

# Ensaaios sobre o Pensamento Contemporâneo e sobre Heidegger

Samir Haddad  
Sandro Márcio Moura de Sena  
(Organizadores)

COLEÇÃO  
ANPOF  
XIX  
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

**Ensaaios sobre o Pensamento  
Contemporâneo e sobre Heidegger**

**Revisão**

Samir Haddad

Rogério Foschiera

Cassiana Stephan

Luiz Celso Pinho

# **Ensaaios sobre o Pensamento Contemporâneo e sobre Heidegger**

Samir Haddad  
Sandro Márcio Moura de Sena  
(Organizadores)



© 2024 ANPOF

**Gerente Editorial**

Junior Cunha

**Editora Adjunta**

Daniela Valentini

**Conselho Editorial**

Ana Karine Braggio

José Francisco de Assis Dias

Roberto S. Kahlmeyer-Mertens

**Produção Editorial**

Amanda C. Schallenberger Schaurich

Mônica Chiodi

**Instituto Quero Saber**

[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)

[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**

E59            Ensaaios sobre o pensamento contemporâneo e  
                 sobre Heidegger. / organizadores, Samir  
                 Haddad e Sandro Márcio Moura de Sena. 1. ed.  
                 e-book - Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber,  
                 2024.  
                 188 p. (Coleção do XIX Encontro Nacional de  
                 Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:  
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>  
ISBN: 978-65-5121-042-6  
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.  
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

## **ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia**

### **Diretoria 2023-2024**

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

### *Conselho Fiscal*

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

### **Diretoria 2021-2022**

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

### *Conselho Fiscal*

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)



## **Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF**

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

*Clarice Lispector*

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

*Diretoria ANPOF*



## Sumário

*Apresentação* ..... 13

### PARTE I

#### ‘Relatos do que se pesquisa e se produz’

##### **Cultura contemporânea, transparência e adoecimento psíquico em Byung-Chul Han**

*Rogério Foschiera, Paola Porto Oleques & Gabriela Conceição Viegas*...17

##### **Imperialismo e raça em *Origens do Totalitarismo***

*Samir Haddad*..... 45

##### **O desafio ético-político da ambivalência do eu: sobre a relação entre espiritualidade e melancolia**

*Cassiana Stephan* ..... 63

##### **De Diógenes pedindo esmola à estátua ao cínico revolucionário de Foucault: duas imagens ético-políticas complementares**

*Luiz Celso Pinho*.....77

### PARTE II

#### Em face de Heidegger

##### **Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia hermenêutica: apontamentos iniciais**

*Deborah Moreira Guimarães*.....87

***Imaginação e afetividade: o sentir-se afetado como marca do tempo***

*Alexandre Guedes* ..... 115

**Martin Heidegger entre arte e estética na investigação sobre a obra de arte**

*Vaner Muniz Ferreira* .....127

**O corpo na fenomenologia existencial de Heidegger**

*Agnes Rafaela Moura de Oliveira* .....153

**A noção fenomenológica de “gesto”: um estudo contrastivo entre os termos “Geste” e “Gebärde” em suas respectivas modalidades a partir de Martin Heidegger**

*Bruno Hinrichsen* .....163

## ***Apresentação***

### *GT Pensamento Contemporâneo*

Os textos que se seguem são uma amostra dos trabalhos apresentados no âmbito do Grupo de Trabalho Pensamento Contemporâneo no XIX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, realizado em Goiânia entre os dias 10 e 14 de outubro de 2022.

O evento foi o primeiro depois de dois anos de pandemia e, por isso mesmo, aguardado com ansiedade depois que o encontro de 2020 teve que ser cancelado. O resultado pode ser visto aqui, em palavras, nesses textos, mas o que aconteceu foi além disso. Depois de tanto tempo em isolamento, os pesquisadores, sejam eles professores ou alunos, precisavam falar, queriam falar e falaram. Perdemos a hora, ultrapassamos o tempo estipulado, mas foi um prazer inevitável. Era preciso essa troca presencial. O nome é bem apropriado, fazer uma comunicação, um relato do que se pesquisa e se produz.

Ainda que tenhamos aprendido a trabalhar virtualmente e que isso se torna cada vez mais costumeiro e constante nas Universidades e Institutos, o que nosso encontro mostrou é que de uma forma ou de outra, precisamos ser vistos e ouvidos sem mediação. A qualidade da nossa pesquisa e de nossos textos melhoram quando submetidos diretamente ao olhar do outro.

Boa leitura.

*Samir Haddad*

*GT Heidegger*

Reunindo as versões completas de alguns trabalhos de pesquisa apresentados em outubro de 2022 por pesquisadoras e pesquisadores experientes, bem como pós-graduandas e pós-graduandos de todas as regiões do Brasil no GT Heidegger do XIX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia, sediado na cidade de Goiânia, o presente volume exhibe de maneira exemplar a desde há muito reconhecida e exercitada vocação da fenomenologia heideggeriana para o diálogo com outras formas de reflexão filosófica, quer pertencentes quer exteriores à própria “corrente” fenomenológica. Nas contribuições que seguem, os leitores e as leitoras encontrarão Husserl, Descartes, Merleau-ponty, Kant, Hegel, Sartre, Flusser, entre outros filósofos, assumindo, pelas mãos dos seus e das suas intérpretes, as mais variadas posições em face do pensamento de Heidegger, que os influencia ou por eles é influenciado, que para eles converge ou a eles se contrapõe, que os esclarece ou por eles é esclarecido no que diz respeito à elaboração de temas e problemas clássicos da filosofia como a intersubjetividade, a corporeidade, a imaginação, a afetividade, a técnica, a ciência e a arte. No tom dialógico desta breve coletânea de artigos, nós, do GT Heidegger da ANPOF, nos ouvimos bem afinados, soando na frequência fundamental fornecida pelo diapasão genuinamente filosófico: a escuta mútua, aberta e irrestrita entre as diversas expressões de pensamento que formam a nossa comunidade de estudiosas e estudiosos da filosofia.

