delimitar de modo demasiadamente preciso noções como prazer e desprazer, e a partir delas formular juízos gerais sobre a existência, a fim de justificá-la. No aforismo 44 da mesma obra, Nietzsche apresenta os “filósofos do futuro” como aqueles que levam adiante a tarefa dos espíritos livres e, a fim de criar novos valores, lançam mão da complexidade inerente ao antagonismo entre prazer e desprazer, sofrimento e felicidade: “nós, os avessos (...) acreditamos que dureza, violência, escravidão, perigo nas ruas e no coração (...), tudo o que há de animal de rapina e de serpente

12 Discuti, em outra ocasião, os sentidos da transfiguração no jovem Nietzsche, especialmente em *O nascimento da tragédia* e *Schopenhauer como educador*, em sua relação com o tema do pessimismo e do sentido da vida, bem como do uso que autor faz da metafísica neste momento de seu pensamento (cf. Paula, 2021). Deve-se ainda remeter o(a) leitor(a) à seção 3 do segundo texto, em que Nietzsche é ainda mais explícito sobre o papel central de Schopenhauer no estabelecimento do problema do sentido da vida na filosofia.

13 O aforismo em questão parece ser fruto imediato da leitura de *O valor da vida* (1865), de Dühring, em 1875, ao qual Nietzsche tece, em anotações pessoais, uma série de observações críticas. O filósofo se opõe explicitamente à ideia de que seja possível atribuir um juízo geral sobre o valor da vida, defendendo que este pode ser medido apenas a partir de um critério individual, o “movimento de ânimo” (*Gemüthsbeugung*): ou um “impulso à vida” (*Lebensdrang*) ou um “fastio da vida” (*Lebensüberdruß*) (Nietzsche, 1988, Anotação 9[1], Verão de 1875. KSA 8, pp. 132-135).

14 Tratei, em outra ocasião, desse processo de reavaliação e reinterpretção do tema do sofrimento e do pessimismo entre os anos de 1878-1886 na obra de Nietzsche (cf. Paula, 2013, pp. 166-252).

no homem serve tão bem à elevação da espécie ‘homem’ quanto o seu contrário” (Nietzsche, 1992a, p. 48). O pessimismo schopenhaueriano é, nesse contexto de reinterpretação das noções de prazer e desprazer, mas especialmente do sofrimento, relacionado às concepções de “pessimismo da fraqueza” e “*décadence*”, e a pergunta pelo sentido da vida é duramente criticada.

O declínio da crença no Deus cristão e a vitória do ateísmo científico representados na expressão lapidar “morte de Deus” é, conforme avaliação de Nietzsche quatro anos após o célebre aforismo 125 de *A gaia ciência*, o fenômeno moderno europeu cuja manifestação dá origem ao pessimismo filosófico da tradição acima discutida. Tal evento demarca, segundo a sua visão, a derrocada da justificação moral, metafisicamente amparada na figura de Deus, como resposta ao problema do sentido da vida. A filosofia de Schopenhauer, declaradamente ateísta, veta qualquer forma de justificação divina, mas, segundo Nietzsche, ainda está enredada nas perspectivas morais cristão-ascéticas, pois a sua resposta à pergunta pelo sentido da vida está comprometida com as noções de redenção e justificação do todo da existência:

Uma quarta questão seria se também Schopenhauer, com o seu pessimismo, ou seja, com o problema do *valor da existência*, teria de ser precisamente alemão. Creio que não. O evento após o qual esse problema era de esperar com total certeza (...), o declínio da crença no Deus cristão, a vitória do ateísmo científico, é um evento de toda a Europa (...). Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateísta confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo de sua hostilidade a Hegel. A profanidade da existência era para ele algo dado, tangível, indiscutível; ele perdia a sua postura de filósofo e se encolerizava toda vez que alguém mostrava hesitação e fazia rodeios nesse ponto. Toda a sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas (...). Vê-se *o que* triunfou realmente sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade entendido de modo sempre mais rigoroso, a sutileza confessional da consciência cristã, traduzida e sublimada em consciência científica, em asseio intelectual a qualquer preço. Encarar a natureza como se ela fosse prova da bondade e proteção de um Deus; interpretar a história para glória de uma razão divina, como perene testemunho de uma ordenação moral do mundo e de intenções morais últimas; explicar as próprias vivências como durante muito tempo fizeram os homens devotos, como se tudo fosse providência, aviso, concebido e disposto para a salvação da alma: isso agora *acabou* (...). Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu “sentido” como uma falsificação, aparece-nos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* - essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade. A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi - que isto me seja perdoado - um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença *se renunciara* juntamente com a fé em Deus... Mas ele *colocou* a questão (Nietzsche, 2001, pp. 255-256).

O problema colocado pela morte de Deus é, portanto, um problema de ordem moral e metafísica, pois o que está em jogo, para Nietzsche, é o alcance da moral

cristã enquanto instância orientadora de nossos julgamentos sobre a existência, e não a religião ou o culto religioso em si. Nesse sentido, cai, com a morte de Deus, o fundamento último a partir do qual se buscava atribuir à vida um *sentido*, um *valor*. É nesse contexto de crítica aos fundamentos da pergunta pelo sentido da vida que o autor relaciona os temas do pessimismo e do niilismo.

Para Nietzsche, contudo, a falta de sentido da existência é um problema muito mais antigo do que o pessimismo filosófico do século XIX, e remonta aos primórdios da história do ocidente ou até mesmo a períodos mais longínquos da história da humanidade. A busca pelo sentido da vida surge, conforme a primeira seção da terceira dissertação da *Genealogia da moral*, do característico “*horror vacui*” da humanidade, da sua necessidade de objetivo. Considerando a história do ocidente como um todo, pode-se afirmar que seu único objetivo fora até então os “ideais ascéticos”. Estes surgem, segundo o autor, “*do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera*, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência”. Trata-se de “uma parcial inibição e exaustão fisiológica, que os instintos de vida mais profundos, permanecidos intactos, incessantemente combatem com novos meios e invenções”. O ideal ascético é, desse modo, a forma com que a vida luta contra a morte e, portanto, é “um artifício” para a sua “*preservação*”. Artifício, deve-se reforçar, de “*uma vida que degenera*” (Nietzsche, 1998, p. 109). A história do ocidente a partir de Sócrates seria fruto desse processo de “degeneração fisiológica” (Nietzsche, 2006, p. 95) da vida, que Nietzsche compreende sob a alcunha de *décadence*. Daí que “o niilismo não é uma causa, mas tão somente a lógica da *décadence*” (Nietzsche, 1988, Anotação 14[86], Primavera de 1888. KSA 6, p. 265). O ideal ascético surge, por fim, no momento em que a “vontade de nada”, o *niilismo*, transformado em ideal, é tomado como uma meta. O *nada* transformado no “em si”, a fim de se tornar uma meta: eis o sumo da história ocidental desde Sócrates, segundo Nietzsche.

Desde então, filósofos e teólogos buscaram fundamentar, de diferentes formas, o sentido da vida. Entretanto, que a vida mesma tivesse um sentido, isso jamais fora questionado, até a filosofia de Schopenhauer. Precisamente nisso reside o seu mérito, segundo Nietzsche: ele *coloca* a pergunta de *se* a vida tem, de fato, *qualquer* sentido - a despeito de sua resposta ser, conforme indicado, apenas um modo de “se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas”¹⁵. É sob esse ponto

15 Caudatária da pergunta pelo sentido da vida, a tentativa de fundamentação da moral é alvo constante das críticas de Nietzsche. No caso específico de Schopenhauer, o conceito de compaixão desempenha essa função, mas essa é provavelmente a maior evidência de que o filósofo não teria sabido lidar com a pergunta que ele muito acertadamente havia colocado (cf. especialmente, a esse respeito, os aforismos 186 de *Além do bem e do mal* e 7 de *O anticristo*). Pessimismo e niilismo são, por sinal, ambos tratados por Nietzsche em várias anotações do período como problemas inerentes à consideração moral de mundo (Nietzsche, 1988, cf. esp. Anotações 9[83] e 9[84], Outono de 1887; 2[197] e 2[206], Outono de 1885-Outono de 1886; 10[58], 10[153] e 10[192], Outono de 1887; 15[81], Início de 1888).

de vista que Schopenhauer seria, segundo o autor, um ateu honesto, porém um pessimista desonesto, pois ele fez do sacerdote ascético o propósito de sua filosofia (cf. Berman, 1998).¹⁶

O niilismo é entendido, portanto, como a lógica do processo de *décadence*, que perpassa toda tradição metafísico-cristã, até encontrar no pessimismo a expressão filosófica da impossibilidade de justificação da existência via ideais ascéticos. Daí o perigo de que o niilismo se manifeste na prática. Esse é, a meu ver, o vínculo entre as noções de *décadence*, niilismo e pessimismo. Apenas no seguinte contexto o pessimismo filosófico pode ser entendido como “protoforma do niilismo” (Nietzsche, 1988, Anotação 10[58], Outono de 1887. KSA 5, p. 491): como a possibilidade de que o niilismo, após a morte de Deus, torne-se algo factível.¹⁷

Nietzsche se coloca, contudo, a tarefa de vencer as “sombras” de Deus na modernidade, levando adiante o “*sentido de nossa jovialidade*” (Nietzsche, 2001, pp. 233-234): as possibilidades abertas pelo abandono da crença em um conceito de verdade - representado na figura de Deus - incluem o redimensionamento dos critérios epistemológicos e morais da filosofia. Ser “jovial” é, sob essa ótica, não mais buscar um ponto firme de apoio, mas se tornar hábil na arte de “se equilibrar sobre tênues cordas e possibilidades” e de “dançar até mesmo à beira de abismos” (idem, p. 241). Em que consiste, pois, essa dança à beira do abismo? Creio que duas importantes possibilidades se abram, nesse contexto: tanto a concepção nietzscheana dos “autênticos filósofos” (Nietzsche, 1992a, pp. 117-118), figuras que, como “*comandantes e legisladores*”, serviriam ao processo de transvaloração de todos os valores, quanto a concepção de “filósofo trágico” (Nietzsche, 1995, p. 64), a qual é, a meu ver, uma tentativa de levar adiante os problemas colocados pelo pessimismo - e também, em certa medida, o problema do sentido da vida - desde o início da obra de Nietzsche. Essa discussão excede, contudo, o escopo do presente artigo e será objeto de publicações futuras.

16 Paulo é aquele que, na tradição cristã, estabelece a vinculação entre o niilismo e a doutrina religiosa em questão, por meio da “grande mentira da imortalidade pessoal”: “viver de modo que já não há mais sentido em viver, *isso torna-se o sentido da vida*” (Nietzsche, 2007, p. 50). A figura do teólogo torna-se desde então porta-voz do niilismo, ao “sofrer com a realidade” e deslocar o “centro de gravidade da vida” para o além, para o suprassensível: “quem tem motivos para *furtar-se mendazmente* à realidade? Quem com ela *sofre*. Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*... A preponderância dos sentimentos de desprazer sobre os sentimentos de prazer é a *causa* dessa moral e dessa religião fictícias: uma tal preponderância transmite a *fórmula da decadence*...” (idem, p. 21). É com o cristianismo paulino, portanto, que a pergunta pelo sentido da vida passa a ser interpretada pela óptica metafísica de uma distinção entre dois mundos. Tal questão se torna ainda mais clara na análise comparativa de Nietzsche entre o cristianismo e o budismo (cf., a esse respeito, o aforismo 23 da mesma obra).

17 Segundo Bernard Reginster (2006, pp. 37-39), o niilismo é, enquanto processo *fisiológico*, um movimento mais amplo e antigo, em íntima conexão com a *décadence*. Enquanto concepção filosófica, é um evento localizado na modernidade, em consequência da morte do Deus cristão. Para uma interpretação mais recente, em que são discutidas as diferentes nuances do niilismo na obra de Nietzsche, cf. Tongeren, 2018.

4. Considerações finais

As discussões anteriores demonstraram que o contexto em que o problema do sentido da vida surge é o da filosofia alemã do século XIX e, mais especificamente, da tradição “pessimista”, bem como indicaram que essa preocupação já está em certa medida presente em autores que o antecedem, sobretudo em língua alemã. Nos pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche, o tema do sofrimento se torna peça fundamental na discussão sobre o sentido da vida.¹⁸ O primeiro estabelece uma relação íntima entre a concepção de vontade e a de sofrimento, formando a base do seu pessimismo: dado que a existência é fundamentalmente sofrimento, não há justificação possível para o vir a ser, o máximo que se pode alcançar é a sua redenção, por meio da negação da vontade - e, por conseguinte, do sofrimento. Não há, portanto, um sentido da vida. Nietzsche dedica um tratamento multifacetado à pergunta pelo sentido da vida, tanto do ponto de vista de seu acolhimento inicial e sua posterior recusa quanto de sua relação com outros temas, como o pessimismo e o niilismo. No que diz respeito ao primeiro ponto, o autor se mostra a princípio simpático à pergunta, buscando uma solução para o problema por ela colocado - ainda que já se posicione na contramão de Schopenhauer do ponto de vista de uma possível solução para o pessimismo -, mas posteriormente, com a crítica à noção de necessidade metafísica, a própria pergunta é colocada em xeque. Em relação ao segundo ponto, Nietzsche procede a uma série de reavaliações do tema do pessimismo em sua obra e, se em um primeiro momento o autor vincula a pergunta do sentido da vida ao pessimismo, posteriormente trata do tema do pessimismo sob perspectivas diversas: há uma crítica contundente do pessimismo da tradição filosófica, que está vinculado à pergunta pelo sentido da vida e, por conseguinte, às interpretações - niilistas - morais e metafísicas da existência, mas há igualmente um pessimismo que seria o de Nietzsche, baseado em sua interpretação do sofrimento e sua importância para a filosofia, o qual o autor deixa em aberto ao fim de sua obra com a ideia de “filósofo trágico”.

Referências

Arndt, M. (1980). Leiden. In: Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5: L - Mn (cols. 206-212). Basel und Darmstadt.

¹⁸ Vale destacar, a esse respeito, que o tema do sentido da vida só se tornou relevante para a filosofia de língua inglesa nas últimas décadas, e que, além disso, tal tradição retoma a questão buscando responder sobretudo a relação entre o sofrimento e a necessidade humana de dar sentido aos fenômenos (cf. Seachris, s.d.). Tratei desse tema no já mencionado artigo que dá sequência às discussões aqui iniciadas, tomando como referência o pensamento de Thomas Nagel: cf. Paula, 2022.

- Berman, D. (1998). Schopenhauer and Nietzsche: honest atheism, dishonest pessimism. In Janaway, C. (Ed.). *Willing and Nothingness: Schopenhauer as Nietzsche's educator* (pp. 178-195). Oxford: Clarendon Press.
- Dahlkvist, T. (2007) *Nietzsche and the Philosophy of Pessimism. A study of Nietzsche's Relation to the Pessimistic Tradition: Schopenhauer, Hartmann, Leopardi*. Uppsala: Uppsala Studies in History of Ideas 35.
- Eagleton, T. (2021). *O sentido da vida: uma brevíssima introdução*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Editora Unesp.
- Gerhardt, V. (1989a). Pessimismus. In Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 7: P-Q* (cols. 386-395). Basel und Darmstadt.
- Gerhardt, V. (1989b). Sinn des Lebens. In: Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 9: Se-Sp* (cols. 815-824). Basel und Darmstadt.
- Hauff, W. (1904). *Die Überwindung des schopenhauerschen Pessimismus durch Friedrich Nietzsche*. Halle: C. A. Kaemmer & Co..
- Janaway, C. (2006). Schopenhauer's Pessimism. In: Janaway, C. (Ed.), *The Cambridge Companion to Schopenhauer* (pp. 318-343). Cambridge: Cambridge University Press.
- Metz, T. The Meaning of Life. In Zalta, E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition)*, URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/life-meaning/>>. Acesso em: 21 out. 2021.
- Müller-Lauter. W. (1989). Nihilismus. In: Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, vol. 6: Mo-O*. Basel und Darmstadt.
- Nietzsche, F. (2001). *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1992a). *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo Cezar de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2004). *Aurora: reflexões sobre os preconceitos morais*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2006). *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1995). *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1998). *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2000). *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres. Volume I*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (2007). *O Anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1992b). *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA: 15 vols.)*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter.

- Pauen, M. (1997). *Pessimismus. Geschichtsphilosophie, Metaphysik und Moderne von Nietzsche bis Spengler*. Berlin: Akademir Verlag.
- Paula, W. A. (2013). *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: a concepção de filosofia trágica*. 2013. 329 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas - SP.
- Paula, W. A. (2020). Ordenação moral de mundo e justificação da existência na metafísica de Schopenhauer. *Trans/Form/Ação*, Marília, 43(1), 255-282, Jan./Mar. <https://doi.org/10.1590/0101-3173.2020.v43n1.15.p255>
- Paula, W. A. (2021). Para além de “afirmação” vs. “negação: a transfiguração da existência no jovem Nietzsche. *Dissertatio*, Pelotas, 54, 71-99. <https://doi.org/10.15210/dissertatio.v54i.19789>
- Paula, W. A. (2022). Thomas Nagel sobre o “sentido da vida”: um diálogo com Schopenhauer e Nietzsche. *Voluntas*, Santa Maria, 13(2), 1-27. <https://doi.org/10.5902/2179378669540>
- Peters, A. (1989). Rechtfertigung. In Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 8: R-Sc (cols.251ff.). Basel und Darmstadt.
- Pflug, G. (1989). Lebensphilosophie. In Ritter, J. & Gründer, K. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 5: L-Mn (cols. 135-140). Basel und Darmstadt.
- Porter, J. (2000). *The invention of Dionysus: an essay on The birth of tragedy*. Stanford / California: Stanford University Press.
- Reginster, B. (2006). *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press.
- Schnädelbach, H. (1984). *Philosophy in Germany*. Translated by Eric Matthews. London / New York / New Rochelle / Melbourne / Sydney: Cambridge University Press.
- Schopenhauer, A. (2005). *O mundo como vontade e como representação, 1º tomo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP.
- Schopenhauer, A. (2015). *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP.
- Schopenhauer, A. (1911-1926). *Sämtliche Werke*. Herausgegebenen von Paul Deussen (Bd. I-VI [Versão em CD-ROM: “Schopenhauer im Kontext”]). München: Piper.
- Seachris, J. Meaning of Life: Contemporary Analytic Perspectives. In *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (ISSN 2161-0002), URL = <<https://iep.utm.edu/mean-ana/>>. Acesso em: 21out. 2021.
- Simmel, G. (1989ff.) Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus. In Simmel, G. *Gesamtausgabe, Band 10*. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Stuttgart / Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Soares, D. Q. F. (2018). Schopenhauer e a *Pessimismus-Frage*: a influência da filosofia schopenhaueriana durante a controvérsia sobre o pessimismo na filosofia alemã do século XIX. *Sofia*, Vitória (ES), 7(2), 252-274, jul.-dez. <https://doi.org/10.47456/sofia.v7i2.20863>

Tongeren, P. van. (2018). *Friedrich Nietzsche and European nihilism*. Cambridge, United Kingdom: Cambridge Scholars Publishing.