*Sandro Márcio Moura de Sena*



## **PARTE I**

**'Relatos do que se pesquisa e se produz'**



# Cultura contemporânea, transparência e adoecimento psíquico em Byung-Chul Han

Rogério Foschiera<sup>1</sup>, Paola Porto Oleques<sup>2</sup>

& Gabriela Conceição Viegas<sup>3</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.01>

## 1 Apresentação

O presente estudo se propõe resgatar os principais tópicos tratados por Byung-Chul Han em quatro de suas recentes obras, para dar conta do que ele considera como o mais característico da cultura contemporânea e em que medida esta gera adoecimentos psíquicos específicos e predominantes na atualidade. Para isso nos valem de um processo hermenêutico dessas quatro obras e a partir dele um desdobramento dialético sobre a nossa forma de ver e compreender mundo atual. Esperamos que o trabalho contribua para resgatar tópicos fundamentais do pensamento de Han e desses os que consideramos mais relevantes para estabelecer a correlação entre a cultura contemporânea e o adoecimento psíquico. Por isso dividimos o artigo em alguns tópicos, quais sejam: violência sistêmica na contemporaneidade; o fim da negatividade e o excesso de transparência; o fim da hermenêutica e o império do narcisismo; e poder e política nos ditames da positividade.

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia do IFRS, *Campus* Viamão. E-mail: [rogerio.foschiera@viamao.ifrs.edu.br](mailto:rogerio.foschiera@viamao.ifrs.edu.br)

<sup>2</sup> Bolsista CNPq e aluna do IFRS, *Campus* Viamão. E-mail: [paolaoleques@gmail.com](mailto:paolaoleques@gmail.com)

<sup>3</sup> Bolsista CNPq e aluna do IFRS, *Campus* Viamão. E-mail: [gabriela.viegas505@gmail.com](mailto:gabriela.viegas505@gmail.com)

## **2 Violência sistêmica na contemporaneidade**

Em seu livro *Topologia da violência*, Han (2017a) trata dos deslocamentos fundamentais da violência ocorridos na cultura ocidental. Na cultura antiga entre os gregos, a tortura era algo indispensável e por isso temos uma sociedade sangrenta. A mitologia é repleta de sangue, a violência era uma espécie de espetáculo em praça pública, um teatro da crueldade. Na Roma antiga havia dentre as práticas de violência a luta de gladiadores que não significava somente entretenimento, mas a liberação da pulsão da morte. A violência era sinônimo de poder e dominação e por isso a sua exposição como comunicação social. Na modernidade a violência se retira do cenário da exibição pública e muda de lugar, passa do visível para o invisível e por isso há uma troca cultural da violência. As execuções ocorrem em lugares sem acesso público. A pena de morte deixa de ser exibido, tornando-se um extermínio surdo e mudo. Na modernidade o “vírus digital da violência” se dedica mais em infectar do que atacar. Han denomina violência da negatividade, pois se constitui numa dualidade entre vítima e executor, bem e mal, amigo e inimigo. Trata-se de um deslocamento topológico fundamental, pois a violência física se interioriza tomando a forma de um conflito interior, um domínio psíquico que se apropria do sujeito. Ordem e dominação vigem sem nenhum esforço físico e material. A coação externa cede lugar para a coação interna que se apresenta como liberdade. Esse é o espírito do capitalismo, pois a autoexploração é muito mais eficiente, muito mais potente do que a exploração do outro. A violência da exploração capitalista oferece a sensação de liberdade, gerando uma autoagressividade que em muitas ocasiões acaba em suicídio.

No capitalismo, quanto mais dinheiro, mais poder. O acúmulo de dinheiro é uma defesa contra a morte, pois o capital infinito gera uma ilusão de tempo infinito. Para sustentar essa tese, Han (2017a) compara

características das sociedades arcaicas com a modernidade. Apresenta a violência como um meio central de comunicação religiosa, a necessidade da morte para tratamento contra a violência e a demonstração de que ela enquanto sacrifício é promotora de desenvolvimento, força e poder. No quesito religioso o sacrifício também é uma forma de violência, e isso foi desde os povos primitivos até a atualidade. Na modernidade, características similares às sociedades arcaicas estão muito presentes. Poder-se-ia comparar o “mana” com a potência de destruição atômica que gera o sentimento de poder e invulnerabilidade. Além disso, o capital também se comporta como o “mana” moderno, quanto mais posse, mais poderoso, invencível e imortal. Por fim, o autor afirma que a preocupação com a boa vida dá lugar à histeria pela sobrevivência. “A vida nunca tem sido tão transitória quanto hoje” (Han, 2017a, p. 49). Uma sociedade governada pela histeria do sobreviver é uma sociedade de mortos-vivos que não conseguem viver nem morrer” (Han, 2017a, p. 50).

Segundo Han (2017a), toda influência externa desconhecida é violência. Porém, deixa de ser quando ocorrer a interiorização, quando o sujeito estabelece uma relação com ela. Se isso não ocorrer permanece como um trauma e é violência, mas como algo fora do eu, embora sempre gerando a tensão entre o interno e o externo. A violência “se expressa como uma des-interiorização do interior pelo exterior” (Han, 2017a, p. 138). A violência é sempre destrutiva, enquanto o poder une e engaja. Poder não é sinônimo de violência. O poder não impede o espaço de atuação e nem exclui totalmente a liberdade. O sujeito sempre pode recorrer à desobediência, pode rebelar-se contra a vontade do poderoso, mas a violência destrói a atuação e a liberdade. Han (2017a) assume que tanto a violência quanto o poder são estratégias para neutralizar a inquietude da sua sede de liberdade, mas o poder, ao contrário da violência, não aniquila o outro. O poder, enquanto meio de atuação pode ser usado de modo construtivo. A violência, por sua vez, é destrutiva em si mesma. É possível adquirir o poder por meio da violência, mas é um

poder frágil. Na atualidade, poder e violência não representam um meio fundamental para a política. “No processo de positivação da sociedade o poder, enquanto meio socioimunológico, vai perdendo sempre mais sua importância” (Han, 2017a, p.150). Não significa o fim da violência, mas um novo tipo de violência, porque esta não se manifesta somente na negatividade do outro, mas também na positividade. “A violência macrofísica destrói toda a possibilidade de ação e atividade. Sua vítima é lançada à passividade radical. A destrutividade da violência microfísica, ao contrário, surge do excesso de atividade que se manifesta como hiperatividade.” (Han, 2017a, p. 152). O outro não é mais o inimigo, mas o competidor. Este não gera nenhuma reação imune. “E o terror do igual” (Han, 2017a, p. 155).

A transparência não é meio do belo, é o que destaca Han (2014) em A sociedade da transparência. A exposição destrói toda a dimensão sublime da criatura. O sublime gera um valor cultural. A face exposta pornograficamente, que flerta com o que tem à sua frente, é tudo menos sublime. O rosto exposto, não manifesta nada. Nada conta nem exprime. Tornou-se, assim, transparente.

Deste modo, o rosto carrega-se até transbordar de valor de exposição. Mas devido precisamente a essa anulação da expressividade, o erotismo penetra onde de outra maneira não poderia ter lugar: no rosto humano. [...] Exibido como puro meio para lá de toda a expressividade concreta, torna-se disponível para o novo uso na forma de comunicação erótica (Agamben).

Han (2014) critica Agamben por desconhecer que a exposição é pornográfica em si. O capitalismo exacerba o processo pornográfico da sociedade, na medida em que tudo expõe como mercadoria, entregando-o à hipervisibilidade. Visa maximizar o calor da exposição. O capitalismo não conhece nenhum outro tipo de sexualidade. É precisamente nas imagens pornográficas de propaganda que se realiza o "uso coletivo da sexualidade". A pornografia começa precisamente onde desaparece o

mistério em benefício da exposição total e desnudamento completo. É delineada por uma positividade incisiva e potente. O corpo pornográfico é liso. Não é interrompido por nada. A interrupção gera uma ambivalência, uma dupla significação. Nas imagens pornográficas falta a amplitude temporal. Não admitem qualquer recordação. Servem somente a excitação e a satisfação imediata. Se a cultura constasse de figuras, atitudes expressivas, gestos, narrativas e ações especiais, a conversão do visual em pornografia efetuar-se-ia hoje como desculturalização. As imagens pornográficas são pós-hermenêuticas. A sociedade pornô é uma sociedade do espetáculo. Esvaziam-se para se transformarem em espetáculo.

Segundo Han (2015) em *A sociedade do cansaço*, o começo do século XXI não é definido como bacteriológico nem viral, mas neuronal. Doenças neuronais como a depressão, transtorno de déficit de atenção com síndrome de hiperatividade (TDAH), transtorno de personalidade limítrofe (TPL) ou a Síndrome de Burnout (SB) determinam a paisagem patológica do século XXI. Não são infecções, mas enfartos, provocados não pela negatividade de algo imulogicamente diverso, mas pelo excesso de positividade. O fato de um paradigma ser erigido propriamente como objeto de reflexão, muitas vezes, é sinal de seu declínio. A dialética da negatividade é o traço fundamental da imunidade. O imulogicamente outro é o negativo, que penetra no próprio e procura negá-lo. Nessa negatividade do outro o próprio sucumbe, quando não consegue, de seu lado, negar àquele. O desaparecimento da alteridade significa que vivemos numa época pobre de negatividades. É bem verdade que os adoecimentos neuronais do século XXI seguem, por seu turno, sua dialética, não a dialética da negatividade, mas a da positividade. Daí estados patológicos devidos a um exagero de positividade. A violência não provém apenas de negatividade, mas também da positividade, não apenas do outro ou do estranho, mas também do igual. Han (2015) lembra que Baudrillard aponta claramente para essa violência da

positividade quando afirma que quem vive do igual, também perece pelo igual. Para Baudrillard é violência viral, aquela da rede e do virtual. Uma violência da aniquilação suave, uma violência genética e da comunicação; uma violência do consenso. Essa violência é viral pois opera diretamente, através de infecção, reação em cadeia e eliminação de todas as imunidades. Ele apresenta o terrorismo como a principal figura da violência viral, em consequência de uma revolta do singular frente ao global. A violência da positividade não pressupõe nenhuma inimizade. Desenvolvendo-se precisamente numa sociedade permissiva e pacificada. Por isso ela é mais invisível que uma violência viral. Habita o espaço livre da negatividade do igual, onde não se dá nenhuma polarização entre inimigo e exterior ou entre próprio e estranho. Assim a violência neuronal, ao contrário, escapa a toda ótica imunológica, pois não tem negatividade. A violência da positividade não é privativa, mas saturante; não excludente, mas exaustiva. Por isso é inacessível a uma percepção direta. A violência viral, que continua seguindo o esquema imunológico de interior e exterior ou de próprio e outro, e pressupõe uma singularidade ou alteridade hostil ao sistema, não está mais em condições de descrever enfermidades neuronais como depressão, TDAH e SB. A violência neuronal não parte mais de uma negatividade estranha ao sistema. É antes uma violência sistêmica, isto é, uma violência inerente ao sistema. Tanto a depressão quanto o TDAH ou o SB apontam para um excesso de positividade. A SB é uma queima do eu por superaquecimento, devido a um excesso de igual. O hiper da hiperatividade não é uma categoria imunológica. Representa apenas uma massificação do positivo.

### **3 O fim da negatividade e o excesso de transparência**

Han (2017a, p. 185) ressalta que “a destruição da negatividade gera excesso de positividade, grande promiscuidade e excesso de mobilidade,



de consumo, comunicação, informação e produção”. Junto às reflexões de Baudrillard, Han (2017a, p. 187) relata que “o espaço ascético da positividade, a partir do qual toda e qualquer negatividade do outro imunologicamente afetiva é eliminada, desenvolve novas formas de viralidade, novas patologias”. Para Han, a época contemporânea não é mais violência viral, pois as enfermidades principais não são infecções virais ou bacterianas, mas sim são enfermidades psíquicas: a hiperatividade ou a depressão, que não se remetem à negatividade viral, senão ao excesso de positividade, à violência da positividade. Na violência da positividade, não existe um inimigo externo, pois “faz-se guerra contra si mesmo; em virtude da falta de negatividade da inimizade, a guerra se torna autorreferente. Quem destrói é destruído; quem abate é abatido; quem vence, ao mesmo tempo perde” (Han, 2017a, p. 191). Trata-se, portanto, de uma guerra em que nada se pode ganhar, onde não há vencedor. A violência da positividade é “implosiva”, diferente da violência da negatividade, que é “explosiva”. Enquanto “a violência explosiva exerce uma pressão que vem de fora”, a violência implosiva exerce uma pressão de dentro “que causam tensões e coerções destrutivas”; “o burnout do sujeito de desempenho é um presságio patológico da iminente implosão do sistema” (Han, 2017a, p. 192). “A sociedade atual, na qual vai se delineando uma erosão crescente, produz egos singularizados, isolados; egos que se encontram em uma relação de concorrência acirrada” (Han, 2017a, p. 195). Para Han (2017a, p. 196), “muito mais perigoso que o terror do outro é o terror do igual, da imanência. Em virtude da falta de negatividade, já não há defesa contra esse terror”.