Young, J. (1988). Is Schopenhauer an Irrationalist? *SchopenhauerJahrbuch*, 69, 85-100.

Recebido em: 10.07.2023

Aceito em: 28.09.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Arte e técnica no pensamento de Martin Heidegger*

Art and technique in Martin Heidegger's Thought

Felipe Seelaender Costa Rosa

felipeseelaender@gmail.br
(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Com o presente artigo pretendemos investigar a relação de ambiguidade entre arte e técnica no pensamento de Martin Heidegger. Tendo como principais referências os textos *A questão da técnica* e *A origem da obra de arte*, o objetivo principal consiste em compreender os dois lados dessa relação, na medida em que no pensamento heideggeriano essas duas dimensões possuem diferenças fundamentais, mas uma origem e um sentido comum que podem ser pensados a partir de sua origem grega. Desse modo, procuramos destacar a radicalidade do esforço de pensamento proposto por Heidegger com base em seu caráter circular.

Abstract: With the following article we intend to investigate the relation of ambiguity between art and technique in the thought of Martin Heidegger. Having as main references the texts *Die Frage nach der Technik* and *Die Ursprung des Kunstwerkes* the main objective is to understand the two sides of this relation, since in Heideggerian thought these two dimensions have fundamental differences, but a common origin and meaning that can be thought from their Greek origin. Therefore, we attempt to underline the radicality of the thought effort proposed by Heidegger based on its circular aspect.

Palavras-chave: arte; técnica; Heidegger; modernidade; verdade.

Keywords: art; technique; Heidegger; modernity; truth.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v29i1p.65-78>

A relação entre essas duas figuras - arte e técnica - concomitantemente presentes em nosso cotidiano e na modernidade em geral constitui um tema abordado e amplamente desenvolvido pelas mais diversas vertentes filosóficas do século XX. Seja pela teoria crítica, pela filosofia analítica ou por pensadores que pertencem ao ramo da filosofia da técnica ou da tecnologia, as abordagens partem de diferentes concepções de crítica e de racionalidade na busca por compreender

* Gostaria de agradecer à FAPESP pelo financiamento da pesquisa de mestrado através do processo 2020/15390-2.

essas duas dimensões na modernidade. Walter Benjamin em *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* realiza uma crítica que relaciona o declínio da aura da obra de arte - isto é, de sua unicidade material e circunscrição na tradição e no testemunho histórico -, efetivada pela sua reprodutibilidade técnica, aos fenômenos de massa e ao perigo do fascismo.¹ Adorno e Horkheimer, por outro lado, tratam da questão na *Dialética do esclarecimento* a partir da noção de indústria cultural e da crítica da mercantilização da obra de arte². Sem que nos atenhamos às obras desses autores, podemos reconhecer que suas abordagens partem de diferentes críticas ao capitalismo e à sua configuração contemporânea e tomam novas posições referentes à racionalidade e à própria concepção de crítica derivadas de Kant, Hegel, do marxismo e do materialismo histórico.

Dentre os diferentes modos de tratamento da questão que surgiram no século XX, o pensamento de Heidegger parece se destacar pelo caráter radical a partir do qual coloca em suspensão os pressupostos mais elementares do próprio pensamento, com base em uma reflexão histórica ampla acerca da tradição filosófica ocidental como um todo: “A meditação é a coragem para tornar no que é mais questionável a verdade dos pressupostos próprios e o espaço dos objetivos próprios” (Heidegger, 1998, p.97). Heidegger não se baseia em uma concepção prévia de racionalidade ou de crítica e, por conseguinte, coloca a reflexão em um âmbito aberto e, simultaneamente, mais radical: no percurso da reflexão o próprio refletir é posto em questão. No cenário do século XX, seu pensamento surge como uma alternativa de repensar a tradição de pensamento ocidental como um todo e os fenômenos da modernidade como um acontecimento histórico com base em um esforço constante e circular de questionar a si mesmo. Seu ponto de partida consiste precisamente no esgotamento da tradição filosófica ocidental, diante do qual propõe um novo modo de pensar que nos desafia constantemente: “A filosofia entrou em seu estágio terminal. Toda tentativa que possa ainda surgir no pensamento filosófico não passará de um renascimento epigonal e de variações deste” (Heidegger, 1999, p.96).

1 Conforme: “O conceito de aura permite resumir essas características: o que se atrofia na era da reprodutibilidade técnica da obra de arte é sua aura. Esse processo é sintomático e sua significação vai muito além da esfera da arte. Generalizando, podemos dizer que a técnica da reprodução destaca do domínio da tradição o objeto reproduzido. Na medida em que ela multiplica a reprodução, substitui a existência única da obra por uma existência serial. (...) eles se relacionam intimamente com os movimentos de massa, em nossos dias” (Benjamin, 1969, p. 168-169).

2 Conforme: “O novo não é o carácter mercantil da obra de arte, mas o facto de que, hoje, ele se declara deliberadamente como tal, e é o facto de que a arte renega sua própria autonomia, incluindo-se orgulhosamente entre os bens de consumo, que lhe confere o encanto da novidade (...) Tudo é percebido do ponto de vista da possibilidade de servir para outra coisa, por mais vaga que seja a percepção dessa coisa. Tudo só tem valor na medida em que se pode trocá-lo, não na medida em que é algo em si mesmo. O valor de uso da arte, seu ser, é considerado como um fetiche, e o fetiche, a avaliação social que é erroneamente entendida como hierarquia das obras de arte - torna-se seu único valor de uso, a única qualidade que elas desfrutam” (Adorno; Horkheimer, 1985, pp. 74-75).

Heidegger aborda a técnica e a arte a partir deste cenário de esgotamento dos modos tradicionais de tratamento - isto é, da própria linguagem filosófica - e coloca uma nova tarefa diante da modernidade, que requer uma aliança rigorosa entre pensamento e poesia. Nesse contexto, as tradições críticas que atravessam a história da filosofia ocidental não são capazes de sustentar esse modo de pensar radical e não podem servir de base ou de pressuposto teórico no sentido tradicional ao esforço dessas investigações.

Ora, a arte e a técnica foram abordadas por Heidegger de modo mais direto em duas conferências ministradas em momentos distintos e publicadas em vida: a saber, *A origem da obra de arte* (1935) - publicada na coletânea *Caminhos da floresta* - e *A questão da técnica* (1953) - publicada na coletânea *Ensaio e conferências*. Nelas a relação entre as duas questões contempla uma forte ambiguidade: a arte e a técnica possuem uma origem comum no pensamento grego com a palavra Τέχνη (*Techné*) e, no entanto, no mundo contemporâneo apresentam configurações diametralmente opostas. O sentido dessa ambiguidade é precisamente o sentido do percurso histórico do pensamento ocidental como um todo: Heidegger compreende que nessa relação está contido o que há de essencial no movimento da história da filosofia ocidental.

Arte, técnica e verdade na modernidade

No que diz respeito ao lado distante dessa relação, podemos indicar que seu cerne reside no vínculo da configuração moderna de ambas com a verdade. Em que medida essas duas manifestações estão postas na modernidade a partir de duas diferentes relações com a verdade e que decisão reside por trás delas? Heidegger busca recolocar a questão da técnica e da arte na relação mais fundamental com a metafísica e com o pensamento em sentido amplo. A metafísica é compreendida como um acontecimento histórico que teve início na Grécia antiga, com Platão e Aristóteles, e se esgotou com Hegel e Nietzsche; consumando, assim, na configuração técnica do século XX e na crise da razão e dos fundamentos do pensamento ocidental. A filosofia, nesse sentido, não deve ser entendida como uma dimensão universal e necessária do pensamento humano nem como o nome que se deva dar à contemplação de questões existenciais e amplas ou ditas universais, mas como um acontecimento histórico e específico que teve um começo, um percurso e um fim, como uma das muitas manifestações e formas do pensamento humano. Nesse sentido, a metafísica (ou filosofia) surgiu do salto histórico do pensamento mais originário dos pré-socráticos, que resguardava na linguagem o apelo do ser no ente e do espanto do ser e da existência em geral, à circunscrição de todo pensar a “uma correspondência, que manifesta na linguagem o apelo do ser do ente” (Heidegger, 1999, p.40). A filosofia, em última instância, se consolidou como o esquecimento do ser - isto é,

o esquecimento desse outro modo de pensar mais amplo que toca o ser humano em sua essência mais íntima, frente ao âmbito limitado e circunscrito do ser do ente, da busca pela essência daquilo que é, da metafísica. A origem da técnica deve ser investigada, portanto, no horizonte desse percurso interior à própria metafísica (i.é., na dimensão da história da filosofia). Assim, Heidegger traz à luz o fato de que o advento da técnica moderna como fenômeno de época está, antes de mais nada, comprometido com um acontecimento no pensamento que se configura como uma decisão metafísica acerca da verdade.

Ora, ao abordar o problema da técnica em *A questão da técnica*, Heidegger não intenta descrever uma teoria essencialista sobre a técnica e as tecnologias, nem tampouco emitir valores sobre seu uso ou sobre seus benefícios e malefícios. Muito pelo contrário, seu dito “a essência da técnica também não é, de modo algum, algo de técnico” (Heidegger, 2000, p.7) coloca a questão num âmbito muito mais anterior à dimensão apressada do “correto” e do “incorreto”, do “útil” e do “inútil”. Em seus termos: “aquilo, que em relação ao brotar vigente é primevo, é a nós, humanos, apenas tardiamente evidente. Aos humanos a madrugada inicial só se mostra no final” (idem, p.23). Desse modo, ao pensar a técnica, a interrogação deve se direcionar ao fundamento metafísico que está por trás de sua manifestação moderna: “A metafísica funda uma era, na medida em que, através de uma determinada interpretação do ente e através de uma determinada concepção da verdade, lhe dá o fundamento de sua figura essencial” (Heidegger, 1998, p.97). Para pensar a técnica em sua essência, portanto, é preciso recuar ao acontecimento no pensamento que preparou o terreno e o fundamento de sua manifestação moderna. Que concepção da verdade, que imbricação entre ente e ser, que delimitação da essência de tudo que é, está por trás da técnica moderna?

Essa decisão acerca da verdade não é, de modo algum, uma questão pertencente ao âmbito do que chamamos de decisões subjetivas - sejam elas individuais ou coletivas: a insistência de Heidegger nas palavras “acontecimento” (*Ereignis*) e “destino” (*Geschick/Schicksal*) marca a impessoalidade do pensamento - o pensamento não se configura como uma instância que o ser humano domina, mas como um acontecimento que impõe suas próprias regras, como algo que não depende apenas da decisão humana. Nesse sentido, para Heidegger os filósofos da tradição não criaram propriamente filosofias ou vertentes da filosofia, mas meramente corresponderam ao que se anunciou pelo destino do pensamento filosófico. Respeitadas certas diferenças fundamentais, essa compreensão do pensamento como um percurso indissociável da tradição ecoa o modo de pensar de Hegel sobre a história da filosofia:

Desta característica da produção espiritual, que supõe um mundo espiritual preexistente e o transforma no ato de se apossar dele, segue-se que a nossa filosofia

só pode existir enquanto ligada à precedente, da qual é necessário produto; e o curso da história mostra, não o devir de coisas a nós estranhas, mas sim o nosso devir, o devir do nosso saber (Hegel, 1980, p.322).

A relação do pensamento de Heidegger com Hegel possui diversas ambiguidades e parece operar constantemente entre aproximações e distanciamentos. Sobre essa concepção da história da filosofia podemos marcar o distanciamento na ausência da necessidade defendida por Hegel. Como esclarece Hans-Georg Gadamer: “Heidegger nunca fala de uma necessidade histórica do modo como essa necessidade impera sobre a construção hegeliana da história do mundo como a razão na história” (Gadamer, 2012, p.133). A filosofia no sentido heideggeriano é um acontecimento no âmbito mais originário da história do pensamento humano e, todavia, possui um percurso cujas partes são indissociáveis umas das outras, do sentido geral e do fundamento.

Em seus textos e preleções, Heidegger atenta ao fato de que por trás da técnica moderna e da modernidade como um todo ³ jaz o fenômeno da irrupção da subjetividade: a partir da posição fundamental instituída pelo *cogito* de Descartes, o mundo - a totalidade do ente - se reduziu à sua presença diante do sujeito. A verdade, assim, se transformou na certeza da representação (*vor-stellung*) e, conseqüentemente, passou a ser indissociável à subjetividade. Na época moderna o ser do ente, a existência de tudo aquilo que é, passa a se delimitar como aquilo que se coloca diante do sujeito - isto é, a relação sujeito-objeto está presente em toda e qualquer configuração moderna da verdade. Em *A época da imagem de mundo*, Heidegger defende que apenas a partir dessa posição metafísica fundamental foi possível conceber algo como uma imagem de mundo, na medida em que o mundo antes precisou tornar-se uma imagem:

O ente na totalidade é agora tomado de tal modo que apenas e só é algo que é na medida em que é posto pelo homem representador-elaborador. Onde se chega à imagem de mundo, cumpre-se uma decisão essencial sobre o ente na totalidade. O ser do ente é procurado e encontrado no estar-representado (*Vorgestelltheit*) do ente (Heidegger, 1998, p.112-113).

Na modernidade, o sujeito ⁴ irrompe como centro inaudito do pensamento: o divino se torna religiosidade ou vivência religiosa, a verdade se torna certeza da representação, a existência dos povos se torna cultura, a arte é transposta ao âmbito da estética e o saber se reduz à epistemologia.

³ Em *A época da imagem de mundo* Heidegger coloca a técnica como uma das cinco grandes manifestações da modernidade ao lado da estetização da arte, da ciência moderna, do desendeusamento do mundo e do surgimento da cultura.

⁴ Nesse momento devemos ressaltar que a subjetividade aqui considerada não deve ser, de modo algum, confundida com o problema da individualidade: o sujeito aqui mencionado é o que está por trás de qualquer individualidade ou coletividade. O que nos interessa é a subjetividade como aquilo que subjaz, como a posição metafísica fundamental da modernidade, como modo de pensar do ocidente moderno.

Finalmente, em “A época da imagem do mundo”, Heidegger retoma o leitmotiv de Hegel e de Husserl, isto é, a filosofia moderna nascida com Descartes é uma filosofia do sujeito, ou melhor, da subjetividade. Falar em “imagem do mundo”, explica Heidegger, é referir-se ao mundo como imagem, isto é, como representação, e é na metafísica de Descartes que, “pela primeira vez se determina o existente como objetividade do representar e a verdade como certeza do representar”. É verdade, como dissera Hegel, que a modernidade é o momento em que o homem se liberta das amarras que impediam o exercício autônomo do pensamento. Essa autonomia se efetiva graças à desdivinização do mundo, que transforma as relações com os deuses numa vivência religiosa de foro íntimo ou privado. Liberado da Revelação, o homem precisa encontrar um novo fundamento para a verdade e o encontra em si mesmo. Por isso, muito mais do que na autonomia da razão, a essência da Idade Moderna deve ser encontrada na mudança absoluta da essência do homem, quando este se converte em sujeito (Chauí, 2017, p.7).

Heidegger interroga a técnica moderna a partir dessa posição metafísica fundamental da modernidade como um todo: ela se instituiu através da irrupção do sujeito moderno e do paradigma da representação. Com o estabelecimento desse modo de pensar, a totalidade do ente se transformou no que Heidegger chama de “dispositivo” (*Gestell*). A totalidade do ente, o mundo, se tornou, em essência, um dispositivo de pontos calculáveis e indiscerníveis: a substancialidade, nesse movimento histórico, se retraiu das coisas e do âmbito da revelação e passou ao plano do sujeito; isto é, o ser do ente passou a se delimitar pela presença diante de um ente específico que subjaz a todo “dispor”.⁵ As coisas, que anteriormente possuíam o estatuto ontológico de substâncias, perdem sua posição ontológica e se tornam dependentes da substancialidade universal do sujeito. Esse sentido da subjetividade ultrapassa a individualidade do *ego cogito* cartesiano criticada por Husserl, na medida em que está presente em toda concepção de intersubjetividade e se estende a todas as dimensões da existência moderna, atingindo até os aspectos mais banais do cotidiano. A técnica moderna em sua forma bruta pôde vir a existir apenas quando o mundo se transformou nesse dispositivo que impõe a calculabilidade, que reduz a totalidade do ente à universal e inquestionável disponibilidade do todo diante da subjetividade. Para haver a possibilidade do cálculo e do controle foi antes necessário que o mundo se mostrasse como calculável e controlável, a partir de um percurso do pensamento que teve início com Platão e Aristóteles e que levou mais de dois mil anos de maturação. A passagem do mundo grego da substancialidade das coisas e da Φύσις (Physis) aristotélica ao mundo medieval do plano da revelação divina e do *ens creatum* preparou, por sua vez, o surgimento do sujeito como ente que subjaz ao todo e que enquanto substancialidade única afere a posição ontológica de tudo aquilo que é dentro do plano circunscrito do dispositivo. O momento que

5 A própria palavra *vor-stellen* (representar/*vor-* adiante, *stellen* - dispor) do alemão evidencia esse vínculo fundamental na medida em que o “*vor*” deixa implícito o sujeito que subjaz ao que é disposto.

marca o surgimento, a preparação e a irrupção do fundamento da técnica moderna na história do pensamento ocidental - que é expresso em sua radicalidade por Descartes - consiste justamente no advento da tecnociência na chamada revolução científica dos séculos XVI e XVII⁶. Ele é marcado pela transformação da totalidade do ente em uma *Natura Naturata*, uma natureza calculável, abstrata, capaz de ser reduzida a leis e passível de ser, por essência, completamente controlada:

Quando se compara a pesquisa astronômica, de Kepler, com a pesquisa mecânica, de Galileu, pode-se perceber uma profunda semelhança entre elas: ambas revelam um claro direcionamento metódico na procura por regularidades matematicamente formuláveis observadas nos fenômenos naturais. A procura por leis da natureza, por regularidades existentes entre os fenômenos naturais observados é a marca da ciência moderna. A formulação dessas leis, isto é, de enunciados precisos e verificáveis pela experiência, expressos em linguagem matemática, acerca das relações universais que existem entre os fenômenos particulares, passa a ser um dos objetivos centrais da pesquisa científica (Mariconda, 2006, p.281).