Han (2017a, p. 201) afirma que “a coerção generalizada por transparência aponta para uma constelação social dominada pelo excesso de positividade, que, assim, vai eliminando cada vez mais a negatividade”. A transparência está associada a uma série de outros fenômenos contemporâneos, como “hipercomunicação, a

hiperinformação e a hipervisibilidade”. Nosso autor demonstra que há certas situações em que a transparência não pode ser colocada em termos absolutos. Os espaços sagrados, as experiências religiosas, a fé, a confiança e mesmo o pensamento são situações em que a transparência não pode se efetivar plenamente. “Na base da exigência permanente por transparência”, ressalta Han (2017a, p. 203-204), “se encontra uma ideia de mundo, de ser humano livre de toda e qualquer forma de negatividade. Totalmente transparente é apenas a máquina. Uma comunicação transparente seria uma comunicação maquinal, para a qual o ser humano não está apto”. É nesse aspecto que reside a violência da transparência e se torna violência por fazer “desaparecer totalmente a alteridade, condenando tudo à luz do igual. A violência da transparência se expressa, portanto, no nivelamento do en igual, como eliminação da alteridade. Por isso a política da transparência é uma ditadura do igual” (Han, 2017a, p. 204-205). Na sociedade da transparência contemporânea “a exposição pornográfica e o controle panóptico se interpenetram e complementam.” As redes de comunicações se tornaram um “panóptico eletrônico”, em que a sociedade de controle se concretiza quando o sujeito se expõe por completo, “na qual o medo de perder sua esfera privada e íntima dá lugar à necessidade de expor despididamente sua vida” (Han, 2017a, p. 210-211). Não é mais o panóptico da sociedade disciplinar que está em ação, mas, sim, o panóptico da sociedade de desempenho e de consumo que não se esconde mais. Agora o Google e outras redes sociais como Facebook que se tornaram “panópticos digitais dos serviços secretos.” Nesse novo panóptico o controle não se apresenta como um “ataque à liberdade”, mas como um usuário que se entrega “voluntariamente ao olhar panóptico” (Han, 2017a, p. 212).

Continuando as reflexões de Agamben, Han (2017a, p. 262) ressalta que “vivemos em uma sociedade dominada por um excesso de positividade” e de que “o terror da positividade talvez seja o mais fatal que o terror da negatividade porque se retrai de toda e qualquer defesa

imunológica”. Já não temos um sujeito de obediência “submetido a uma instância de dominação que o obrigue a trabalhar e o explore”, mas temos um “sujeito de desempenho” em que “a liberdade e a coação coincidem”; um sujeito que se “autoexplora” e cuja exploração “é mais eficiente que a exploração alheia”, pois “vem acompanhada de um sentimento de liberdade” em que a “exploração tem lugar sem dominação” (p. 262-263). Trata-se, por fim, de um sujeito “que se julga homo liber, que se imagina como soberano de si mesmo”, mas na verdade “está submetido e se converte em homo sacer. O soberano da sociedade de desempenho, portanto, é o homo sacer de si mesmo” (p. 266).

Sergundo Han (2017b), o eros se move e impinge a alma a “testemunhar no belo”. A alma impulsionada por eros produz coisas e ações belas, que possuem um valor universal. Essa é a doutrina do eros. Quando o amor atualmente é profanado, transformado em sexualidade, o traço universal do eros se retira dele. Segundo Platão, o eros, na qual ele dirige a alma tem poder sobre todas as suas partes: cupidez (epithymia), coragem (thymos) e razão (logos). Cada uma das partes da alma possui sua própria experiência de prazer e interpreta o belo conforme seu modo próprio. A cupidez, hoje, é o que parece dominar a experiência de prazer da alma. O thymus é o lugar onde se tocam eros e política. Mas a política atual, que não está privada apenas do thymus mas também do eros, atrofiado ao mero trabalho. Numa sociedade do cansaço, de sujeitos de desempenho isolados entre si mesmos, começa a atrofiar completamente também o thymus. Uma ideia política e a intensidade são próprias do amor. A ação política enquanto cupidez comum por outra forma de vida, por outro mundo, mais justo, num nível mais profundo que esse da realidade atual, está diretamente ligado com o eros. A essência do evento é a negatividade da ruptura que permite o surgimento de algo totalmente novo. O caráter próprio do evento liga o amor à política ou à arte. A negatividade do outro é estranho à sexualidade. O sujeito sexual permanece sempre igual, pois não há

negatividade nem choque com esses eventos, é sempre o mesmo. A pornografia é precisamente a falta desse choque, desse encontro. Fazendo assim, com que se fortaleça o processo de narcisização de si mesmo. Apenas o amor provoca uma ruptura do igual. O eros se manifesta como cupidez revolucionária por uma outra forma de viver e de sociedade distinta.

No dizer de Han (2014), segundo Hegel, o interior do pensamento é habitado por uma negatividade, que permite fazer experiências que o transformam. A negatividade do fazer-se outro é construtiva do pensamento. Aí está a diferença em relação ao cálculo, que permanece sempre igual a si mesmo. Esta igualdade é a condição de possibilidade da aceleração. A coação da transparência desfaz todos os limites e todos os limiares. É quando é nivelado, alisado e desinteorizado que o espaço se torna transparente. O espaço transparente é semanticamente pobre. As significações surgem pela primeira vez através de limiares e transições, através de resistências. Os limiares e as passagens são zonas de mistério, de insegurança, de transformação, de morte, de medo, e também de nostalgia, de confiança e de esperança. A sua negatividade constitui a topologia da paixão. O excesso de positividade, que domina a sociedade atual, é um indício de que ela perdeu a narratividade. A crise da época atual não é aceleração, mas dispersão e a dissociação temporal. Há uma discronia temporal que faz com que o tempo transcorra sem direção e se decomponha numa simples sucessão de presentes temporais atomizados. As configurações complexas, narrativas, exalam aroma. Uma vez que, em si mesma, não é a aceleração que representa o verdadeiro problema, a solução deste não está na desaceleração. A mera desaceleração não gera tato, nem ritmo, nem aroma, algum. Não impede a precipitação no vazio.

A Sociedade do século XXI não é mais a sociedade disciplinar, para Han (2015), mas uma sociedade de desempenho. Também seus habitantes não se chamam mais "sujeitos da obediência", mas sujeitos de

desempenho e produção. São empresários de si mesmos. A sociedade disciplinar é uma sociedade da negatividade. A sociedade de desempenho vai se desvinculando cada vez mais da negatividade. Justamente a desregulamentação crescente vai abolindo-a. No lugar de proibição, mandamento ou lei, entram projeto, iniciativa e motivação. A sociedade disciplinar ainda está dominada pelo não. Sua negatividade gera loucos e delinquentes. A sociedade do desempenho, ao contrário, produz depressivos e fracassados. A positividade do poder é bem mais eficiente que a negatividade do dever. O sujeito de desempenho é mais rápido e mais produtivo que o sujeito da obediência. O sujeito de desempenho continua disciplinado. O depressivo não está cheio, no limite, mas está esgotado pelo esforço de ter de ser ele mesmo. O que nos torna depressivos seria o imperativo de obedecer apenas a nós mesmos. A depressão é a expressão patológica do fracasso do homem pós-moderno em ser ele mesmo. Visto a partir daqui, a Síndrome de Burnout não expressa a si mesmo esgotado, mas antes a alma consumida. O homem depressivo é aquele animal laborans que explora a si mesmo. Agressor e vítima ao mesmo tempo. O sujeito de desempenho encontra-se em guerra internalizada. A depressão é o adoecimento de uma sociedade que sofre sob o excesso de positividade. Reflete aquela humanidade que está em guerra consigo mesma. O sujeito de desempenho está submisso apenas a si mesmo, ele é o senhor soberano de si mesmo. O explorador é ao mesmo tempo explorado. Agressor e vítima não podem mais ser distinguidos. Os adoecimentos psíquicos da sociedade de desempenho são precisamente as manifestações patológicas dessa liberdade paradoxal.

Han (2015) nos lembra que o aceleração de hoje tem muito a ver com a carência de ser. A sociedade do trabalho e a sociedade do desempenho não são uma sociedade livre. Elas geram coerções. Pessoas que sofrem com a depressão, com a TPL ou SB desenvolvem sintomas iguais aos que apresentam também aqueles muçulmanos nos campos de

concentração. Os muçulmanos são prisioneiros fracos e consumidos, que se tornaram completamente apáticos com a depressão aguda e que nem sequer conseguem ainda distinguir entre o frio físico e o comando do guarda. Não podemos nos isentar da suspeita de que o animal laborans pós-moderno, com seus transtornos neuronais, seria também um muçulmano, com a diferença, porém, de que, diversamente do muçulmano, está bem-nutrido e, não raras vezes, bastante obeso. A perda da capacidade contemplativa é corresponsável pela histeria e nervosismo da sociedade ativa moderna.

A sociedade do cansaço desdobra-se lentamente numa sociedade do doping. Nesse meio tempo, para Han (2015), também a expressão negativa "doping cerebral" é substituída por "neuro-enhancement" (melhoramento cognitivo). O doping possibilita, de certo modo, um desempenho sem desempenho. O homem como um todo se transforma numa máquina de desempenho, que pode funcionar livre de perturbações e maximizar seu desempenho. O doping não passa de uma consequência dessa evolução na qual a própria vitalidade, que é construída por um fenômeno bastante complexo, é reduzida a uma função vital e um desempenho vital. Como contraponto, a sociedade do desempenho e a sociedade ativa geram um cansaço e esgotamento excessivos. Esses estados psíquicos são características de um mundo que se tornou pobre em negatividade e que é dominado por um excesso de positividade. O excesso de elevação do desempenho leva a um infarto da alma. O cansaço da sociedade do desempenho é um cansaço solitário, que atua individualizando e se isolando.

#### **4 O fim da hermenêutica e o império do narcismo**

Para Han (2017a) linguagem, como meio de comunicação, se expressa tanto simbólica quanto diabolicamente. O lado simbólico possui um aspecto construtivo, comunicativo da linguagem; já o lado

diabólico apresenta os traços destrutivos da linguagem. Os aspectos simbólico e diabólico da linguagem ainda correspondem ao “esquema imunológico” em que “toda linguagem da violência que se pauta na difamação, no desacreditar, no degradar, no desautorizar, ou também na codificação é uma violência da negatividade, pois nega-se o outro. Porém, a nova violência da linguagem não é negativa, mas sim positiva, pois não se volta contra o outro, mas, parte da massa do igual, da massificação do positivo.” Nesse processo de massificação do positivo ocorre a supercomunicação, que gera uma “spamização da linguagem e da comunicação” (Han, 2017a, p. 215). A supercomunicação, por sua vez, “eleva a entropia do sistema de comunicação, ela produz um lixo comunicacional e de linguagem” (Han, 2017a, p. 222). Trata-se de “um lixo positivo”, que não tem a função de afastar o outro e sim luta para ser atrativo e agradável. “A massa de comunicação, informação e sinais gera uma violência particular, uma violência da positividade, que já não esclarece nem revela, mas que somente atua massivamente.” Trata-se da “massa positiva sem mensagem que dispersa, embrutece e paralisa” (Han, 2017a, p. 228).

Han (2017a, p. 229) ressalta que “a violência não surge apenas da supercodificação”, mas também “da descodificação e do franqueamento ilimitado de limites, que dissolve o mundo em uma torrente de acontecimentos, impulsos e intensidades descontrolados”. Para Han (2017a, p. 232), “a patologia da violência da positividade não é a infecção letal, senão o infarto”, pois “a bulimia psíquica não segue qualquer esquema imunológico, pois não há reação imunológica ao demasiado”. “A máquina squizo, liberada de toda negatividade”, ressalta Han (2017a), “também gera uma violência da positividade”, pois para ele “nem toda negatividade é destrutiva.” Algumas forma de negatividade, como “hesitar, manter-se interiorizado, monotonia e lentidão, espera e ira, que, no curso da positivação crescente da sociedade, ameaçam o desaparecer” (p. 238).

Para Han (2017b), em *A agonia do eros*, atualmente, tem-se propagado o fim do amor, que ocorre por conta da infinita liberdade de escolhas e opções, a tecnologia tomou conta e a paixão, entre os indivíduos, tem esfriado. Mas, “não é apenas a oferta de outros outros que contribui para a crise do amor” (p. 07), isso ocorre pois há cada vez mais a narcisificação de si mesmo. Atualmente, vivemos numa sociedade em que a libido se satisfaz com a própria subjetividade, com o ato de consumir para si mesmo, já não há uma fascinação pelo outro, e sim, pelo próprio eu. O sujeito narcísico é diferente do sujeito do amor-próprio. O sujeito do amor-próprio estabelece pontos negativos frente ao outro para beneficiar e vangloriar a si mesmo, já o sujeito narcísico não estabelece limites frente ao outro, ele enxerga absolutamente a si mesmo e, em algum momento, acaba se afogando no seu próprio eu. E isso causa depressão, o sujeito narcísico é levado à depressão por “uma relação consigo mesmo exageradamente sobrecarregada e pautada num controle exagerado e doentio” (p. 10). E neste momento o poder do eros arranca o sujeito de si mesmo e o direciona para o outro, já a depressão mergulha o sujeito cada vez mais em si mesmo, tornando-o cada vez mais esgotado de si.