A essência da técnica moderna e a sua força em nossa existência estão plenamente comprometidas com essa posição metafísica fundamental que institui a subjetividade em sentido amplo como o fundamento a partir do qual todo o resto - a totalidade do ente - ganha seu estatuto ontológico. Para que possamos contemplar a radicalidade dessa problemática devemos atentar ao fato de que a posição metafísica da subjetividade está na base e no fundamento de todas as manifestações da existência moderna ocidental. Heidegger interroga a técnica no âmbito do seu fundamento mais elementar - esse pleno comprometimento com a configuração moderna da verdade. Desse modo, ao questionar a técnica estamos simultaneamente questionando os aspectos mais básicos de nossa própria existência e do modo como entendemos o próprio questionar. E nessa tentativa de questionar a essência da técnica moderna ela se apresenta como o maior perigo que já ameaçou o ser humano e o pensamento:

O dis-positivo desloca a aparição e a vigência da verdade. O destino, que destina no encomendar, é, com isso, o supremo perigo. O mais perigoso não é a técnica. Não existe nenhum demônio da técnica, mas, ao contrário, o mistério de sua essência. A essência da técnica é, enquanto um destino do desocultar, o perigo. (...) A autêntica ameaça já afetou o ser humano em sua essência. (Heidegger, 2000, p.29).

No que concerne a esse aspecto perigoso que Heidegger atribui à essência da técnica - a saber, o seu comprometimento essencial com a posição metafísica da

⁶ Na introdução a *O que é uma coisa?*, Heidegger trata diretamente da virada no pensamento que surge com Galileu, Kepler e Newton e das diferenças fundamentais entre o aristotelismo, o pensamento medieval e a ciência moderna. A concepção científica de que é possível calcular o movimento de um corpo abstrato em um movimento retilíneo também abstrato é absurda para a tradição medieval, segundo a qual o mundo é fechado e composto por substâncias que possuem características intrínsecas e se movimentam de forma determinada.

modernidade - podemos considerar que ela encontra na arte um contraposto. Afinal, a arte possui uma relação essencial com uma decisão acerca da verdade que não se esgota no paradigma moderno da subjetividade e da representação. A arte se nos mostra como algo enigmático⁷ e, de certo modo, oposto à uniformidade e ao aspecto inevitavelmente prosaico da técnica moderna. Que configuração da verdade, então, rege o fenômeno artístico e está por trás da essência da obra de arte e da diferença fundamental com esse lado da técnica moderna?

Para acompanharmos essa relação devemos nos voltar ao ensaio *A origem da obra de arte*, mais especificamente às passagens *a obra e a verdade* e *a verdade e a arte*. Nelas a reflexão se move em torno do dito “a arte é o pôr-se-em-obra da verdade” (Heidegger, 1998, p.36). O que ocorre na obra de arte e qual o sentido de verdade que fundamenta essa relação? Se a técnica moderna está comprometida com uma concepção da verdade que desafia a totalidade do ente como dispositivo no registro da subjetividade, a arte se vincula não à posição metafísica da modernidade, mas à própria essência da verdade. Essa essência consiste justamente no fundamento e naquilo que dá sustento à decisão moderna da verdade como representação e à metafísica como um todo.

De acordo com Heidegger, a obra de arte em seu ser-obra depende de um acontecimento duplo: o erigir de um mundo e o irromper da terra.

O mundo é aquilo que é sempre não-objetivo, de que dependemos enquanto as vias do nascimento e da morte, da benção e da tradição, nos mantiverem elevados no ser. Aí onde se jogam as decisões essenciais da nossa história, onde por nós são assumidas ou abandonadas, onde não são reconhecidas e são de novo questionadas - aí o mundo se faz mundo. (Heidegger, 1998, p.42).

A terra, por sua vez, não é a simples visão astronômica de um planeta, mas aquilo que se encerra e não se deixa ser descerrado pelo levantar do mundo. No exemplo do templo grego, a terra é a rocha que se retrai no levantar do mundo que se eleva com o templo. Não podemos confundir esse sentido da terra com a bruta classificação da matéria prima - que não se encontra de modo algum na obra de arte⁸. A terra é aquilo que permite à obra se recusar e se retrair e que simultaneamente dá solo ao levantar do mundo.

Aquilo em que a obra se retira e que lhe permite surgir diante nesse retirar-se chamamos terra. É ela o que surge diante e põe a coberto. A terra é aquilo que, não

7 Conforme o epílogo da *Origem da obra de arte*: “As reflexões anteriores têm a ver com o enigma da arte, enigma que a arte é em si mesma. Estamos longe de pretender deslindar o enigma. A nossa tarefa consiste em ver o enigma” (Heidegger, 1998, p.85).

8 Conforme: “Heidegger se opõe a uma visão da arte que parte de conceitos mecanicistas como “matéria” ou “forma”. A ideia de matéria, com efeito, pertence a um contexto funcional. (...) Uma escultura, por outro lado, faz o olhar se voltar à madeira, para ver, intuir e sentir sua essência íntima. Se quisermos chegar à madeira, à pedra e à cor, temos que nos despir do conceito de “matéria”, que não deixa nunca para trás sua embalagem funcional” (Rabe, p.172, 2003).

sendo impelido para nada, é sem esforço e incansável. O homem histórico funda o seu habitar no mundo sobre e na terra. Na medida em que a obra levanta um mundo, elabora a terra. (Heidegger, 1998, p.44).

A essência da obra de arte está comprometida com esse acontecimento duplo e com o combate essencial entre mundo e terra que acontece na própria obra. Esse combate não pode ser compreendido com uma mera oposição; ele consiste na elevação de ambos os polos na autoafirmação: “A terra não pode prescindir do aberto do mundo se há de aparecer como terra no afluxo liberto de seu fechar-se. O mundo não pode desprender-se da terra se se há de fundar, como amplitude vigente e via de todo destino essencial sobre algo de decisivo” (Heidegger, 1998, p.48). Os dois elementos que compõem a obra de arte precisam ser resguardados neste combate para configurarem o ser-obra da obra.

Portanto, esse combate entre mundo e terra inerente à obra de arte lhe confere um comprometimento com a essência da verdade. Essa essência não deve ser confundida com a concepção moderna de verdade que domina a técnica como certeza da representação na dimensão da subjetividade nem tampouco com qualquer outra decisão metafísica acerca do verdadeiro. A verdade a que Heidegger se refere concerne justamente à essência da verdade, que está por trás e que dá solo a qualquer outra decisão da metafísica ocidental: a saber, a verdade como não-estar-encoberto do ente, que ressoa a *Ἀλήθεια* (*Alétheia*) do grego enquanto clareira e encobrimento.

A clareira é o aberto do ente que não se resume à totalidade do ente, mas que o envolve, como o nada: “o ente só pode ser enquanto ente estando inserido e explicitado no aclarado desta clareira” (Heidegger, 1998, p.53). No interior desta clareira o ente está posto diante de uma dupla possibilidade de dissimular-se e recusar-se na medida em que a clareira não é um “palco fixo” do ente como não encoberto, mas um acontecimento que se dá, justamente, como um combate: “A essência da verdade é em si mesma o archi-combate [*Urstreit*] em que é conquistado o meio aberto no qual o ente é introduzido e a partir do qual se retira em si mesmo” (Heidegger, 1998, p.55).

A obra de arte possui um vínculo e um comprometimento com a essência da verdade e, por conseguinte, com o mundo grego: o combate essencial entre mundo e terra é um dos modos como acontece esse archi-combate entre clareira e encobrimento.

A terra só irrompe pelo mundo, o mundo só se funda na terra na medida em que a verdade acontece como combate originário entre clareira e encobrimento (...) A obra, levantando um mundo e elaborando a terra, é a contenda deste combate, no qual se conquista o não-estar-encoberto do ente no seu todo - a verdade (Heidegger, 1998, p.56).

Desse modo, a obra de arte, no que diz respeito à relação com a verdade

na modernidade, está comprometida com o mundo grego e com a verdade enquanto *Ἀλήθεια* (*Alétheia*). A arte nos remete a um pensamento mais amplo e originário, enquanto a técnica moderna permanece completamente comprometida com a subjetividade e com a transformação da totalidade do ente no dispositivo (*Gestell*). Podemos, assim, considerar que a técnica nos coloca diante do paradigma da imortalidade a partir da infinitude abstrata, plana e uniforme do dispositivo - que, inclusive, fundamenta as ciências cibernéticas e ideias cientificistas como as positivistas e transumanistas - ao passo que a arte, ao nos retirar da habitualidade e nos defrontar com o espanto do acontecimento da verdade isolado, autônomo e surpreendente da obra - que simplesmente é e não se deixa ser tragado pelo habitual e pelo que é “válido” -, nos coloca, de certo modo, diante da nossa própria mortalidade (cf. Gadamer, 2002).

Todavia, a arte, como pôr-se-em-obra-da-verdade, se afigura tanto a partir do ser-criada como também a partir do resguardar de si como acontecimento da verdade - que permanece no mundo moderno sempre ameaçado pela subjetividade, que faz da arte estética e a reduz ao âmbito da vivência e do entendimento. A questão da força da arte na modernidade - trazida em diálogo com a tese do fim da arte de Hegel - permanece, de certo modo, uma incógnita para Heidegger: “Será que no nosso aí-ser estamos historicamente na origem? Será que sabemos, i.é., que respeitamos a essência da origem? Ou acontece antes que no nosso comportamento para com a arte apenas recorremos a noções eruditas do passado?” (Heidegger, 1998, p.85).

Arte, técnica e poesia

Se, por um lado, a arte e a técnica assumem lados opostos no que diz respeito à relação com a verdade na modernidade, elas possuem, por outro, uma origem comum na palavra grega *Τέχνη* (*Techne*) e, assim, como modos do produzir (*Hervorbringen*). Para Heidegger, a língua grega contém em suas palavras a força do pensamento originário pré-socrático que inicialmente reuniu o ser no ente e o ente no ser, dando início a - e, assim, contendo em si - todo o destino do pensamento ocidental: “A palavra grega é, enquanto palavra grega, um caminho” (Heidegger, 1999, p.28). A palavra *Τέχνη* (*Techne*), portanto, não pode ser pensada a partir da tradução usual que lhe confere o significado de um fazer simplesmente relacionado ao trabalho manual. Seu sentido consiste, antes, em um saber, que não deve ser tratado como um conhecimento de objetos ou de representações, mas, justamente, como o saber que produz e contempla toda irrupção humana na totalidade do ente:

A Palavra *Τέχνη* indica antes um modo do saber. Saber significa: ter visto, no sentido lato de ‘ver’, que significa: perceber aquilo que está presente enquanto tal. A

essência do saber, para o pensar grego, assenta sobre a *Αλήθεια*, quer dizer, sobre o desencobrimento [desocultamento] (*Entbelgung*) do ente. Sustenta e conduz todo o comportamento relativamente ao ente. A *Τέχνη*, enquanto saber apreendido de modo grego, é, nessa medida, um produzir do ente, enquanto traz aquilo que está presente enquanto tal para fora do estar-encoberto (Heidegger, 1998, p. 61).

Como, então, pertence a técnica moderna - comprometida essencialmente com a subjetividade e com a transformação moderna da totalidade do ente no dispositivo - ao âmbito desse saber originário que nos remete à *Φύσις* (*Phýsis*) e à *Αλήθεια* (*Alétheia*) do mundo grego? Logo ao mencionar o perigo representado pela essência da técnica moderna ao ser humano e ao pensamento, em *A questão da técnica*, Heidegger cita um trecho do poema *Patmos* de Hölderlin:

“Mas onde há perigo, cresce
também o que salva” (Heidegger, 2000, p.29).

A partir dessa concepção, Heidegger traz ao horizonte da reflexão a noção de que no seio do maior perigo que já se apresentou ao ser humano - a saber, a essência da técnica moderna -, pode haver o crescimento daquilo que salvará o ser humano desse mesmo perigo, do domínio eterno e irrestrito da técnica, da completa desconexão de sua própria essência. Essa possível salvação não pertence ao âmbito das decisões pessoais ou individuais; ela está, antes, inscrita no próprio destino de nossa época como um acontecimento. Afinal, no ponto mais elevado do modo de pensar moderno, que desafia a totalidade do ente como subsistência no plano do dispositivo - por sua vez, inscrita na subjetividade enquanto posição metafísica fundamental - vem à luz o fato de que a técnica, como modo de pensar, é o destino de um desocultar e, enquanto tal, não é um aspecto universal de nossa existência, mas depende de um contínuo estar de acordo do ser humano ⁹.

É essa compreensão do caráter ontológico-histórico da técnica e do homem como técnico que pode fazer com que no perigo resida também a salvação, como assinala Heidegger citando os versos de Hölderlin. “Salvação”, nesse caso, pouco tem a ver com os perigos do desenvolvimento tecnológico e o seu potencial destruidor. Se a técnica é o modo de desvelar o ser e habitar o mundo - o modo de existir - e se nossas maneiras de pensar e agir são dependentes da técnica, isso significa que é inevitável que haja uma espécie de governo técnico do mundo e a isso não nos podemos furtar. Entretanto, essa mesma compreensão abre possibilidades de um outro modo de pensar, que não recuse a técnica, que não alimente nostalgias, mas que faça da técnica que nos domina uma questão a ser enfrentada com a liberdade possível. Note-se que a liberdade perante a técnica concerne substancialmente à compreensão da constituição histórica da relação que o homem mantém com os outros entes e com o ser - o que vem a ser algo como a compreensão de si mesmo. Daí a importância de uma releitura das origens: os aspectos matriciais da experiência grega da técnica (Leopoldo e Silva, 2007, p.373).

⁹ “Todo destino de um desabrigar acontece do acordar e enquanto tal. Pois este dá ao ser humano essa participação no desocultar, que o acontecimento do desocultamento requer. Enquanto tal requerido, o ser humano é apropriado (*vereignet*) pelo acontecimento da verdade” (Heidegger, 2000, p.33).

Para Heidegger, assim, a essência da técnica pertence a um produzir no sentido grego da Ποίησις (*poíesis*): “A τέχνη pertence ao produzir, à ποίησις; ela é algo poético” (Heidegger, 2000, p.14). A técnica, portanto, está ligada ao âmbito mais fundamental deste produzir que não se restringe ao simples fazer da sua configuração moderna, mas que consta aberto à essência da verdade enquanto clareira e encobrimento e, por conseguinte, faz parte do âmbito do poético em sentido amplo. A este mesmo âmbito da Ποίησις (*poíesis*), também pertence a arte enquanto pôr-se-em-obra da verdade. Tanto a técnica quanto a arte são, portanto, modos da verdade acontecer - isto é, da essência da verdade, enquanto o arqui-combate entre clareira e encobrimento, vir à luz e ser resguardada.

A ambiguidade da técnica - a saber, que ela é um modo do desocultar que encobre a própria essência enquanto tal - faz parte da essência da verdade como clareira e encobrimento, que não se afigura como um palco fixo, mas, justamente, como o arqui-combate entre esses dois registros. A relação entre a arte e a técnica no pensamento de Heidegger, portanto, contempla essa mesma ambiguidade: embora a técnica estabeleça uma relação oposta à obra de arte no que concerne à verdade na modernidade ao se comprometer com a posição metafísica fundamental da subjetividade, ambas pertencem igualmente ao âmbito do produzir da Ποίησις (*poíesis*) como acontecimento da verdade. A arte e a técnica, portanto, são modos de ser da essência da verdade.

No entanto, Heidegger considera que justamente o perigo inerente ao dispositivo encobre essa essência, de modo geral, e nos impõe o domínio do modo de pensar que desafia a natureza enquanto depósito, como um plano de objetos disponíveis no âmbito da relação com a subjetividade. No contexto do século XX, perante a chamada crise da razão e o fim da filosofia - isto é, o esgotamento do modo de pensar tradicional e da própria linguagem filosófica - resta a Heidegger questionar qual modo de ser da essência da verdade sustentará o acontecimento originário da verdade enquanto tal. Acontecerá a verdade por meio da arte e seu privilegiado comprometimento com o combate entre clareira e encobrimento? Ou a arte já não possui força suficiente em meio à existência ocidental moderna e permanece, então, essencialmente como uma força do passado, como indica Hegel com a tese do fim da arte? “A decisão sobre a sentença de Hegel ainda não foi tomada; pois está por trás desta sentença o pensar ocidental desde os gregos, cujo pensar corresponde a uma verdade do ente que já aconteceu” (Heidegger, 1998, p.87). E, para além da arte, pode a técnica moderna, no seio do modo de pensar radicalmente aprisionado à instância da subjetividade, despertar o acontecimento originário da verdade?

Heidegger não traz - nem pretende trazer - qualquer resposta a essas questões, dado que a nova tarefa que ele traz ao horizonte do pensamento consiste justamente em enfrentar o enigma do pensar e o mistério do ser, que se retraem imediatamente

frente a qualquer resposta ou previsão apressada ¹⁰. O acontecimento da verdade não depende apenas do consentir humano e não pode ser decidido ou controlado neste âmbito. Heidegger coloca a necessidade de um esforço conjunto entre pensamento e poesia capaz de dar um passo atrás que o resguarde das necessidades impostas e pressupostas pela posição metafísica moderna - como a própria cobrança por respostas, resultados e previsões firmemente estabelecidas. Acompanhando esse movimento somos lançados na instância circular de questionar radicalmente o nosso próprio modo de pensar e a nossa relação com a linguagem - que Heidegger considera terem permanecido essencialmente impensados pela tradição moderna -, tendo em vista que o pensamento e a linguagem não são instâncias que possamos propriamente controlar. Afinal, para Heidegger o próprio esforço proposto é apenas um passo: “Somente quando presumivelmente de repente o mundo se mundaniza, como mundo, é que se aperta o nó de luta, onde o nó de terra e céu, mortais e imortais se conquista pela luta de sua simplicidade” (Heidegger, 2002, p.159).