O sujeito de desempenho é livre na medida em que não está submisso ao outro (mesmo assim há exploração sem dominação) mas está preso a si mesmo pois se autoexplora. A liberdade chega com o ditame de “seja livre”, o que acaba derrubando o sujeito de desempenho para dentro da depressão e do esgotamento. Han (2017b) ainda afirma que o amor na atualidade toma a figura como algo de apenas necessidade, satisfação e gozo. O capitalismo seria o “culpado” disso, pois, ele elimina a relação com o outro e o transforma em algo consumível. O eros é uma relação de troca, deveria ser impossível transformar o outro em mercadoria, mas é o que ocorre.

Segundo Han (2017b, p. 39) “a comunicação erótica da Antiguidade está longe de ser algo ameno” ao lembrar do javali que



matou o belo jovem Adonis (paixão de Afrodite) com suas presas incorpora um erotismo que se manifesta como devaneio e excesso. Pois, depois da morte do jovem, o javali teria dito que de modo nenhum ele teria ferido Adonis com seus “dentes eróticos”, ao contrário, ele só queria acariciá-lo. Han ainda cita que, segundo Vicino, o amor é a “pior das epidemias” (p. 39). Hoje, o amor se perdeu totalmente através da crescente positivação e domesticação, onde o indivíduo permanece igual, buscando no outro a confirmação de si mesmo. Han (2017b) afirma que o amor “no curso de uma positivação de todos os âmbitos da vida, ele é domesticado numa fórmula de consumo desprovida de risco e ousadia, sem excesso e delírio. Evita-se toda e qualquer negatividade, todo sentimento negativo. Sofrimento e paixão dão lugar a sentimentos agradáveis e excitações sem maiores consequências”. (p. 40). Ou seja, a ausência da negatividade vem transformando o amor num objeto de consumo para o bem de si próprio.

A pornografia, para Han (2017b), é o contraposto do eros, serve como aniquilação da própria sexualidade. A parte mais obscena da pornografia não é o excesso de sexo, e sim, a falta dele. A pornografia se dá por sua profanação. Ela profana o erotismo, exerce fraqueza frente às coisas que foram escolhidas e separadas. O rosto humano exposto como um meio puro, despido de qualquer expressão concreta, torna-se um meio de comunicação erótica. A nudez exposta no olhar, sem expressão torna-se próxima a pornografia. Sem expressão nem mistério: “quanto mais se avança de uma forma à outra: da sedução ao amor, da cupidez à sexualidade e por fim, para a mera e simples pornografia, tanto mais fortemente nos movemos na direção da diminuição do mistério e do enigma” (p. 60). O capitalismo acentua a pornografia na sociedade, expondo e exibindo tudo como forma de mercadoria. Profana o eros em pornografia. Perda do amor: calor, intimidade e excitação, apontando para destruição do erotismo sagrado. A desritualização do amor se realiza em pornografia.

Han (2017b, p. 84), lembrando de Heidegger, ressalta que:

[...] o outro, inseparável do amor a ti e, de outro modo, inseparável do meu pensamento, é difícil de dizer. Chamo-o de Eros, o mais antigo dos deuses, segundo a palavra de Parmênides. O bater as asas daquele deus toca-me cada vez que no pensamento dou um passo essencial e ousar avançar no ainda não trilhado. Ele me toca, talvez, mais fortemente e de forma mais misteriosa que outros, quando o que há muito tempo se adivinhou precisa ser traduzido à região do dizível e quando o dito tem de ser abandonado à solidão por muito tempo. Corresponder a isso limpidamente e, no entanto, retornar bem, realizar ambas essas coisas de forma igualmente essencial e como convém, é isso em que facilmente eu fracasso, e então escorregou para a mera sensorialidade ou, através do mero trabalho, tento forçar aquilo que não pode ser forçado.

O pensamento sem eros é meramente repetitivo e aditivo. E o amor, sem eros, sem seu impulso espiritual, degenera em mera sensorialidade. Sendo a sensorialidade e trabalho pertencentes da mesma ordem, eles não possuem o mesmo espírito nem cupidez. Han (2017b) conclui que a ausência do eros faz com que o pensamento perca toda e qualquer vitalidade, toda inquietação e se torna repetitivo, pois somente o eros enerva o pensamento com a cupidez pelo outro atópico. Segundo Benjamin, para as coisas que estão "ao serviço do culto [...], existem é mais importante do que serem vistas". O seu "valor cultural" depende da sua existência e não da sua exposição. Na sociedade positiva, segundo Han (2014), na qual as coisas, doravante transformadas, devem expor-se para ser, o seu valor cultural desaparece em benefício do seu valor de exposição. A sociedade da exposição, traz a época do facebook e do photoshop. Que tornam o rosto humano uma mercadoria. A sociedade exposta é vista, de fato, como uma sociedade pornográfica, despojada, despida, exposta. Nela, cada sujeito se torna objeto de publicidade. O prazer exposto, deixa de ser o prazer. O pornô não aniquila somente o sexo, mas também o eros. Essa exposição produz uma alienação sexual, mais, alienação do próprio corpo. O valor da exposição constitui o capitalismo sob a sua forma consumada, e não se deixa reduzir

à oposição marxista entre valor de uso e valor de troca. Não é valor de uso porque se subtrai à esfera do uso, e não tem valor de troca porque não há qualquer força de trabalho que nele se reflita. Deve-se exclusivamente à produção de atenção. A face é o rosto exposto "sem a aura do olhar". É o "rosto humano" sob a forma de mercadoria. À transparência associa-se um vazio de sentido. A massa da informação e da comunicação brota de um horror vacui. Para Han (2014), aos olhos da sociedade da transparência toda a distância parece uma negatividade que é necessário eliminar; constitui um obstáculo para a aceleração dos ciclos da comunicação e do capital.