Referências

- Adorno, Theodor; Horkheimer, Max (1985). *A dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro, RJ: Editora Zahar.
- Benjamin, Walter (1969). *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*. São Paulo, SP: Abril Cultural.
- Chauí, Marilena (2017). Filosofia seiscentista. A descoberta da subjetividade?. *Revista limiar*, 5 (10), 3-24.
- Matos, Olgária (2008). Ethos e amizade: a morada do homem. *Ide*, 31(146), 75-79.
- Dusek, Val (2006). *Philosophy of technology: an introduction*. Oxford: Blackwell publishing.
- Dreyfus, Hubert (1995). *Heidegger on gaining a Free relation to Technology. Technology and the politics of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Gadamer, Hans-Georg (2012). *Hegel e Heidegger*. Hegel Husserl Heidegger. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Gadamer, Hans-Georg (2020). *A atualidade do belo*. Hermenêutica da obra de arte. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Gadamer, Hans-Georg (2002). *Kunst im Zeitalter der Technik*. *Landesarchiv Baden-Württemberg*, Abt. Hauptstaatsarchiv Stuttgart, R 4/011 S004067/201, 27. August.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980). *Introdução à história da filosofia*. São Paulo, SP: Abril cultural.

10 Conforme: “Ele [Heidegger] pensa que há uma situação mais perigosa diante do ser humano moderno do que a destruição tecnológica da natureza e da civilização; ainda assim, uma situação acerca da qual algo pode ser feito - ao menos indiretamente. A ameaça não é um problema para o qual possa haver uma solução, mas uma condição ontológica da qual podemos ser salvos” (Dreyfus, p.54, 1995).

- Heidegger, Martin (1998). *A época da imagem de mundo*. Caminhos de Floresta. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Heidegger, Martin (1998). *A origem da obra de arte*. Caminhos de Floresta. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Heidegger, Martin (1999). *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento*. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo, SP: Abril cultural.
- Heidegger, Martin (1999). *O que é isto - a filosofia*. Conferências e escritos filosóficos. São Paulo, SP: Abril cultural.
- Heidegger, Martin (2000). *Die Frage nach der Technik*. Vorträge und Aufsätze. GA Band 7. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin (2002). *A Coisa*. Ensaios e Conferências. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Heidegger, Martin (2009). Já só um Deus nos pode ainda salvar. Entrevista concedida por Martin Heidegger à revista alemã Der Spiegel em 23/09/1966. Universidade de Beira Interior.
- Leopoldo e Silva, Franklin (2007). Martin Heidegger e a Técnica. *Scientiæ Studia*, 5 (3), 369-74.
- Mariconda, Pablo (2006). Galileu e a ciência moderna. São Paulo, SP: *Cadernos de Ciências Humanas*, 9(16).
- Mariconda, Pablo (2019). Tecnologia, ignorância e violência. *Discurso*, 49(2), 5-20.
- Martins, Hermínio (2012). *Experimentum humanum: Civilização tecnológica e condição humana*. Fino Traço: Belo Horizonte.
- Rabe, Ana María (2003). El arte y la tierra en Martin Heidegger y Eduardo Chillida. *Arte individuo y Sociedad*, 14, p. 233-260.
- Vaysse, Jean-Marie (2006). *Technique, Monde, Individuation: Heidegger, Simondon, Deleuze*. Olms: Europaea Memoria.

Recebido em: 06.03.2023

Aceito em: 29.02.2024

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Apologia da apologia da letra h

Apology of apology of letter h

Daniel Temp

danieltemp2@gmail.com

(Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, Brasil)

Resumo: A diatribe de Hamann contra os pretensos dogmas do Iluminismo representa uma advertência ainda pertinente no que diz respeito às ilusões que podem acometer a reflexão filosófica, sobretudo hoje, numa época em que o linguajar algorítmico próprio de alguns segmentos da ciência mostra-se propenso a abocanhar fatias cada vez maiores do nosso imaginário. Ao menos é isso o que reivindica o presente ensaio ao reconstruir as diatribes de Hamann contra um de seus contemporâneos para, em seguida, imprimilhes um novo fôlego ao trazê-las para o contexto de discussões contemporâneas sobre o alcance e o papel da razão na vida humana.

Palavras-chave: Hamann; razão; iluminismo; idolatria; linguagem.

Abstract: Hamann's diatribe against the alleged dogmas of the Enlightenment represents a still pertinent warning against the illusions that can affect philosophical reflection, especially nowadays, when the algorithmic language typical of some segments of science is prone to bite increasingly larger slices of our imagination. At least is that what claims this essay by reconstructing Hamann's diatribes against one of his contemporaries and then giving them a new lease of life by bringing them into the context of contemporary discussions about the scope and role of reason in human life.

Keywords: Hamann; reason; enlightenment; idolatry; language.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v29i1p.79-90>

“Vós sois o que eu sou – um sopro”
Nova apologia da letra h (por ela mesma)
J. G. Hamann

Uma nota historiográfica

Na segunda metade do século XVII, um tal de Christian Tobias Damm, teólogo e filólogo alemão enormemente afeito aos ideais racionalistas da época, publicava um livro cujas páginas traziam a lume uma ideia para lá de notável: o emprego da letra

h em palavras em que a letra não é pronunciada¹, afirmava ele, não passa de um hábito ortográfico inteiramente arbitrário, contingente e sem propósito, e, por isso mesmo, de todo contrário aos princípios mais elementares da razão universal – daí ser forçoso, assim concluía o eminente teólogo, que a letra h, em nome da sensatez e da razão, seja abolida de uma vez por todas.

Diante da defesa inveterada de uma semelhante ideia, não tardou a aparecer um pequeno e curioso ensaio intitulado *Neue Apologie des Buchstaben h oder: ausserordentliche Betrachtungen über die Orthographie der Deutschen* (Nova apologia da letra h ou: observações extraordinárias sobre a ortografia da língua alemã), supostamente assinado por um mestre-escola da cidade de Königsberg com o acrônimo H. S. (Heinrich Schröder). Trata-se, no entanto, de um pseudônimo satírico. O verdadeiro autor do ensaio respondia pelo nome de Johann Georg Hamann, pensador hoje conhecido sobretudo como um importante precursor do romantismo e pelas interlocuções (e polêmicas) com filósofos contemporâneos seus, como Kant e Herder.

Apesar do que pode parecer à primeira vista, desde logo cumpre dizer que o ensaio de Hamann está longe de ser uma peça acadêmica de natureza ortográfico-filológica. O ensaio, ao invés, é um manifesto dirigido contra o que ele considerava ser a ideologia oficial do século das luzes, cuja proposta de abolição da letra h, aos seus olhos, não era senão um exemplo dos mais emblemáticos. Nesse sentido, o ensaio é antes de mais nada uma apologia do imponderável, uma defesa do aspecto inaudito, contingente e criativo da linguagem, uma apologia veemente redigida contra a indiscriminada idolatria da razão e o fio lógico da sua navalha.

Malgrado as controvérsias historiográficas a respeito do chamado anti-iluminismo de Hamann, o fato é que ele foi um dos primeiros pensadores a apontar um fenômeno que, dentre outros nomes, anos mais tarde foi apelidado de “dialética do esclarecimento” – é dizer, ele foi um dos primeiros a apontar que a confiança inabalável nos poderes da razão funciona à revelia de seus propósitos ilustrativos e acaba por acalantar toda sorte de superstições e mitos, a começar pela suposição (ilusória) de que a razão está em condições de destrinchar, de uma ponta à outra, os quatro cantos do mundo, como se o próprio mundo não fosse senão um objeto a ser explorado pela razão.

Desta forma, a diatribe de Hamann contra os dogmas do Iluminismo continua a ser instrutiva no que diz respeito às ilusões que podem acometer (e não raro de fato acometem) a reflexão filosófica, sobretudo hoje, numa época em que o linguajar algorítmico próprio de algumas áreas da ciência mostra-se propenso a abocanhar

¹ Por exemplo: o substantivo *Wahr* (verdade) ou o verbo *sehen* (ver) em alemão, ou as palavras *hoje* e *herbívoro*, em português. A obra em que Christian Tobias Damm apresenta a proposta de remoção da letra h chama-se *Betrachtungen über die Religion* (1773).

porções cada vez maiores do nosso imaginário. Ao menos é isso o que reivindica o presente ensaio ao reconstruir as diatribes de Hamann contra a proposta de seu contemporâneo teólogo para, logo após, imprimir-lhes um novo fôlego ao trazê-las para o contexto de discussões contemporâneas sobre o alcance e o papel da razão.

A apologia da letra h

A *Apologia da letra h* é um ensaio singular em muitos aspectos, a começar pela maneira como está organizado. Da primeira à última página, o corpo do texto está repartido em duas partes: nas primeiras seções, fala o mestre-escola Heinrich Schröder – aí, ele apresenta a proposta do teólogo racionalista Christian Tobias Damm a respeito da abolição da letra h e enumera as pretensas razões que a fundamentariam enquanto, ao mesmo tempo, vai tecendo comentários que conjugam sua opinião com uma série de ataques *ad hominem* contra a pessoa do teólogo. A escrita é obscura, satírica, repleta de alusões bíblicas e referências furtivas que por vezes parecem se embolar entre si. Na segunda e última parte do ensaio, intitulada “*Apologia da letra h, por ela mesma*”, a própria letra h é quem toma a palavra e faz a sua defesa através de um discurso fulminante, escrito em tom exaltado e profético.

Afora os pormenores, entretanto, o esqueleto da argumentação de Hamann, caso nos seja dado fitá-lo de forma sinóptica, desenha-se a partir de quatro pontos principais.² Primeiramente, há a variação de um argumento que funciona por *reductio ad absurdum*. Isto é, consoante o raciocínio de Hamann, se o mero fato da letra não ser pronunciada é razão suficiente para que seja abolida, então temos aí uma razão para abolir letras em uma centena de outros casos, a começar, conforme acrescenta ele, ironicamente, pelo inexplicável par de letras *m* que figuram repetidas ao final do sobrenome do próprio autor da proposta – Christian Tobias Damm.

A observação de Hamann não é somente uma ironia. O ponto a ser notado é que o emprego consequente do raciocínio – e aí está a redução ao absurdo –, além de levar a uma série de situações estapafúrdias do ponto de vista estilístico, contribuiria para provocar, ao fim e ao cabo, uma imensa confusão ortográfica: considere-se, a título de exemplo, que, na língua portuguesa, o verbo *haver*, tomado nas conjugações cuja grafia é *haja*, caso a proposta de abolição fosse seguida à risca, tornar-se-ia idêntico ao vocábulo *aja*, modo imperativo de um verbo completamente outro, o verbo *agir*. O mesmo vale para a conversão *houve* → *ouve*, onde a terceira pessoa do singular do modo indicativo do verbo *haver*, além de outras conjugações do mesmo verbo, tornar-se-iam indiscerníveis de determinadas conjugações do verbo

² Comungo, aqui, da análise do corpo do texto da *Apologia* levada a cabo por Matheww Cierzan (2010), com algumas pontuais divergências.

ouvir.³ Ou seja, levada ao extremo, a ideia de abolir a letra h pelo simples fato da letra não ser pronunciada acaba por provocar o efeito contrário do que propunha: em vez de estabelecer precisão e clareza, só faz crescer a confusão e o equívoco.

O segundo ponto assinalado no ensaio – lembremos que ao todo os principais pontos são quatro – leva a forma de um argumento *ad hominem*. Nesse caso, um expediente retórico empregado pelo adversário é posto em destaque: conforme o trecho das *Observações Religiosas* citado textualmente no ensaio, acerca do h não pronunciado, Christian Tobias Damm escreve que se trata de “um costume infundado e que aos olhos dos estrangeiros parece bárbaro, sendo portanto ultrajante para nossa nação” (Apologia, p. 188). Ora, para Hamann, o trecho é revelador no respeitante à incoerência sutil que anima e atravessa a proposta do teólogo.

Para começo de conversa, não faltam razões para se indagar por que se precisaria alçar a opinião de estrangeiros à condição de um critério para legislar sobre a própria língua, ainda mais quando diferentes línguas estrangeiras não ficam para trás no que diz respeito à ocorrência de letras não pronunciadas, inclusive a letra h (“*hésiter*”, “*l’hiver*”, “*hour*”, “*honest*”, “*hermoso*”, etc.). Entretanto, segundo Hamann, não é preciso recorrer a nenhuma razão em particular para perceber que, conforme fica provado pela preocupação exibida diante da opinião alheia, a proposta de abolir a letra h em nome de alegadas exigências da Razão, assim grafada em maiúsculo, no fundo esconde uma intenção bem pouco racional, qual seja, a satisfação da vaidade de seu autor:

A concluir pelas observações feitas até aqui e com o auxílio da ação de obscuras elucubrações, não se pode senão supor que um tão extraordinário espírito de perseguição em vista de uma letra inocente haverá de ser obra da maior ignorância e da mais patética vaidade (Apologia, p. 190).

Por mais que este seja um argumento formulado de maneira inteiramente *ad hominem*, cumpre não perder de vista que uma tal via de argumentação no fim das contas obtém êxito em desmascarar uma espécie de contradição performativa nas ideias sustentadas pelo oponente⁴. Isto é, a argumentação de Hamann captura

3 O exemplo original de Hamann, por óbvio, é formulado em língua alemã: ele menciona o pronome pessoal “*ihn*” (acusativo da terceira pessoa do singular, masculino) que se tornaria idêntico à preposição “*in*” (em português, “em”). Outros exemplos da língua portuguesa são: o substantivo *haltere*, que se tornaria idêntico à terceira pessoa do presente, modo imperativo, do verbo alterar: *altere*; ou então o substantivo *hora*, cuja grafia se tornaria idêntica à interjeição ou advérbio *ora*, e por aí vai. A esse respeito, ver Silva & Pardini (2018).

4 A rigor, pode-se ver aqui a origem de um modo de argumentação que, mais tarde, será enormemente explorado por toda uma linhagem de pensadores que inclui Schopenhauer e Nietzsche, perpassa o ideário psicanalítico de Freud e alcança até alguns dos representantes da Escola de Frankfurt: comum a todos é alguma variante da ideia mais geral de que existem impulsos subterrâneos que infalivelmente subjazem à razão. Aliás, é justamente esta a conhecida tese levantada por Isaiah Berlin ao fazer remontar a Hamann as origens daquilo que (um tanto quanto descriteriosamente) ele denominou o “irracionalismo moderno”. Acerca da antecipação de ideias da escola de Frankfurt, ver Leiss, 1991.

em flagrante a *hipocrisia filosófica* daquele que sustenta a mais alta exigência de racionalidade sem considerar o fato de que só o faz por motivos cuja índole passa longe de conseguir atender as mesmíssimas exigências que tão rigorosamente cobra dos outros.

O terceiro ponto da diatribe de Hamann não se deixa desvincular de suas ideias mais gerais sobre a linguagem: para ele, estando cegado por suas convicções racionalistas, Christian Tobias Damm simplesmente falha em perceber que a letra h é um símbolo, e, enquanto tal, não é apenas o resíduo de hábitos ortográficos antiquados, mas preserva e expressa, apesar de tudo, algum significado.

Aqui, é útil alguma cautela para que a noção de “expressão” não seja mal-entendida nos termos da noção clássica de correspondência entre símbolo e objeto. O pressuposto da argumentação de Hamann é precisamente uma de suas ideias mais notáveis: a ideia de que a razão não existe por si só, separada de sua expressão na linguagem. Desta forma, nada mais ilusório do que pensar que ideias forçosamente se refiram a algo como ‘objetos do pensamento’ que existem de forma independente, para além da própria linguagem. Para Hamann, ao invés, o pensamento não é senão o emprego de certos símbolos cujo significado, por seu turno, não se pode dissociar das circunstâncias em que são expressos. Ou, dito num só fôlego: a linguagem, o pensamento e a razão têm os pés invariavelmente fincados na tradição e na história.

Conforme, no ensaio, vocifera a própria letra h: “Vossa inteira razão humana é outra coisa senão legado e tradição [...]? Vossa razão humana não é um órgão indeterminado, um nariz de cera, um cata-vento [...]? O espírito é o que vivifica; a letra é carne, e vossos dicionários são palha!” (Apologia, p. 196).

Nesse cenário, o principal equívoco de Christian Tobias Damm consiste em supor que se possa eliminar da linguagem o elemento histórico e contingente no intento de decantar daí uma pretensa linguagem puramente racional – coisa que, segundo o fio da argumentação de Hamann, não passa de uma quimera. Assim, sob os auspícios da crença ilusória de que a quintessência da razão encontra-se soterrada no fundo da linguagem, não espanta que o teólogo se veja compelido a descartar como sem significado tudo aquilo que, na linguagem, considera ser apenas acidente e vestígio. De acordo com Hamann, no entanto, “esse tipo de ignorância infla-se e enche a boca para dizer: ‘nossa razão é universal, saudável, e comprovada’, sem saber ‘que ela é uma coitada e miserável, e pobre e cega, e que está nua’” (idem, p. 190).

Além do mais, aos olhos do apologista, a pretensão de extrair da linguagem sua essência é sintomática do preconceito da época que favorece a *letra* em prejuízo do *espírito*. O quarto e último ponto a ser destacado dentre as variadas elucubrações da *Apologia* provém justamente daí: para Hamann, ao enaltecer sem reservas os poderes da razão humana, os ideais iluministas não fazem mais que erigir um novo ídolo.

Nessa perspectiva, a proposta de abolir uma letra cuja existência pretensamente não teria razão de ser não passa de um caso exemplar de tal idolatria que, no fim das contas, escora-se na crença de que o mundo é o mundo iluminado pela razão – e mais nada.

É contra uma tal idolatria que Hamann se mobiliza para redigir a *Apologia*. Nesse contexto, fica claro que, para ele, o h é uma letra cujo pretense despropósito simboliza justamente “aquilo que está além, aquilo que não pode ser alcançado apenas pela racionalidade” (Cierzan, 2019, p. 129). Ernst, em um pequeno trecho de suas notas de leitura da *Apologia*, captura com sutileza o significado simbólico que Hamann atribui à letra. Diz ele: “A letra h, em sua inaudibilidade, é compreendida como representante das coisas escondidas, silentes, como símbolo da porção espiritual das palavras” (Jünger, 1960, p. 104).

Afora isso, cumpre ainda reparar que, em alusão à doutrina cristã da formação do ser humano (Gen. 2: 7), a letra h é simbolicamente equiparada à própria vida: “*Vossa vida é o que eu sou – um sopro*” (Apologia, p. 194). A analogia, aqui, é enormemente sugestiva: em face da inteira criação, também a vida humana é coisa pouca, não mais que um fôlego soprado no pó do barro, um hálito, um pormenor, um sopro. Nesse sentido, pretender, como pretende o ideal iluminista, abolir do mundo o que não é conforme a razão, o que é tido por inútil, irracional, de pouca monta, consoante o fio do raciocínio, só pode significar uma coisa: abolir a própria vida.