A sociedade da transparência, conforme Han (2014), é inimiga do prazer. A pornografia seria o fim do eros. Na economia do prazer humano, o agrado e a transparência não se encontram unidos. As práticas politicamente corretas exigem transparência e renunciam a ambiguidades, com o fim de garantirem as maiores liberdade e igualdade contratuais possíveis, fazendo com que o tradicional nimbo retórico e emocional da sedução rode no vazio. A transparência ou a univocidade seriam o fim do eros — quer dizer, a pornografia. Não é por acaso que a atual sociedade da transparência é ao mesmo tempo uma sociedade da pornografia. A negatividade do recôndito forma a hermenêutica numa erótica. O descobrir e o decifrar desenrolam-se como um desvelamento gratificante. Em contrapartida, a informação é nua. A nudez da palavra tira-lhe todo o encanto, aplanar-a. A hermenêutica do segredo não é uma dimensão diabólica que a todo momento seja necessário eliminar em benefício da transparência. É uma simbólica e, até mesmo, uma especial técnica cultural, que engendra uma profundidade, ainda que enquanto aparência.

Han (2014) lembra que para Sartre o corpo é obsceno quando se reduz à mera felicidade da carne. É obsceno o corpo sem referência, desprovido de direção, que não está em ação ou situação. A teoria da obscenidade de Sartre pode ser transposta para os corpos sociais, os seus

processos e movimentos. Estes tornam-se obscenos quando se despojam de toda narratividade, de toda a direção, de todo sentido. O seu excesso e o seu supérfluo manifestam-se como adipose, massificação e excrescência. Proliferam e crescem sem fim, sem forma. É nisso que consiste a sua obscenidade. São obscenas a hiperatividade, a hiperprodução e a hipercomunicação que se aceleram para lá do fim. É obscena a hiperaceleração que deixa de ser realmente motora e não leva a efeito seja o que for. É obsceno esse movimento puro, que se acelera pelo seu próprio movimento:

O movimento não desaparece tanto na imobilidade como na velocidade e na aceleração, no que é mais móvel do que o próprio movimento, se assim se pode dizer, e que o que leva ao extremo, ao mesmo tempo que o destitui de sentido (Baudrillard).

O excesso de positividade se manifesta também como excesso de estímulos, informações e impulsos. Para Han (2015), as mais recentes evoluções sociais e a mudança de estrutura da atenção aproximam cada vez mais a sociedade humana da vida selvagem. Se o sono perfaz o ponto alto do descanso físico, o tédio profundo constitui o ponto alto do descanso espiritual. Pura inquietação não gera nada de novo. Reproduz e acelera o já existente. Benjamin lamenta que esse ninho de descanso e de repouso do pássaro onírico está desaparecendo cada vez mais na modernidade. Com o desaparecimento do descanso, teriam se perdido "dons de escutar espreitando" e desapareceria a "comunidade dos espreitores". O dom de "escutar espreitando" radica-se precisamente na capacidade para a atenção profunda, contemplativa, à qual o ego não tem acesso. Quem se entedia no andar e não tolera estar entendiado, ficará andando a esmo inquieto, irá se debater ou se afundará nesta ou naquela atividade. Mas quem é tolerante com o tédio, depois de um tempo irá reconhecer que possivelmente é o próprio andar que entendia. Assim, ele será impulsionado a procurar um movimento totalmente novo. No

estado contemplativo, de certo modo, saímos de nós mesmos, mergulhando nas coisas.

Por falta de repouso, nossa civilização caminha para uma nova barbárie. Em nenhuma outra época os ativos, isto é, os inquietos, valeram tanto. Assim, pertence às correções necessárias a serem tomadas quanto ao caráter da humanidade, fortalecer, em grande medida, o elemento contemplativo (Nietzsche).

## **5 Poder e política nos ditames da positividade**

Han (2017a) faz referência a Carl Schmitt, o qual defendia a tese de que a essência do político se sustenta na distinção amigo e inimigo. Essa dualidade não é um sistema, mas um domínio. Uma comunidade se torna política quando se vê ameaçada por inimigos. Para Schmitt, a política se desenvolve numa comunidade por sentimentos ou questões existenciais. Não é por questões econômicas que se faz inimigos, pois na economia há competidores. Os inimigos são identificados na política. É na comunidade que se decide destruir o inimigo e sem um inimigo não há motivação para lutar. Para Han (2017a) a “política da identidade” de Schmitt libera energias destrutivas, porque tanto para fora quanto para dentro se precisa encontrar o inimigo. Como se o “eu” se clarificasse com mais nitidez à medida que o inimigo estivesse também mais clarificado, ou seja, definindo-se a figura do inimigo define-se o eu. O inimigo construído imaginariamente ajudaria o eu a aliviar-se da constante guerra consigo mesmo. Para Han (2017a), é preciso libertar-se dessa “roda de hamster” que dá volta sobre si mesmo e estabelecer uma relação com o outro para além do esquema schmittiano. Pois então deveria ser possível uma relação com o outro na qual o eu permitiria e afirmaria sua diversidade, seu jeito de ser. Esse seu jeito de ser se chama amizade. Para falar de direito e violência, Han (2017a) lembra da filosofia política de Walter Benjamin, onde, para ele, existe uma unidade profunda entre

direito e violência. O direito está a serviço do poder e para sua eficácia é inseparável da violência. Precisa-se do direito porque há falta de confiança e na desconfiança a violência entra em cena. Para Benjamin, os indivíduos em conflitos de interesses podem chegar a um acordo por outro meio que não seja a violência, desde que se libertem de toda relação jurídica. Os meios limpos e não violentos se vinculam quando há cortesia sincera, afinidade, amor à paz e confiança. Em Aristóteles, Han (2017a) identifica a discussão em torno da amizade. Esse filósofo eleva a amizade como o mais importante dos bens para a cidade. Na “política da amizade” a opção é pela vida em comum. Por fim, Han (2017a) cita Agamben, afirmando que apesar de este viver numa sociedade pós “imunológica” ou “sociedade disciplinar” segue no paradigma da negatividade, pois compreende a violência como exclusão e inibição. Para Agamben, o “direito e a violência” coincidem por completo, e a política está contaminada pelo direito. Em sua reflexão, segundo Han (2017a), Agamben perde de vista a violência da positividade por estar ainda fascinado pelas figuras políticas e, na atualidade, essas figuras políticas estão envoltas no brilho do espetáculo midiático. “A política é infectada pelo direito” (Han, 2017a p. 125). A publicidade se apresenta como a cara bonita da dominação que serve ao capital cujo objetivo é o consumo.