Ao final do ensaio, a própria letra h, falando não apenas contra seu acusador, mas principalmente contra o ideal que a proposta de abolição incorpora, resume, por fim, o ponto mais geral da apologia, notadamente, a ideia de que o emprego indiscriminado da razão não passa de uma forma de idolatria:

Pequenos profetas de Böhmisch-Breda!⁵ O objeto de vossas observações e de vossa devoção não é DEUS, mas sim uma mera imagem verbal que, assim como vossa razão humana universal, vós haveis deificado por meio de mais que uma licença poética em uma pessoa real, e assim vós fazeis tantos deuses e pessoas por meio da transubstanciação de vossas imagens verbais que no dia do juízo o mais grosseiro paganismo e o mais cego catolicismo, em comparação com vossa *idolatria filosófica*, serão justificados e quem sabe absolvidos (Apologia, p. 195, destaque inserido).

A apologia da apologia

Não surpreende ninguém o fato de que existam erros cometidos por obra do engano ou da ignorância, isto é, erros que, de uma forma ou de outra, seguem-se à falta de razão. Menos frequente, entretanto, é a menção à existência de erros de natureza oposta, isto é, erros cometidos por algo como a demasia ou excesso

⁵ De acordo com a nota da tradução inglesa da *Apologia*, trata-se de uma referência a *Le Prophète de Böhmisch-Breda* (1753), publicada por Friedrich Melchior Grimm.

de razão: nesse caso, erra-se não por um desvio ou lapso de racionalidade, mas, ao contrário, pelo gesto mesmo de submeter ao escrutínio da razão, inflexivelmente, todo e qualquer assunto, até mesmo aqueles que fogem à lógica das questões puramente intelectuais.

Justamente esse segundo tipo de erro é o alvo da diatribe de Hamann na *Apologia*. Nesse sentido, embora a proposta de Christian Tobias Damm seja aduzida como exemplo de um erro do gênero, cumpre não perder de vista que o alvo de Hamann é, antes de mais nada, a idolatria generalizada da razão celebrada subrepticamente nos ideais iluministas. Ou seja, em vez de ser um mero arroubo irracionalista contra os poderes da razão, conforme uma leitura pouco perspicaz poderia sugerir, a diatribe de Hamann representa uma das primeiras investidas realmente críticas contra o famigerado pendor de, em nome da razão, ultrapassar a razão para erigir e advogar uma determinada concepção de mundo, nesse caso, uma concepção metafísica e racionalizante do mundo.

E é precisamente nisso que a diatribe de Hamann conserva algo de instrutivo, uma vez que, mesmo séculos depois, ainda hoje não falta quem acredite encontrar nos feitos da razão humana, pensada agora como sinônimo de ciência, o maior motivo para afirmar a veracidade de uma concepção científicista do mundo. Assim, no intuito de reviver a diatribe de Hamann, antes de mais nada cabe olhar, a exemplo do filósofo, para um caso específico que, todavia, será ilustrativo do ideário mais geral que anda em voga atualmente.

Dentre outras coisas, o livro-manifesto *O Novo Iluminismo* (2018), de Steven Pinker, sustenta que (i) atualmente a humanidade vai melhor do que nunca e que (ii) isso não é acaso, mas se deve à influência e propagação dos princípios iluministas. De cara, o subtítulo do livro, “*Em defesa da razão, ciência, humanismo e progresso*”, anuncia algo que salta aos olhos logo nas primeiras linhas, notadamente, que o autor arroga para si a posição de arauto da razão, da ciência, do humanismo e do progresso, ao passo que para todo aquele contra quem suas ideias se opõem (e, de igual modo, para todo aquele que se opõe a suas ideias) desde logo fica reservada a escolha entre ser apelidado de irracionalista, negador da ciência, pessimista, ou de retardatário inimigo do progresso. No miolo do livro, nada de novo: o autor não hesita em adotar a retórica maniqueísta da luta do bem contra o mal recapada pela velha metáfora da luz da razão que ilumina as trevas da ignorância⁶. Daí o sentido de seu apelo ao Iluminismo, cuja ideia geral Pinker esboça da seguinte forma:

⁶ Considere-se, por exemplo, o seguinte trecho: “Contudo, minha principal reação à afirmação de que o Iluminismo é o ideal que norteia o Ocidente é: quem me dera! O Iluminismo foi rapidamente seguido por um contra-iluminismo, e o Ocidente está dividido desde então. Nem bem as pessoas saíram à luz e já vieram lhes dizer que a escuridão não era tão ruim, afinal de contas, que deviam parar de se atrever a compreender tanto, que os dogmas e as fórmulas mereciam outra chance, que o destino da natureza humana não era o progresso, e sim o declínio” (Pinker, 2018, p. 51).

O tema primordial é a razão. A razão é inegociável. [...] Se existiu algo que os pensadores do Iluminismo tiveram em comum foi a exigência de que se aplicasse vigorosamente o critério da razão para entender o mundo, em vez de recorrer a geradores de ilusão, como a fé, o dogma, a revelação, a autoridade, o carisma, o misticismo, o profetismo, as visões, as intuições ou a análise interpretativa de textos sagrados (Pinker, 2018, p. 22).

Nesse mesmo tom, Pinker gasta um punhado de páginas descrevendo pesquisas alheias e enfileirando intermináveis dados que pretensamente estabelecem a verdade do par de ideias mencionado anteriormente: “o mundo fez um progresso espetacular em todas as medidas de bem-estar humano” (2018, p. 77), e isso, claro, por causa dos ideais iluministas hoje representados quase que com exclusividade pela ciência e pelo humanismo (este último, para Pinker, nada mais que uma variação do utilitarismo⁷). Por sua vez, outro punhado de páginas é dedicado a explicar por que, apesar de tantas e tamanhas conquistas invariavelmente capitaneadas pela razão científica, tal como o autor a entende, ainda assim haja quem que se recuse a enxergar o óbvio. E então vem a explicação, que consiste, essencialmente, na atribuição de falácias estatísticas e vieses cognitivos a qualquer um que não concorde com uma concepção cientificista do mundo (além disso, como parte suplementar de sua “argumentação”, em várias ocasiões Pinker menciona intelectuais, artistas ou críticos sociais cujas ideias de alguma maneira funcionaram como entrave à iluminação racional do mundo; dentre seus exemplos estão Marx, Nietzsche, Adorno, W. Benjamin, Frantz Fanon, Foucault, Susan Sontag, e outros mais⁸).

Não é intento deste artigo entrar no demérito do conteúdo do livro de Pinker, de outro modo resumido com precisão pelo historiador David Bell⁹: “Trata-se de um livro dogmático que oferece uma visão super-simplificada e excessivamente otimista da história humana, além de um conselho fortemente tecnocrático para o futuro”. O que interessa aqui é que *O Novo Iluminismo*, no fim das contas, nada mais é do que a expressão contemporânea daquele mesmíssimo erro que impulsionava o velho iluminismo racionalista no seu desejo de abolição da letra h: um escancarado proselitismo no que se refere à crença incondicional nos poderes da razão a ponto de torná-la uma idolatria cega e disposta a sacrificar tudo o mais em seu nome. E é

7 “Outro motivo pelo qual o humanismo não precisa se envergonhar de sua sobreposição com o utilitarismo...” (Pinker, 2018, p. 550).

8 Certamente aí se acrescentaria sem dificuldade o nome de Hamann, caso Pinker alguma vez houvesse tido a oportunidade de lê-lo. No entanto, é difícil de acreditar que isso pudesse ocorrer, uma vez que Pinker sequer parecer ter lido os pensadores que critica, tendo o cuidado de lhes acessar o pensamento apenas por meio de fontes secundárias, conforme não deixam de reparar inclusive os mais entusiasmados resenhistas do livro, cf. Harpham, 2019. O exemplo emblemático é o tratamento da filosofia de Nietzsche, cuja caricatura, de forma constrangedora, é um dos alvos prediletos de Pinker.

9 Nesta mesma resenha, David Bell, historiador cuja pesquisa possui ênfase justamente no iluminismo francês, aponta ainda uma série de imprecisões historiográficas contidas n’*O novo iluminismo*. Cf. Bell, 2018.

precisamente por isso que boa parte da diatribe de Hamann acaba por ser instrutiva também no que concerne às ideias de Pinker. Senão, vejamos.

Um dos pontos destacados por Hamann dizia respeito ao fato de que Christian Tobias Damm era incapaz de perceber o valor da letra h enquanto símbolo justamente porque estava cegado pelo fanatismo idólatra que o fazia exigir de todas as coisas o enquadramento em uma ordenação perfeitamente lógica e racional. Considere-se, agora, a maneira como Pinker encara questões de natureza prática, como problemas sociais e políticos. De acordo com ele, “para tornar o discurso público mais racional, as questões devem ser despolitizadas tanto quanto possível” (Pinker, p. 505) – uma afirmação que consegue a proeza de identificar “política” com disputas partidárias e “racionalidade” com um utilitarismo tecnocrático, tudo num só fôlego. Assim como aconteceu com Christian Tobias Damm ao formular sua proposta de abolição da letra h, Pinker pensa que observar a fórmula cientificista, também nos âmbitos dos debates sociais e políticos, é o único caminho para que a sociedade se livre de opiniões irracionais e alcance o progresso. Daí ele perguntar coisas como: “O que aconteceria no longo prazo se um currículo universitário comum dedicasse menos atenção aos escritos de Karl Marx e Frantz Fanon e mais a análises quantitativas da violência política?” (idem, p. 535).

Para além da falsa dicotomia que sugere que as ideias dos autores citados de alguma forma são contrariadas pelas análises quantitativas, Pinker simplesmente desconsidera que, quando se trata de questões sociais e políticas, muitas vezes a defesa de uma certa ideia em prejuízo de outra não é um mero problema estatístico, mas sim o reflexo de uma escolha valorativa por uma concepção de mundo determinada: alguém que acredita que, numa sociedade, o mais importante é o desenvolvimento da personalidade individual e que o Estado deve intervir o mínimo na vida dos cidadãos claramente elege a liberdade individual como um valor supremo, ainda que às custas da garantia da plena igualdade entre todos; por outro lado, alguém que pensa que a melhor sociedade para se viver é aquela em que esteja garantida a igualdade não só de direitos, mas também de condições entre todos os seus cidadãos, claramente elege a igualdade como valor supremo, ainda que às custas da liberdade individual¹⁰.

Da mesma maneira, quando Pinker escreve em tom apologético sobre as virtudes e a racionalidade das economias capitalistas de mercado (idem, p. 127 - 128), ao contrário do que abertamente pretende, ele não está apresentando a melhor forma de organização política e social segundo todos os parâmetros racionais. Ao invés, ele não está senão apresentando o reflexo de uma escolha valorativa sua, que, sob os auspícios do mais inveterado cientificismo, não consegue deixar de mascarar com a pretensa chancela da razão.

¹⁰ A esse respeito, ver o ensaio clássico de Norberto Bobbio (1990), sobretudo o capítulo 7, “Democracia e igualdade”.

Outro ponto que destacado por Hamann era precisamente a *hipocrisia filosófica* contida na proposta de Christian Tobias Damm. Nesse ponto, Pinker não fica para trás. Afinal, como os exemplos recém-mencionados fazem ver, não é a razão que é defendida em seu livro, mas sim uma concepção de mundo que, por si só, pouco tem de racional. Nesse sentido, que *O novo Iluminismo* seja um *best-seller* traduzido para várias línguas mundo afora é a maior prova de que, apesar de tudo, a concepção de mundo que Pinker defende e representa permanece em voga nos dias de hoje¹¹.

Ainda assim, nunca é demais ressaltar que isso que Pinker chama de Iluminismo encontra eco apenas nas concepções mais distorcidas do projeto Iluminista, como é o caso de Christian Tobias Damm. A rigor, pensadores tidos por representantes clássicos do Século das Luzes, além de muito mais céticos quanto ao alcance da razão e ao progresso, na maior parte das vezes eram os primeiros a reconhecer e afirmar a variedade da experiência humana. Um exemplo emblemático é o amigo, discípulo, e oponente intelectual de Hamann, Immanuel Kant, cujo projeto filosófico se caracterizou, justamente, por circunscrever e delimitar as fronteiras da razão, ou, em suas célebres palavras: “Tive, pois, de suprimir o saber para encontrar o lugar para a crença” (KrV B XXX) – uma amostra clara de que mesmo pensadores de todo afeitos aos princípios iluministas reconheciam que o mundo é um lugar vasto, e a razão nem de longe é capaz de esgotá-lo sozinha.

De resto, não será demais lembrar daquelas palavras que constam entre as mais célebres proferidas em face do avanço inveterado de espírito racionalizante, palavras essas que, a bem da verdade, poderiam muito bem ser as Hamann:

Nos Estados Unidos, território em que se acha mais à solta porquanto despida de seu sentido metafísico, a ambição de lucro tende a associar-se a paixões puramente agonísticas que não raro lhe imprimem até mesmo um caráter esportivo. Ninguém sabe ainda quem no futuro vai viver sob essa crosta e se ao cabo desse desenvolvimento monstruoso hão de surgir profetas inteiramente novos, ou um vigoroso renascer de velhas ideias e antigos ideais, ou – se nem uma coisa nem outra – o que vai restar não será mais que uma petrificação mecanizada, arrematada com uma espécie convulsiva de autossuficiência. Então, para os “últimos homens” desse desenvolvimento cultural, bem poderiam tornar-se verdadeiras as palavras: “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: essa Nulidade imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado” (Weber, 2004, p. 166, com pequenas modificações na tradução).

11 Nesse mesmo sentido, por vezes parece acontecer que não importa tanto a qualidade ou confiabilidade do torvelinho de dados que sustentam reivindicações como as de Pinker, mas sim – e sobretudo – o fato bruto de que são defendidas com a ajuda de dados e estatísticas e gráficos. Tanto é assim que vasta parte dos comentários e resenhas elogiosas do livro destaca justamente esse último aspecto, sem se perguntar, por exemplo, como diabos foram mensurados dados de épocas remotas e até que ponto faz sentido se fiar inteiramente em tais estatísticas (como, por exemplo, a escala que alegadamente mede a inteligência dos seres humanos ou então índices de desenvolvimento que repartem, no mundo das ideias, a riqueza dos super-ricos com os mais pobres a fim de fazer com que países com altos índices de desigualdade pareçam andar muito bem). Para objeções aos números mencionados por Pinker, ver Lent, 2018.

Encarada sob a perspectiva que o excerto sugere, não surpreende a reivindicação ideológica de Pinker, na qualidade de expoente máximo do ideário em voga, de que alcançamos, hoje, um grau nunca antes visto de humanidade e progresso.

Considerações finais

Por certo ainda hoje existem forças que, por motivos variados, negam os evidentes avanços da ciência e a importância capital da razão. Por outro lado, há todavia aqueles que, extrapolando o alcance da razão, facilmente passam para o lado da idolatria. Diante do avanço da idolatria, tal como se exemplifica nesse segundo caso, a *Apologia da letra h* é um ensaio que merece, ele próprio, uma renovada apologia, pois aí Hamann leva a cabo, conforme a oportuna expressão de Hernandez Árias (2018), “um esclarecimento do esclarecimento” - uma diatribe necessária a fim de que a razão continue a ser uma das faculdades mais fecundas da espécie humana e não meramente o mais novo dos ídolos.

Referências

- Arias, J. R. (2018). Traducción y Prólogo. In: Hamann, J. G. *Recuerdos socráticos y Aesthetica in nuce*. Madrid: Hermida Editores.
- Bell, D. A. (2018). The PowerPoint Philosopher. *The Nation*. Recuperado de: <https://www.thenation.com/article/archive/waiting-for-steven-pinkers-enlightenment/> Acesso em Outubro de 2023.
- Berlin, I. (1993). *The Magus of the North: J.G. Hamann and the origins of modern irrationalism*. New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Bobbio, N. (1990). *Liberalismo e Democracia*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- Cierzan, M. (2019). *The Idolatry of Philosophy Johann Georg Hamann's Critique of his Contemporaries as Driven by his Notion of Philosophical Superstition and Idolatry*. (Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde). Bonn: Rheinischen Friedrich Wilhelms Universität Bonn.
- Damm, C. T. (1773). *Betrachtungen über die Religion*. Berlin
- Hamann, J. G. (1967). Neue Apologie des Buchstaben h oder: ausserordentliche Betrachtungen über die Orthographie der Deutschen. *Schriften zur Sprache*. Einleitung und Anmerkungen von Josef Simon. pp. 179- 198.
- Hamann, J. G. (1967). *Schriften zur Sprache*. Einleitung und Anmerkungen von Josef Simon. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Hamann, J. G. (2007). *Writings on philosophy and language*. Cambridge University Press.
- Leiss, E. (1991). „Die Vernunft ist ein Wetterhahn“: Johann Georg Hamanns Sprachtheorie und die Dialektik der Aufklärung. *Zeitschrift für germanistische Linguistik*. DOI: <https://doi.org/10.1515/zfgl.1991.19.3.259>

- Lent, J. (2018). Steven Pinker's ideas are fatally flawed. These eight graphs show why. *Open Democracy*. URL: <https://www.opendemocracy.net/en/transformation/steven-pinker-s-ideas-are-fatally-flawed-these-eight-graphs-show-why/> Acesso em Outubro de 2023.
- Pinker, S. (2018). *O novo iluminismo: em defesa da razão, da ciência, do humanismo e do progresso*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Silva, C. V.; Pardini, G. M. (2018). Questões relativas à presença do h mudo no começo de palavras na língua portuguesa. *Revista Multidebates*, 2, p. 479-490.
- Weber, M. (2004). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em: 29.10.2023

Aceito em: 19.02.2024

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



A exclusão do outro

Resenha de: Habermas, J. (2023). *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp.

José Ivan Rodrigues de Sousa Filho

ivan.rodrigues@ufrn.br

(Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Rio Grande do Norte, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v29i1p91-100>

Na “Apresentação à edição brasileira” da mais recente obra de Jürgen Habermas, Denilson Luís Werle e Rúrion Melo destacam que a categoria esfera pública constitui um fio condutor que perpassa marcadamente toda a extensão da teorização crítica habermasiana. De *Mudança estrutural da esfera pública* (1962), passando por *Facticidade e validade* (1992), até *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa* (2022), a esfera pública é tratada por Habermas como conceito primordial na elaboração de uma teoria crítica da sociedade capitalista democrática. Werle e Melo, além disso, destacam que a esfera pública constitui “a categoria central para responder à questão” fundamental de uma teoria crítica do capitalismo democrático, a saber, “examinar as condições sociais (materiais e simbólicas) e institucionais necessárias para a realização efetiva de práticas de autodeterminação política entre cidadãos livres e iguais que, [...] pela discussão mediante razões, deliberam e tomam decisões coletivas sobre diversas questões políticas de interesse comum” (p. 12).¹

A esfera pública é, pois, tratada por Habermas como conceito crucial para clarificar tanto as dominações estabelecidas como a emancipação possível na formação social capitalista democrática, isto é, no capitalismo administrado pelo Estado de bem-estar social (três décadas após a Segunda Guerra Mundial) e no capitalismo neoliberal (do final do século XX até hoje). É justamente em sua obra

¹ Todas as citações feitas no corpo principal desta resenha são exclusivamente da obra resenhada. Assim, por economia expressiva, tais citações são acompanhadas apenas da informação da respectiva página de tal obra.

de 2022 que Habermas entabula uma investigação da tensão entre neoliberalismo e democracia sob a forma de uma análise dos efeitos colaterais exercidos pelo capitalismo globalizado, financeirizado e digitalizado sobre as esferas públicas políticas. Nas palavras de Werle e Melo: “Mas, afinal, quais são as consequências do progresso tecnológico da comunicação digitalizada sobre o processo político?” (p. 15). Tais consequências, de jaez econômico e tecnológico, seriam, para Habermas, tão amplas e profundas que engendrariam uma mudança tanto da estruturação como do funcionamento da esfera pública. Uma mudança ruim, a saber, desdemocratizante e, portanto, regressiva.

Nesta resenha, apresento, nas duas primeiras seções, a análise habermasiana da desdemocratização e da regressão produzidas pelo neoliberalismo, bem como a compreensão habermasiana de democracia e emancipação na modernidade capitalista. Além disso, nas duas seções finais, posiciono-me contra uma recepção da mais nova obra de Habermas que enfatize unilateralmente a tendência desdemocratizante e regressiva: defendo que a investigação da esfera pública não pode ser dissociada da análise da sociedade civil e da cultura política nem da teoria da racionalidade e da racionalização social.

A nova mudança estrutural da esfera pública

Mesmo que a esfera pública ainda não seja, de acordo com Habermas, completamente nem prevalentemente mediada pela *nova mídia (digital e plataformizada)*, a nova mídia se tornou relevante para a estruturação e o funcionamento da esfera pública. A relevância da nova mídia para a organização estrutural e para a dinâmica funcional da esfera pública reside, acima de tudo, na *nova infraestrutura técnica e econômica* que a nova mídia fornece para a esfera pública. Atualmente, entretanto, a relevância estrutural e funcional da nova mídia para a esfera pública concretiza-se, em última análise, em um duplo efeito normativamente ruim: a *erosão da inclusão emancipatória do outro* e o *rebaixamento da qualidade deliberativa do processo democrático* de formação da opinião pública e da vontade coletiva.

As esferas públicas políticas que se formam na nova mídia formam-se sobre uma infraestrutura que, do ponto de vista técnico, organiza-se com base em algoritmos opacos e sob a forma de câmaras de eco. Trata-se de uma organização estrutural que, baseada em algoritmos subjacentes, configura-se pelas costas dos usuários de plataformas digitais, os quais até podem aperceber-se e, mais ainda, utilizar-se dos vieses instaurados pelos algoritmos, mas não podem reconfigurá-los nem mesmo os contornar. Além disso, trata-se de uma organização estrutural que promove sistematicamente a formação de públicos fragmentados e isolados: públicos

que, desvinculados comunicativamente uns dos outros, entrincheiram seus membros individuais na autoafirmação de sua identidade grupal e de suas singularidades pessoais. Já do ponto de vista econômico, a infraestrutura característica da nova mídia é moldada para funcionar, em última instância, em proveito da extração de dados empregáveis para produzir lucros para empresas transnacionais de tecnologia da informação e da comunicação. Trata-se de uma dinâmica funcional que impele sistematicamente os usuários de plataformas digitais a fornecer dados a empresas proprietárias de plataformas digitais, dados que, então, elas podem caprichosamente usar para seus objetivos lucrativos.

Por conseguinte, de um lado (o lado técnico), a infraestrutura sobre a qual se formam esferas públicas políticas digitais e plataformizadas possibilita que todos os usuários sejam incluídos, mas não como cidadãos que se reconhecem uns aos outros como parceiros livres e iguais na tentativa coletiva (universal) de construção reflexiva de uma comunidade política autodeterminada: e sim como membros de grupos com identidades fechadas que necessitam ser afirmadas interna e externamente. Essa, digamos, inclusão de todos para a exclusão do outro chega ao ponto de corroer dois pressupostos incontornáveis da comunicação racional, a saber, o pressuposto de um mundo objetivo, cuja existência independe dos sujeitos e, pois, contrapõe-se e resiste a eles, e o pressuposto de um mundo social, compartilhado e construído por todos os sujeitos. Sem o pressuposto de um mundo objetivo, a facticidade e a verdade se deturpam; sem o pressuposto de um mundo social, a normatividade e a validade se distorcem; sem ambos os pressupostos, o direito democraticamente criado e o processo democrático se esvaem, pois, então, a busca coletiva (universal) da verdade e da justiça se torna impossível.

Já de outro lado (o lado econômico), a infraestrutura de esferas públicas políticas formadas na nova mídia não propicia a elevação da qualidade deliberativa das deliberações e tomadas de decisão democráticas, pois isso não é funcional para a geração continuada de lucros mediante a extração sub-reptícia de dados e sua comercialização obscura. A autoafirmação de singularidades individuais e coletivas que são politicamente incomensuráveis e inflexíveis é o que é funcional para o capital tecnológico, já que essa autoafirmação estimula os usuários de plataformas digitais a reiteradamente disponibilizarem dados sobre suas preferências fortes e decisivas. A autoafirmação do singular individual e coletivo ocorre à medida que os usuários de plataformas digitais se tornam autores autoeditados, sem filtros externos: à medida que são incentivados a perfilar-se, distinguir-se, expressar-se ilimitadamente, valorizar-se diante dos outros, destacar-se dos outros. A autoafirmação, portanto, sucede à medida da disponibilização reiterada de dados.

As esferas públicas políticas formadas na nova mídia, assim, não são nem plenamente públicas, nem propriamente políticas: trata-se, segundo Habermas, de

esferas “semipúblicas”² e despolitizadas, ou melhor, politizadas de um modo não democrático - privatista, excludente e irracional. Tais esferas semipúblicas e não democráticas cumprem, acima de tudo, uma função representativa, mas não uma função crítica e racionalizadora: elas se prestam a representar (de modo encenado) o que seria singular, mas não a criticar as dominações estabelecidas a fim de aboli-las e, assim, transformar emancipatoriamente a sociedade como um todo, mediante a realização institucional (autocrítica e, pois, experimental) de seus potenciais de racionalização.

O capitalismo neoliberal, portanto, leva as distorções sistemáticas da esfera pública a um grau tão severo, que se torna plausível sugerir que o tempo presente é pós-democrático. O compromisso entre capitalismo e democracia estabelecido após a Segunda Guerra Mundial, no qual a esfera pública se estruturava de modo massificador e apassivador e funcionava de modo aclamatório e tecnocrático (consoante o diagnóstico habermasiano de 1962), tornou-se, hoje, insustentavelmente frágil: as esferas públicas políticas neoliberais nem chegam a ser públicas em sua plenitude (são predominantemente privatistas), nem chegam a ser políticas em sentido democrático (são, antes, antidemocráticas e basicamente propícias ao triunfo do autoritarismo de extrema direita). A deterioração neoliberal da esfera pública chegou, hoje, aos limites da democracia.

Em relação à concretização das perspectivas emancipatórias estruturalmente abertas pela democracia moderna, a erosão neoliberal da esfera pública constitui uma regressão. E não são apenas as reformas neoliberais dos Estados nacionais (com a destruição do Estado de bem-estar social e a incapacitação dos Estados nacionais para satisfazer as reivindicações de justiça social de seus cidadãos) que são regressivas. É também regressiva a nova emergência de uma extrema direita que se aproveita da miséria neoliberal em que se acham os Estados nacionais (financeiramente endividados, socialmente fracassados e politicamente deslegitimados), bem como se aproveita da ruína neoliberal em que se encontra a esfera pública, para catapultar-se eleitoralmente, manter-se governamentalmente de modo antissistema e, sobretudo, escangalhar paulatinamente a democracia. A democracia moderna está sendo inviabilizada e desmanchada pelo neoliberalismo. Assim como o capitalismo liberal se fez fascista na primeira metade do século XX,³ o capitalismo neoliberal está fazendo-se pós-democrático na primeira metade do século XXI.⁴

2 A expressões originais inter-relacionadas são: *halböffentlich* (Habermas, 2022, p. 11); *halb öffentlich* (idem, p. 29); *Halböffentlichkeit* (idem, p. 63).

3 Esse era o diagnóstico de tempo dos primeiros teóricos críticos. Já o diagnóstico de tempo de Habermas é outro: a sociedade por ele criticamente teorizada não é o capitalismo autoritário, fascista, derrotado na Segunda Guerra Mundial, mas o capitalismo democrático instaurado após 1945. Sobre essa crucial diferença diagnóstica entre os primeiros teóricos críticos e Habermas, ver Honneth (1979).

4 Apesar da tendência pós-democrática, Habermas, em última análise, observa que o capitalismo

A política deliberativa

A democracia moderna, que se distingue historicamente por sua conexão indissolúvel com os direitos fundamentais e por seu enraizamento social em esferas públicas secularizadas e diferenciadas tanto do Estado como dos mercados, é conceituada e explicada por Habermas como política deliberativa. Política deliberativa é política realizada em práticas e instituições de tratamento crítico e resolução criticável dos problemas coletivos por todos os concernidos: práticas e instituições nas quais se formam discursivamente (mediante a argumentação voltada para o entendimento mútuo entre os participantes) opiniões públicas; práticas e instituições nas quais, ademais, tomam-se justificadamente (levando-se em consideração as opiniões públicas) decisões vinculantes sobre os problemas coletivos. A democracia moderna é compreendida por Habermas, portanto, como deliberação política; enquanto tal, a democracia moderna apresenta um núcleo normativo emancipatório. Trata-se da normatividade frágil incrustada na discussão racional linguisticamente mediada:

Na condição de participantes do discurso, “sabemos” que não argumentamos “seriamente” quando a coerção ou a manipulação estiverem envolvidas nessa troca de razões, quando os concernidos são excluídos, ou quando as opiniões e tomadas de posição relevantes são suprimidas. Precisamos *pressupor* que, na situação dada, só entra em jogo a coerção não coercitiva do melhor argumento (p. 83-84).

A completa concretização desses pressupostos linguístico-pragmáticos em práticas e instituições políticas é um ideal regulador, mesmo que o processo político prevaiente ainda esteja distante (como, de fato, ainda está muito distante): da inclusão de todos os concernidos; de levar em conta todas as contribuições relevantes de todos os participantes; da ausência de coerção e manipulação; da orientação para buscar e levar a sério os melhores argumentos. A democracia moderna é, desse modo, uma política deliberativa tensionada entre os pressupostos contrafáticos incontornáveis do discurso, de um lado, e as formas empíricas das deliberações políticas (frequentemente bastante distantes daqueles pressupostos), de outro. E é nas esferas públicas políticas que a política deliberativa - com sua tensão constitutiva entre a facticidade de deliberações perpassadas por pretensões e relações de poder, de um lado, e a validade de pressuposições fundamentais da discussão mediante razões, de outro - enraíza-se socialmente.

Enquanto política deliberativa, a democracia moderna é marcada pela orientação ideal para o consenso. Essa orientação significa basicamente que os

não pode tornar-se *legitimamente* nem *estavelmente* pós-democrático: “Não vejo, porém, nem uma alternativa para nossos princípios constitucionais que pudesse ser fundamentada de modo normativamente convincente, nem uma forma estável de ‘democracia iliberal’ que fosse compatível, *a longo prazo*, com as exigências funcionais das sociedades modernas” (Habermas, 2020, p. 19)

dissensos sociais sobre normas morais, valores éticos e interesses pragmáticos (quer dizer, sobre normas universais de justiça, valores contextuais de boa vida e interesses particulares por finalidades proveitosas) precisam ser resolvidos,⁵ dado que os indivíduos e os grupos sociais não podem simplesmente renunciar à sociedade, aos outros, a cada vez que suas pretensões normativas, valorativas e pragmáticas não forem endossadas pelos demais. Todavia, os dissensos morais e éticos somente podem ser resolvidos *racionalmente* mediante discursos nos quais as pretensões normativas e valorativas divergentes sejam levantadas, levadas em consideração, objetadas, sustentadas com argumentos e criticadas justificadamente; discursos nos quais, ademais, apenas o melhor argumento possa preponderar, a saber, o argumento não suplantado aqui e agora por outros argumentos. Quanto aos dissensos pragmáticos, só podem ser resolvidos *racionalmente* mediante negociações que sigam procedimentos que, por sua vez, sejam justos, ou seja, procedimentos que preservem as pressuposições elementares da discussão racional.

Os discursos práticos se orientam idealmente para o consenso porque constituem uma busca cooperativa pela justiça e pelo bem - uma busca na qual as divergências se explicitam e se agudizam e, assim, proporcionam a aprendizagem coletiva. É só na discussão racional que pretensões divergentes podem ser reconhecidas como limitadas, ser alteradas ou abandonadas, ser reconhecidas como justificadas com razões sólidas, ser desenvolvidas ou adotadas. Porém, a orientação ideal para o consenso “não significa que os participantes [do discurso] possam ter a expectativa irrealista de chegar efetivamente a um consenso sobre questões políticas” (p. 89). É por isso que o processo democrático necessita da regra da maioria nas instituições que se encarregam de gerar decisões vinculantes; e é também por isso que a esfera pública gera várias opiniões públicas concorrentes, em vez de uma opinião pública única. A orientação ideal para o consenso (que caracteriza constitutivamente os discursos sobre questões morais e éticas) e a inevitabilidade concreta dos dissensos caminham de mãos dadas. A política deliberativa, pois, é de caráter agonístico.

A política deliberativa, cujo núcleo normativo emancipatório é a inclusão universal e igualitária do outro como concernido e parceiro no tratamento dos problemas coletivos e, pois, na busca cooperativa da verdade e da justiça, é precisamente o que está sob ameaça na nova mudança estrutural da esfera pública. A nova mudança estrutural da esfera pública é também uma mudança do capitalismo neoliberal: um extremo afrouxamento do aparente compromisso inicial do concerto global do capitalismo neoliberal com as democracias nacionais de massas, ou, mais geralmente, um extremo tensionamento do capitalismo enquanto tal com a

5 “Resolvidos”, isto é, tratados coletivamente. O tratamento coletivo dos dissensos sociais não significa, porém, para Habermas, que eles cessarão nem mesmo que arrefecerão: significa apenas que a coletividade política lidará com eles, a fim de manter a integração social apesar deles e em meio a eles. Habermas enfatiza o caráter agonístico dos dissensos sociais.

democracia moderna.⁶ As desigualdades sociais engendradas sistematicamente pela economia neoliberal vão de encontro à igualdade política que é tanto ideal como condição da democracia moderna.

A nova mídia e os movimentos sociais emancipatórios atuais

Sem embargo da tendência de exacerbada fragmentação das esferas públicas políticas que emergem na nova mídia, manifesta-se, na sociedade civil, ainda que incipientemente, uma tendência de integração estratégica entre os diversos movimentos sociais emancipatórios atuais - as diversas lutas sociais emancipatórias se robustecem mutuamente ao tomarem a sério suas intersecções substantivas e se aliarem ou se mesclarem. Há, mais que isso, o desenvolvimento reflexivo de uma autocompreensão dos movimentos sociais por emancipação como vertentes socialmente específicas de uma luta abrangente e complexa por transformações estruturais da sociedade capitalista como um todo que superem tal sociedade: uma luta que compreende uma pluralidade de movimentos sociais que, orientados para a emancipação, criticam dominações sociais específicas, mas entrelaçadas, dominações sociais enraizadas nas relações, estruturas e dinâmicas definidoras da sociedade capitalista. Há especialmente uma tendência, mesmo que ainda frágil concretamente, de aproximação reflexiva e integração estratégica entre as lutas por redistribuição econômica, reconhecimento cultural e representação política.

Além disso, há, na cultura política, um desenvolvimento teórico, com fortes intenções práticas e importantes consequências práticas, de uma compreensão ampliada e multifacetada da sociedade capitalista. Consoante tal compreensão expandida e multiface, o capitalismo, em primeiro lugar, não se esgota apenas na economia capitalista; e, em segundo lugar, não consiste simplesmente em uma forma de vida inteiramente reificada - uma forma de vida atravessada, de todo, pela lógica única da autovalorização do capital e pela disseminação irrestrita da forma mercadoria. Não só teóricos acadêmicos, mas também teóricos ligados a movimentos sociais emancipatórios e, ainda, grupos intelectualizados desses movimentos sociais, compreendem o capitalismo como uma sociedade estruturalmente una e diferenciada. Com efeito, o capitalismo se distingue historicamente pela primazia da economia capitalista na organização institucional e na dinâmica funcional da sociedade como

⁶ Habermas compreende a relação entre democracia e capitalismo como uma “relação precária” (p. 51). Enquanto a democracia tende a constituir todos aos quais os problemas coletivos concernem como cidadãos livres e iguais, o capitalismo “tende a reforçar as desigualdades sociais” (idem, ibidem). Enquanto a democracia orienta-se para a autodeterminação deliberativa de todos os cidadãos, tendendo a produzir uma comunidade política racionalmente autorregulada, o capitalismo orienta-se cegamente para a autovalorização do capital, tendendo a engendrar uma “modernização capitalista automática” (idem, ibidem). Assim, democracia e capitalismo guiam-se por “imperativos funcionais opostos” (idem, ibidem). “Desse ponto de vista, a teoria da democracia e a crítica do capitalismo andam juntas” (p. 99).

um todo, bem como por ponderáveis processos de mercantilização, mercadorização e monetarização do viver. Porém, o capitalismo é a formação social prevalente na modernidade, e não só um modo de produção - uma formação social não se esgota em seu modo de produção; ademais, o modo de produção de mercadorias (a economia capitalista) depende de condições imprescindíveis (capitalisticamente consideradas como) não econômicas - condições culturais, político-jurídicas e identitárias (condições de construção de identidades grupais e individuais). Essas condições formam um *mundo da vida* que não pode ser estruturalmente esmagado nem funcionalmente substituído pela economia capitalista.

É preciso levar a sério também a sociedade civil e a cultura política.⁷ Um diagnóstico consistente do tempo presente não pode centrar-se apenas na esfera pública nem apenas em suas tendências de desdemocratização e regressão.⁸ A política deliberativa não se enraíza apenas na esfera pública, mas “em uma esfera pública vibrante, em uma sociedade civil ativa e em uma cultura política liberal” (p. 86). Quanto à sociedade civil, ela “é o único campo de ressonância da sociedade como um todo para os problemas e as tensões gerados por disfunções nos sistemas individuais”; ela é como um “sistema de alerta prévio que faz o levantamento das experiências críticas de áreas da vida privada, processa-as em vozes de protesto e as transmite para a esfera pública política” (p. 93). Já quanto à cultura política, Habermas sublinha que a democracia “só pode ser realizada se mediada pela mente de seus cidadãos” (p. 94). Quer dizer, a estabilidade da democracia depende de uma cultura política democrática: “uma ordem democrática imposta de modo paternalista não pode estabilizar-se em longo prazo” (p. 95).

É preciso levar a sério a circulação do poder no estágio atual da sociedade capitalista.⁹ Embora a circulação do poder, no capitalismo democrático, ocorra principalmente entre a rede de esferas públicas políticas, de um lado, e o subsistema da administração pública, de outro, a rede de esferas públicas políticas se encontra estreitamente ligada tanto à sociedade civil como à cultura política. Sem essa ligação estreita, a esfera pública se desfaz: a comunicação pública depende de saberes culturais e de atores capazes de agir e falar.

7 A sociedade civil ocupou, no pensamento habermasiano, uma posição central desde, pelo menos, *Facticidade e validade*. A sociedade civil não se confunde, segundo Habermas, nem com o Estado, nem com os mercados, nem com a esfera pública, nem com a esfera privada. E o discernimento da especificidade e da relevância sociais da sociedade civil é indispensável para fins analíticos. Por exemplo, é imprescindível para analisar o estado atual do processo de secularização: “a secularização do Estado, com efeito, não significa que a sociedade civil tenha se secularizado plenamente” (Habermas, 2019a, p. 45). Algo semelhante pode ser dito acerca da cultura política.

8 “Levando-se em conta que [...] regressões não são senão o outro lado de processos de aprendizagem, pode-se inequivocamente depreender dos grandiosos exemplos de construção de constituições democráticas que, nelas, cristalizam-se discernimentos da razão prática - aquisições que, como ensina a experiência histórica, podem novamente se perder” (Habermas, 2019b, p. 763).

9 É o que o Capítulo VIII de *Facticidade e validade* propõe (Habermas, 2021, p. 421-490).

A nova mídia e a permanência renitente da racionalidade comunicativa

Ainda que a comunicação linguisticamente mediada tenha de submeter-se a distorções sistemáticas quando se realiza sobre a infraestrutura técnica e econômica da nova mídia, a nova mídia não concentra em si toda a comunicação linguisticamente mediada. A nova mídia é uma entre várias mídias; e há contextos nos quais os atores sociais interagem linguisticamente uns com os outros de modo não midiaticado. Aliás, o próprio Habermas fez questão de, baseando-se em resultados de estudos empíricos, ressaltar a participação limitada, ainda que considerável, da nova mídia no uso que os cidadãos fazem da mídia em geral na Alemanha e, de modo mais amplo, na Europa.

Além disso, mesmo o volume de comunicação linguisticamente mediada que flui na nova mídia não pode ser absolutamente capturado por ela, ou seja, não pode ser completamente controlado técnica e economicamente. Uma instrumentalização total da linguagem é, acima de tudo, uma visão distópica, mas não uma possibilidade efetiva da sociedade capitalista: ela até pode ser trabalhada ficcionalmente, mas não poderia ser elaborada diagnosticamente, uma vez que diagnosticá-la significaria negá-la: um diagnóstico é já uma crítica, e uma crítica é já um movimento do processo de emancipação. O que concretamente acontece com a comunicação linguisticamente mediada na nova mídia é distorção sistemática do processo linguístico de entendimento universal e recíproco, distorção sistemática causada por instrumentos técnicos e estratégias econômicas, mas não uma dominação técnico-econômica integral e cabal. Não há nem pode haver, na nova mídia, uma manipulação acachapante e definitiva da linguagem.

E, onde quer que se use comunicativamente a linguagem, aí residirá um potencial de racionalização comunicativa - o potencial de inclusão universalista e igualitária do outro, com respeito às diferenças e orientação para o entendimento mútuo. Mesmo que esse potencial seja impedido de concretizar-se adequadamente por obstáculos socialmente instituídos, permanece o desafio de remover tais obstáculos - o desafio de abolir as dominações e as irracionalidades constitutivas da sociedade capitalista. A compreensão crítica da sociedade capitalista atual não poderia desempenhar outra tarefa além de contribuir intelectualmente para a superação prática de tal desafio evolutivo.

Referências

- Habermas, J. (2019a). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. v. 1: Die Okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2019b). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. v. 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (2020). *Moralischer Universalismus in Zeiten politischer Regression. Jürgen Habermas im Gespräch über die Gegenwart und sein Lebenswerk. Leviathan*, 48 (1), 7-28. DOI: doi.org/10.5771/0340-0425-2020-1.

Habermas, J. (2021). *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. 2 ed. Tradução de Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp.

Habermas, J. (2022). *Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und die deliberative Politik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, J. (2023). *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp.

Honneth, A. (1979). Communication and Reconciliation: Habermas' Critique of Adorno. *Tellos*, 39, 45-61. DOI: <https://doi.org/10.3817/0379039045>.

Recebido em: 30.11.2023

Aceito em: 21.02.2024

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



Sobre essências apriorísticas e objetualidades intuídas na fenomenologia realista de Adolf Reinach

Resenha de: Reinach, A. (2020) *O que é fenomenologia? Uma abordagem platônica*. Trad. Luis Henrique Toniolo Serediuk Silva. São Paulo: A Outra Via. 61p.

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

kahlmeyermertens@gmail.com

(Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Paraná, Brasil)

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v29i1p101-104>

Ao falarmos de fenomenologia nomes se presentificam. Husserl, Heidegger e Sartre são só alguns, e talvez os primeiros a ocorrer. No entanto, a fenomenologia, e o movimento em sua orla, envolveu, desde a primeira década dos 1900, um conjunto de articulistas responsáveis pelo desenvolvimento, consolidação e divulgação desse modo de pensar. No Brasil, sobre os fenomenólogos de primeira hora, é identificado um trabalho com Edith Stein e crescentes pesquisas sobre Max Scheler. No entanto, este cenário algo restrito alargou-se com o aparecimento de “O que é fenomenologia?”, de Adolf Reinach (1883-1917).

Se esse nome é familiar apenas nos círculos mais especializados dos estudos de fenomenologia, que ora seja apresentado a público mais amplo como pertencente a um dos principais atores da fenomenologia em seus inícios. Com uma formação eclética, atuando em campo filosófico, embora doutor em direito penal e com franco interesse pelas matemáticas (por influência husserliana?), Reinach tem o crédito de ter colaborado ativamente com o desenvolvimento da fenomenologia. Homem forte de Husserl em Göttingen, como a apresentação da edição brasileira patenteia, ninguém ia a Husserl a não ser por Reinach. É verdade que essa importância e influência se explique mais pela casualidade de este ser sociável na lida com os que acorriam àquele centro de estudos, já que, segundo consta, Husserl não era exatamente destro no trato com os estudantes. No entanto, mais do que mediador do contato com o anfitrião daquele círculo, Reinach pretendia que seu trabalho com a fenomenologia promovesse, muito mais, o acesso aos fenômenos.

A indicação biográfica e a reconstrução de circunstâncias da atuação de Reinach não deve ser delongada aqui, uma vez que o texto de abertura assinado pelo Editor brasileiro, nos oferece notícia satisfatória circunstanciada em boas fontes, entre as quais está o autorizado livro de Spiegelberg (1971): *The Phenomenological Movement*.

O texto de *O que é fenomenologia?* constitui-se de uma conferência proferida em 1914. Esta data não é sem sua importância, este é período de recepção de *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913), obra na qual Husserl, acreditando ter chegado à formulação mais bem elaborada de sua fenomenologia, ensinando inclusive diretrizes para chegar a conhecer os fenômenos em sua idealidade, acaba por formular uma fenomenologia transcendental. Esta, no entanto, foi recepcionada por parcela considerável dos seguidores da fenomenologia como uma guinada ao idealismo, o que contradiria, em certa medida, o que o próprio Husserl (1928) conquistara anos antes com suas *Investigações lógicas* (1900). Reinach, apesar de sua proximidade a Husserl, será um dos a contestar essa posição, sustentando como contra-tese o que ficou conhecido como uma “fenomenologia realista”, o que, para este filósofo, se realizar por um retorno a pensador como Platão (um “*zurück zu Plato*”, em vez de a Kant, como propugnavam seus contemporâneos neokantianos). Dito isso, é possível informar o leitor de que a conferência é peça que documenta o assim chamado “realismo fenomenológico”, justamente o partido realista naquilo que Scheler (1976) chamou de *querela entre o idealismo-realismo*.

Dividida em duas seções, equivalentes a capítulos no livro, mais do que dissertar doutamente sobre fenomenologia, Reinach propõe-se a um exercício de pensamento fenomenológico. Nesse caso, num exemplo daquilo que constitui mais propriamente à “atitude fenomenológica”; sustenta que a fenomenologia tem a ver com uma determinada maneira de “ver” os fenômenos, que se trata de um aprendizado do ver (p. 17). É assim que se pode afirmar, com autoridade, que: “Falar sobre fenomenologia é o que há de mais ocioso no mundo se falta o que pode dar a toda conversa a concreta completude e evidência: a visada fenomenológica e a atitude fenomenológica” (p.15).

Parte considerável dessa primeira seção [I.] é indicação - em compasso com a filosofia husserliana das *Investigações lógicas* - do quanto o psicologismo vigente em certas epistemologias embota o ver das ciências e sua elaboração enquanto saber apodítico. Após, analisa o quanto certas condutas idealistas, que sustentariam que o fenômeno seria apenas vivência num campo transcendental, precisariam desconsiderar inteiramente a evidência de que as coisas se apresentam em sua fatualidade indelével.

Na segunda metade dessa primeira seção, Reinach lança-se propriamente ao problema existente entre *essências apriorísticas e objetualidades intuídas*. Para

realizar o que chama de abordagem dos problemas concretos, toma exemplos dos números, indicando haver a seu respeito uma confusão fundamental cometida pelas filosofias da matemática ao tomar os signos que expressam os números como sua própria determinação numérica essencial. O movimento de exposição que decorre daqui é árido, por vezes lembrando as demonstrações lógicas do pensamento medieval (à maneira de Duns Escoto e de Tomás de Erfurt). Apesar de indiscutivelmente séria e sutil, pode-se imaginar a dificuldade do público que assiste a palestra de Reinach em acompanhar, de oitiva, os passos de exposição referentes a este fim de capítulo.

Na segunda seção [II.] de *O que é fenomenologia? Uma abordagem platônica*, vemos seu autor retomando posições de base da fenomenologia de Husserl, e que se ressalte que as referências aqui são todas às *Investigações lógicas*, texto anterior a elaboração do idealismo fenomenológico husserliano do qual Reinach não é signatário. Dessa matéria haurida das primeiras tópicas de Husserl, Reinach chama atenção para o cuidado que a fenomenologia sempre teve com a terminologia filosófica evitando que termos como “expressão”, “palavra” e “significação” pudessem ser erroneamente tomadas como sinônimos o que, no registro rigoroso dessa filosofia descritiva, poderia resultar em “equivocos quase inacreditáveis” (p. 42).

Nesse mesmo tópico, encontramos ainda uma indicação elucidativa quanto à fenomenologia e seu propósito. É o que temos quando Reinach diz:

Já insinuei que a análise das essências não é um fim último, mas um meio. Sobre as essências valem leis, e essas leis são incomparáveis com todos os fatos e todas as conexões entre os fatos de que nos dá notícia a percepção sensível. Elas valem sobre as essências enquanto tais, em virtude de sua essência - nelas não temos um contingente “ser-assim”, senão um necessário “deve-ser-assim” e um “por essência”, não pode ser diferente (p. 43).

A passagem, digna de nota mesmo numa recensão informativa da edição como a presente, ressalta o quanto a uma fenomenologia, cujo fulcro está voltado ao conhecimento apodítico, precisa ter olhos de ver às formas essenciais do conhecido, estas apenas intuídas mediante a depuração das vivências em geral em vivências puras. Ressalta também o quanto o isolamento do sentido do fenômeno em sua idealidade não é algo que possua um fim em si mesmo, já que, tomar idealidades é, como visto na citação, ter a intuição do ideal, inclusive no que isso permite a formulação de leis necessárias que nos garantam um conhecimento evidente.

Não resta dúvida de que Reinach está atavicamente comprometido com um tal projeto, e do quanto ele sabe que a fenomenologia, por meio dos seus procedimentos, ainda é capaz de apontar para possibilidades inauditas do conhecimento. É o que temos no seguinte trecho da conferência:

O primeiro esforço da fenomenologia tem sido comprovar as relações de essência nos quais diversos domínios, na psicologia e estética, na ética e na jurídica; em

toda a parte se abrem a nós novos territórios. Mas se passamos por cima dos novos problemas, também aquilo que nos transmite a história da filosofia recebe uma nova iluminação sob o ponto de vista da consideração das essências, sobretudo o problema do conhecimento (p.57).

Fazendo valer a ideia do quanto Platão teria a agregar ao saber pretendido pela fenomenologia, *rappports* a diálogos como Mênon e Fedro, além de a platônicos como Agostinho, estão nessas páginas finais referindo-se a intuições essenciais da fenomenologia. Reinach termina sua conferência sustentando posição comum a de Husserl, também compreendendo que o trabalho fenomenológico implica o incessante labor de elucidação dos campos essenciais, serviços que se confundem com o idear das filosofias e que não chega se cumprir por um indivíduo, uma geração apenas, mas que é obra de um coletivo denominado *comunidade científica* em suas múltiplas e sucessivas configurações e esforços.

Do ponto de vista editorial, observa-se que a tradução ao português do Brasil de *O que é fenomenologia? Uma abordagem platônica* se alinha (ou pelo menos coincide) a escolhas de tradução de termos técnicos de outros textos de Reinach, editados em língua espanhola, pela Encuentro. Em sua materialidade, a brochura é bem diagramada, com arte da capa sóbria e trazendo, além do já mencionado aparato de apresentação, um índice onomástico. Ter publicado Adolf Reinach é, indiscutivelmente, um mérito de A Outra Via, editora da qual se espera bom ânimo para estampar outros títulos do mesmo filósofo.

Referências

Husserl, E. (1928) *Logische Untersuchungen*. Halle: Max Niemeyer.

Husserl, E. (2002) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Berlin: De Gruyter.

Reinach, A. (2020) *O que é fenomenologia? Uma abordagem platônica*. Trad. Luis Henrique Toniolo Serediuk Silva. São Paulo: A Outra Via.

Scheler, M. (1976) Idealismus-Realismus. In: *Gesammelten Werken - Späte Schriften*. Band. IX. Bern/München: Francke, p. 183-242.

Spiegelberg, H. (1971) *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*. Springer: Haia.

Recebido em: 30.11.2023

Aceito em: 28.02.2024



TRADUÇÃO

Discurso de formatura ao Conservatório de Música da Nova Inglaterra¹

Em 1968, Herbert Marcuse proferiu um discurso ao Conservatório de Música da Nova Inglaterra. Trata-se de um texto do teórico crítico voltado exclusivamente para a música. No Discurso, Marcuse mobiliza autores como Adorno, Hegel e Schopenhauer, e também músicos como Bach, Mahler e Schoenberg, explicitando as relações entre a música e a realidade estabelecida. [Resumo de autoria do tradutor]

Herbert Marcuse²

Profundamente tocado por ter sido escolhido para falar a vocês, músicos,

- vocês que irão trabalhar em um campo que não é o da minha profissão e estudo,
- no qual sou um estranho, um leigo.

1 Traduzido para a língua portuguesa com a permissão de Harold Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, cuja permissão é necessária para qualquer publicação posterior. Todos os direitos de futuras publicações são retidos pelo Estate. O texto utilizado como fonte para esta tradução foi a versão presente nos *Collected Papers of Herbert Marcuse*, v. 4: *Art and Liberation*. London and New York: Routledge, 2007, p.140-148, editado por Douglas Kellner. Vale notar ainda que, como se trata de anotações de palestra de Marcuse, preservamos a forma com a qual o texto foi encontrado em seus arquivos. Tradução de Gabriel Dias, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto, com pesquisa financiada pela International Herbert Marcuse Society. Email: gbds__@hotmail.com.

2 Marcuse fez um discurso de formatura ao Conservatório de Música da Nova Inglaterra em 7 de junho de 1968. Ele não foi publicado e constitui o único pronunciamento sobre música feito por Marcuse, por isso estamos apresentando suas anotações da palestra sem edição, conforme encontradas em seu arquivo sob o título, “Discurso de formatura ao Conservatório de Música da Nova Inglaterra.” Em uma tradução alemã, Peter-Erwin Jansen intitulou-a “Musik von anderen Planeten” [Música de outros planetas], após uma frase do compositor Arnold Schönberg, que Marcuse cita na palestra; ver *Kunst und Befreiung*, ed. Peter-Erwin Jansen (Lüneburg: zu Klampen, 2000), pp. 87-94. O texto foi encontrado sob o número 345.00 no arquivo de Herbert Marcuse em um conjunto de 19 páginas de anotações datilografadas, típicas do formato utilizado por Marcuse em palestras. Publicar as anotações da palestra tal como foram encontradas demonstra o trabalho metucioso que Marcuse colocava na preparação de cada palestra para a qual era convidado. As palavras em itálico no texto geralmente sinalizam as palavras que ele enfatizava na apresentação. As palestras de Marcuse eram ricas e substantivas, um evento emocionante, e o leitor aqui pode compartilhar a experiência de uma palestra de Marcuse sobre um tópico que ele nunca publicou. [Nota de Douglas Kellner, editor do volume *Collected Papers of Herbert Marcuse*, v. 4: *Art and Liberation*. London and New York: Routledge, 2007, p.130].

Mas, de fato, me sinto em casa aqui,

- no domínio das artes, da música;
- talvez mais em casa do que entre filósofos, sociólogos, cientistas políticos,
 - com os quais não pareço compartilhar o mesmo mundo, a mesma experiência.

Me sinto mais em casa no domínio das artes,

- porque meu trabalho me levou a acreditar que as artes, hoje mais do que nunca, devem desempenhar um papel decisivo na transformação da condição humana e da experiência humana,
 - um papel decisivo para nos ajudar a sair do mundo desumano, brutal, hipócrita e falso em que nos encontramos;
 - para nos ajudar a vislumbrar, perceber, e talvez até mesmo construir uma sociedade mais humana [*humane society*], melhor e livre.

Falo como um filósofo, um *filósofo político*; à música me relaciono *como consumidor*, embora “educado” por meu amigo *Adorno*, educado para me sentir em casa com Mahler, Schoenberg, Alban Berg, Webern, e até mesmo Stockhausen

- para vocês, provavelmente, “clássicos” antiquados!³

³ [Nota do trad.]: Em uma nota para o ensaio “Society as a Work of Art”, publicado também no volume *Collected Papers of Herbert Marcuse*, v. 4: *Art and Liberation*, Douglas Kellner escreve: “Marcuse respeitava muito o compositor de vanguarda Karlheinz Stockhausen. Na coleção particular de Marcuse, há um arquivo de Stockhausen com a descrição de uma “Semaine Stockhausen” em Paris (28 de maio a 4 de junho), um poema de Stockhausen de 14 de junho de 1969, bem como uma entrevista com Stockhausen na revista inglesa *Circuit* (*Circuit 7*, primavera de 1969, pp. 135-44). Embora não esteja claro a partir da referência de Marcuse aqui ou do material coletado exatamente quais obras de Stockhausen Marcuse está elogiando de forma tão extravagante ou por quê, uma passagem em *Counterrevolution and Revolt*, p. 116, sugere uma resposta: ‘Segundo Adorno, a arte responde ao caráter total da repressão e da administração com total alienação. A música altamente intelectual, construtivista e ao mesmo tempo espontânea e sem forma de John Cage, Stockhausen, Pierre Boulez podem ser os exemplos extremos.’ Obrigado a Charles Reitz por enviar esta citação e fazer a conexão”.

Como um filósofo,

abordo a música através de *Hegel* e *Schopenhauer*,

- que, acredito,

indicaram as qualidades em virtude das quais a música tem uma *função única na cultura*:

a mais livre, a mais auto legisladora das artes,

transcendendo o que é, o presente, e invocando o futuro:

- um futuro possível, necessário, *pelo qual devemos trabalhar*.

Para *Hegel*,

música é a arte *romântica*,

porque expressa a pura subjetividade, o mais íntimo ser do homem,

livre de todos os intermediários externos,

livre de todo material, dos limites do espaço,

- e

portanto, prenúncio de uma verdade não comunicável

em nenhuma outra forma,

em nenhuma outra linguagem!

E nesse conceito de singularidade [*uniqueness*] da música, ele *concorda com seu grande adversário*

Schopenhauer

- música é a única expressão livre, imediata da força que sustenta o universo,

- expressão da *Vontade*,

da vontade de viver, *da pulsão de Vida* [*the Life Instinct*].

- música não “representa”, não “imita”, como as artes visuais;

a música não é compelida, não é limitada a falar a linguagem, a linguagem abusiva e “falsa”, as palavras abusivas pelas quais mesmo a poesia mais extravagante está limitada.

Assim, para Schopenhauer também,
a música goza de uma *liberdade única*:

- *livre de*

palavras e imagens falsas, repressivas e enganosas, e de valores da existência falsa, repressiva e enganosa do homem,

- a música detém, *interrompe as forças que ocultam a verdadeira natureza do universo*

- ela *rasga o “véu de Maia”* e põe a vontade de viver *face a face com a realidade*, com a *verdade*: pois a música não expressa nenhuma dor, tristeza, alegria, desejo *subjetivos, pessoais e particulares*,

mas

dor, tristeza, alegria, desejo *por e em si mesmos*,

“objetivamente”, pois eles são a essência, a substância,

a verdade de nossa existência, de nosso universo, da *Vida*.

E ao trazer a vontade de viver face a face com a realidade não distorcida, livre do véu da ilusão,

a arte, e especialmente a música, *gera uma nova consciência*,

e um novo inconsciente:

- uma experiência traumática, um *shock*,

que *abre uma brecha* entre o indivíduo e a realidade estabelecida, “falsa” e distorcida;

Para Schopenhauer,

- arte, com seu *insight*, invoca a necessidade de *traduzir sua verdade “estética” em realidade*:

isto é, suspender a luta autodestrutiva pela existência,

- *paralisar a própria Vontade*,

- *rasgar o véu de Maia: recusar, negar o principium individuationis*:

- retornar à união original

- deixar-se ficar no *Nirvana*.

Música,

Arte é assim a grande força de negação:

- só ela dispõe da “linguagem” que rompe a aparência falsa e enganosa de nosso mundo, de nossa luta nele.

Devemos levar a sério esse pessimismo existencial:

- como a *grande recusa em aceitar a fé inescrupulosa no progresso*,

na marcha da história rumo a estágios cada vez mais elevados da razão e da liberdade,

- uma marcha que exige cada vez mais vítimas e sacrifícios,
- que levou aos campos de concentração nazista e aos campos de tortura do Vietnã.

E devemos nos agarrar à ideia de *arte*, música como o *grande poder de negação*:

- uma negação que, por sua vez, prepara o terreno para a nova afirmação:

literalmente: uma *música para o futuro, do futuro!*

- para nós: *não Morte, Nirvana,*

*mas: Início [Commencement]!*⁴

Deixe-me acrescentar algumas palavras, palavras de um leigo, a título de explicação.

Ao criar sua própria Forma, sua própria “linguagem”, a arte se move em uma dimensão da realidade

que é outra e antagônica à realidade cotidiana estabelecida; mas para que,

- ao “cancelar”, transformar, e até mesmo ao transubstanciar as imagens, palavras e sons dados,
- a música “preserva” a verdade esquecida ou pervertida delas, preserva-a dando a elas sua própria Forma, Harmonia, Dissonância, Ritmo, Dança, “belas”, e assim, a música embeleza, sublima e pacifica a experiência humana, a condição humana.

4 [Nota do trad.]: *Commencement* é a palavra utilizada em inglês para designar a cerimônia de formatura.

Criar *harmonia a partir do sofrimento*,
a *eternidade da alegria a partir da transitoriedade do prazer*,
justificar a dissonância,
cantar enquanto os outros só podem *falar*:
essa, eu penso, foi a *grande conquista cultural* da música tradicional:
- a afirmação na negação, *reconciliação*, afinal!

Essa reconciliação do irreconciliável é a incrível conquista do período que tem seu início em Bach,
- com Beethoven, a subjetividade pura emerge e exige seu direito e liberdade:
- ela exprime e, ao mesmo tempo, *se reprime*,
sublima sua experiência nas belas formas do clássico e romântico.

A tensão entre negação e afirmação,
rebelião e reconciliação,
desordem e forma é tensionada até o ponto de ruptura.

Este período chega ao fim com *Mahler*:

- “ele escreve sinfonias em uma época na qual se tornou impossível escrever sinfonias” (Adorno):
 - o último triunfo da bela forma,
 - da canção sobre o grito [*cry*],
 - a última *canção* da terra
(a ser seguida pelo *grito* [*cry*] da terra).

E então, a *quebra*, em *Schoenberg*:

“Sinto o ar de outros Planetas” [*Ich fühle Luft von anderen Planeten*]: (Fá sustenido menor):

- o *grito* [*cry*], a negação, a emergência de uma nova Forma a partir da dissolução da antiga:
 - “não podemos mais fazer música para o que está acontecendo”,

mas:

devemos fazer música porque respiramos ar de outros planetas:
ar fresco que pode afugentar o ar poluído;
uma tempestade que nem Bach nem Beethoven podem mais banir.

*“Roll over, Bach,
roll over Beethoven;
também: roll over, Schoenberg, Webern, etc.”?*

Os planetas cujo ar eles sentiram estavam muito distantes?

- sua negação permaneceu *“abstrata”*,

ou essa *negação*, apesar de toda destruição, *ainda estava comprometida com o passado*,
 - *incapaz de dar forma*, som, palavra *ao novo ar*, à nova música?
 - existem ainda *muitas “citações”* do passado, que não resistiram ao mundo de Auschwitz e do Vietnã?

Terá este mundo, o nosso mundo de hoje, *finalmente recusado a sublimação cultural*, a reconciliação do irreconciliável?

Em todo caso,

- a *distinção* consagrada pelo tempo *entre música séria e música popular* parece ter *desmoronado*:
- a Forma pura, na qual a substância e a beleza da música devem consistir,
 - parece ter cancelado (dissolvido) seus traços clássicos, românticos e até pós-românticos.

Acredito que o que está acontecendo é mais do que outra mudança de “estilo”, outra “moda”: algo muito mais radical,

uma transformação a relação da música com a sociedade, uma relação que pertence à própria essência e destino da música.

Nós começamos a entender o caráter histórico e a essência da música,
isto é,

o fato de ela ser composta por um *sujeito*
humano *para sujeitos humanos*.

e que,

em virtude desse fato, a composição “*incorpora*” um *duplo contexto histórico*:
a saber,

(a) o estágio alcançado do *desenvolvimento técnico* dos instrumentos,

e da abrangência e diferenciação do
sentido auditivo; e

(b) o *estágio alcançado de consciência*, de compreensão do horror da condição
humana.

Em ambos os níveis, a *sociedade* (suas capacidades, estrutura, ideologia) *entra na*
composição e no compositor,

- no arranjo artístico dos sons e movimentos

- e *abre a Forma* (que é a substância, o conteúdo da música) para aquilo que
acontece na *realidade social*:

É o *ponto de encontro* entre *tecnologia* e *arte*,

entre o ordinário *universo cotidiano* da experiência e aquele da *experiência musical*.

E desta forma,

o desenvolvimento interno da arte, da música, *responde a*, e
ao mesmo tempo *nega* a sociedade para a qual, e
contra a qual ela é criada.

Talvez essas reflexões abstratas e filosóficas permitam uma *hipótese* sobre o significado
do colapso da distinção entre música séria e música popular!

A música popular contemporânea, do Blues clássico ao Jazz e ao Rock and Roll, é *a*
legítima herdeira da música séria?

Nós, neste desenvolvimento, testemunhamos a *Aufhebung* [superação] da música séria:

- preservando o conteúdo que não pode mais ser expresso em formas “clássicas”,
- destruindo essas formas e substituindo-as por formas que podem *prelucir o fim da arte “tradicional”*,

e:

o fim *da sociedade cuja arte era essa!*

Explico!

a *diferença* entre música séria e música popular:

(apenas enumerando algumas qualidades gerais):

Música “séria”:

(1) alto grau de *sublimação* da experiência, e do protesto, negação,

- *expresso* no grau em que a Forma permanece *comprometida com o belo na música*
- na melodia, no ritmo,
- na “domesticação” de dissonância e distorção, sua subordinação à harmonia;

(2) alto grau de *contemplação*, como elemento-Forma e como elemento na recepção;

(3) uma “*estrutura fechada*”: fim e fim em si mesmo; “contendo” e restringindo sua força explosiva,

- *barrando, proibindo sua tradução em realidade =*

ela barra a tradução do *movimento* (dos sons) *no tempo em movimento* (do corpo do receptor) *no espaço* (Hanslick).⁵

(Isso reservado à música de dança e marcha à margem da música séria.)

Resultado:

5 [Nota do editor Douglas Kellner]: Marcuse está citando o crítico musical Edward Hanslick (1825-1904), autor de um livro bem conhecido, *On the Musically Beautiful*, G. Payzant, trad. (Indianapolis: Hackett Publishers, 1986), que desenvolve uma teoria musical altamente formalista. Em sua palestra aqui reproduzida, Marcuse tinha uma página de notas explicando a teoria de Hanslick, mas elas foram riscadas e, portanto, não foram incluídas.

(4) o espaço fechado da sala de concertos, do salão, do teatro de ópera, da igreja
como espaço musical:

- um espaço de segregação, uma reserva, *desligado* da outra realidade,
- daltônico, mesmo mudo e *surdo a um mundo inteiro que permanece “fora”*:
 - o mundo da *luta real pela existência*.

Sem mal-entendidos:

- arte (tradicional) *deve por necessidade sustentar essa segregação e reserva,*
- *somente nessa sublimação* ela poderia permanecer *arte*.

O que está em jogo é exatamente essa dimensão da própria arte:
a realidade ainda permite essa segregação e essa sublimação?

Aqui somos confrontados com o *caráter de classe* da música séria tradicional:

- música para quem tem os órgãos, educação e tempo para a sublimação produtiva, contemplação
- a boa consciência para o belo na tristeza, alegria, paixão, etc.
 - essa música era, em virtude de sua *Forma interna*, *música de classe alta e média*
 - ainda que composta por seus serviçais, dependentes, animadores.

Como vocês sabem, a *desintegração* desta Forma ocorre *dentro do continuum da música séria*,

mas,

parece que a *mudança qualitativa* é inspirada (talvez precedida?) *“de baixo”*:
música negra;

e,

não no sentido de inspirações *folclóricas*, enriquecendo e rejuvenescendo a tradição,

mas

como a erupção e expressão de uma vida, uma experiência fora e abaixo do universo da tradição, mesmo a tradição atonal,

- uma vida e uma experiência que não podiam levar a sério a música séria;

para a qual ela não tinha relevância;

- a música “negra” não apenas porque tocada e cantada por Negros, mas também porque, como o romance negro, ou o humor negro, ela rejeita e subverte os tabus consagrados da civilização:

- uma música *dessublimada*,

que *traduz* diretamente o movimento dos *sons em* movimento dos *corpos*.

- uma música *não contemplativa*,

que preenche a lacuna entre a criação e a recepção, movendo diretamente (quase automaticamente) o corpo para a ação espontânea,

- repelindo, torcendo, distorcendo o padrão de movimento “normal”: interrompendo-o por um padrão subversivo, movimento no local, recusa em seguir em frente

rebelião na alegria,

a exuberância da *repressão descartada* [*thrown off*];
mas também a consciência de opressão e degradação,
explodindo, imediatamente e sem as restrições artísticas impostas pela forma tradicional de beleza e ordem.

Concluindo:

Agora, o que tudo isso deveria significar para vocês neste dia?

Apenas a palavra de um leigo, um *outsider*:

vocês serão confrontados com

- algo que não é mais a coisa nobre, elevada e bela que era,

- não é mais a mais alta manifestação dos valores sublimes da cultura.

mas sim

algo mais vulgar, mais técnico, mais material:

uma arte que *parece negar-se como arte*

e,

ao *fazê-lo*, *alcança a realidade sem sucumbir a ela* -

- uma arte que *move uma geração inteira*, em todas as partes do globo,

a cantar, dançar e marchar

- *não* atrás de um sargento ou coronel,
- *não* ao som de belas restrições ou relaxamento camponês

mas

atrás de ninguém além de seus semelhantes, e ao som de seu próprio corpo e de sua própria mente:

Vocês se veem diante de uma *música dos oprimidos*

que nega e *desafia toda a cultura branca* como ela é experienciada pelos oprimidos.

De acordo com os padrões dessa cultura,

- essa música não é boa, não é bela e não é arte; mas é bagunçada, descontrolada.

Além disso,

- *muito de sua manifestação mais popular* tornou-se parte do *Establishment*,
- é feita pelo e para o mercado, para vender
- ramo da grande empresa de manipulação e *engenharia social*:
 - mobilização inofensiva e agradável dos impulsos.

Em ambos os aspectos,

em virtude de seu caráter subversivo, e

de seu compromisso com o mercado de agressividade e diversão dirigida,

o que ocorre

é que a “cultura mais alta” aparentemente não consegue mais se mover e permanecer dentro de seu domínio protetor.

E vocês,

expoentes e praticantes dessa cultura, *terão*, em seu trabalho, *que responder aos novos valores que invadem o reino da cultura*:

- os novos valores, as novas metas que se anunciam nos *gritos, choros e gemidos contra aquilo que é*, e por aquilo que pode e deve ser.

- uma vida sem medo, crueldade e opressão, que, os jovens sabem, é uma possibilidade real hoje!

Esses valores, esses impulsos querem ter voz, canto e ritmo,

- eles se rebelam contra as formas sublimadoras, harmonizadoras, consoladoras da tradição,
 - eles se tornaram o grito dos jovens em todo o globo;
- este é o protesto de homens e mulheres que perderam a paciência, que sentiram a mentira, a hipocrisia, a indiferença em nossa cultura, nossa arte
 - eles realmente querem “*música de outros planetas*”, planetas muito reais e próximos.

Assim,

A grande rebelião contra nossa civilização repressiva abrange o reino da música,

- e faz de vocês cúmplices ou adversários.

- vocês defenderão e resgatarão o velho, com suas promessas e formas ainda não cumpridas e ainda válidas,

ou

- vocês trabalharão para dar a nova forma às novas forças.

Em ambos os casos - vocês estão nessa!

Recebido em: 24.07.2023

Aceito em: 21.02.2024

Summary

Editorial 9

Articles

For a philosophy of the future in Ludwig Feuerbach 13
LUIS GUILHERME STENDER MACHADO

From *Gestell* to Deep Ecology: resonances of Martin Heidegger's
thought in the contemporary ecophilosophical scenario 31
GILVANIO MOREIRA

The “meaning of life” by Schopenhauer and Nietzsche 47
WANDER ANDRADE DE PAULA

Art and technique in Martin Heidegger’s Thought 65
FELIPE SEELAENDER COSTA ROSA

Apology of apology of letter h 79
DANIEL TEMP

Summary

Reviews

The exclusion of the other. Review of: Habermas, J. Resenha de *Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*. Transl. de Denilson Luís Werle. São Paulo: Editora Unesp, 2023. 91

JOSÉ IVAN RODRIGUES DE SOUSA FILHO

On a priori Essences and Objectualities intuited in Adolf Reinach's Realistic Phenomenology. Review of: Reinach, A. *O que é fenomenologia? Uma abordagem platônica*. Transl. Luis Henrique Toniolo Serediuk Silva. São Paulo: A Outra Via, 2020. 101

ROBERTO S. KAHLMEYER-MERTENS

Translation

Discurso de formatura ao Conservatório de Música da Nova Inglaterra 105

HERBERT MARCUSE

Translated by Gabriel Dias

Summary 119