O autor acredita que a geração de violência tem sua origem no sistema, “na estrutura sistêmica no qual está inserido”, em que “as formas de violência manifestas e expressivas se referem às estruturas implícitas” que escapa à visibilidade (Han, 2017a, p. 159). No entanto, Han chama a atenção dizendo que a violência estrutural não pode ser confundida com todas as “condições sociais negativas”, como a injustiça social. “A violência estrutural não é violência no sentido estrito”, e sim “uma técnica de domínio”, pois permite que haja uma dominação discreta, “que é muito mais eficiente que o domínio violento.” (Han, 2017a, p. 161). Na interpretação de Han, a “violência simbólica” de Bourdieu também se localiza no interior do sistema social. “A violência simbólica, sem

necessidade de violência física, se encarrega de que se o status quo da dominação se mantenha intacto” (Han, 2017a, p. 162), pois a afirmação e a perpétua relação de dominação são feitas por costume na cotidianidade. Na avaliação de Han, Bourdieu não faz uma distinção clara entre poder e violência, tomando-os “quase como sinônimos”. Para Han, apesar de serem parecidos, “há uma diferença estrutural”, pois a dimensão simbólica do poder se ocupa de que o domínio se exerça também sem violência” (Han, 2017a, p. 163). Han também aborda a “violência objetiva” de Zizek, quando este se refere a “uma ‘violência social-simbólica’, que a ideologia transforma em um dado natural, que se aceita previamente” e que gera “as mais sutis formas de coerção que conservam a vigência das relações de dominação e de exploração” (Han, 2017a, p. 164). No entanto, Han destaca que para Zizek “não apreende a violência sistêmica, que acontece sem uma dominação, que leva a autoexploração, uma violência que não atinge apenas parte da sociedade, mas sua totalidade” (Han, 2017a, p. 167). A violência sistêmica, para Han, é uma violência da positividade, pois “falta a negatividade do impedimento, da recusa, da proibição, da exclusão e da subtração. Ela se manifesta como exagero e desproporção, como excesso, exuberância e exaustão, como superprodução, superacumulação, supercomunicação e superinformação” (Han, 2017a, p. 169).

Han toma como base de análise a teoria do poder de Foucault, segundo a qual “o poder já não se manifesta como o poder de morte do soberano, mas como poder disciplinar e biopoder” (Han, 2017a, p. 171). Na microfísica do poder não ocorre mais “o poder da espada”, representada pelo soberano, que simboliza “a potência de morte”; ao contrário, “o poder disciplinário” atua na direção “de controle, de vigilância, de aumento e organização de forças que submete”, a fim de possibilitar “a administração dos corpos e ao planejamento calculista da vida” (Han, 2017a, p. 172). No entanto, Han ressalta que “a biopolítica, enquanto tal, não é uma política de poder, pois “a técnica disciplinar não

é uma expressão imediata do poder e da dominação, mas uma práxis social geral” (Han, 2017a, p. 174). Na modernidade, reforça Han, “tem lugar uma difusão ou uma dispersão do poder, em crescente despotenciação” (Han, 2017a, p. 175). Isso levou Foucault “a definir o poder como ‘não-subjetivo’, como puramente estrutural, como uma ‘multiplicidade de relações de força’, que ‘povoam e organizam uma região’” (Han, 2017a, p. 175). Na interpretação de Han, “a sociedade disciplinar de Foucault, composta de presídios, hospitais, casas de recuperação, hospícios e fábricas não reflete a sociedade de hoje” (Han, 2017a, p. 181). A sociedade disciplinar teorizada por Foucault deu lugar a “uma sociedade de desempenho.” Ao contrário “do sujeito de obediência” próprio da sociedade disciplinar, “o sujeito de desempenho é livre”, “sua existência está regida pela liberdade e pela iniciativa”; porém, essa liberdade se transforma em coação, em “autoexploração”. “O sujeito de desempenho explora a si mesmo até se ruir” e por isso que “a violência e a liberdade coincidem”. Com isso, a violência torna-se autorreferente; aquele que explora é o explorado; o agressor é, ao mesmo tempo, a vítima; “o burnout é a manifestação patológica dessa liberdade paradoxal” (Han, 2017a, p. 182). Han conclui dizendo que “a violência da positividade é, assim, muito mais prejudicial do que a violência da negatividade, porque se faz passar por liberdade”. Da “violência da decapitação” da sociedade pré-moderna da soberania, passamos para a violência da “deformação” da sociedade moderna disciplinar” e chegamos agora à “violência da positividade que confunde a liberdade e a coação. Sua manifestação patológica é a depressão” (Han, 2017a, p. 183-184).

Para Han (2014) transparência é hoje um tema dominante no discurso público. Ela manifesta-se como uma sociedade positiva, cada vez mais desarticulada da negatividade em benefício da positividade. A sociedade da transparência é um inferno do igual, uma coação sistêmica. Esta coação torna a sociedade da transparência uniformizada, com traços totalitários. A sociedade positiva não admite qualquer negatividade. As



coisas tornam-se transparentes quando abandonam a negatividade, quando se alisam e se aplainam, quando se inserem sem resistência na corrente lisa do capital, da comunicação e da informação. As ações se tornam operacionais. A sociedade positiva exclui tanto a dialética como a hermenêutica. A negatividade alimenta a vida do espírito. A sociedade positiva não admite do mesmo modo qualquer sentimento negativo. Esquece-se de enfrentar o sofrimento e a dor, que lhes dá forma. Segundo Nietzsche, a alma humana agradece a sua profundidade, a sua grandeza, e a sua força precisamente à demora no negativo. Também o espírito humano é um nascimento com dor:

Essa tensão da alma na indelicadeza, que é a tensão que inculca à alma a sua fortaleza [...], o seu engenho inventivo e a sua coragem ao suportar, reiterar, interpretar, aproveitar a sua desgraça, bem como todos o mistério, profundidade, máscara, espírito, argúcia, grandeza que foram dadas à alma — não lhe foram dadas a disciplina do grande sofrimento? (Nietzsche).

No dizer de Han (2014), a sociedade positiva ocupa-se em tornar-se uma combinação de sentimentos agradáveis e de excitações sem complexidade nem consequências. O partido pirata, como partido da transparência, continua o desenvolvimento no sentido da pós-política, que equivale a uma despolitização. É um anti-partido; mais, um partido sem cor. A transparência não tem cor. As cores não são admitidas como ideologias no seu seio, mas apenas como opiniões isentas de ideologias. As opiniões são desprovidas de consequências. Não são tão radicais nem contundentes como as ideologias. Falta-lhes a negatividade penetrante. A flexibilidade da "democracia líquida" consiste em mudar as cores da situação. O partido pirata é um partido de opinião descolorida. Enquanto antipartido, não está em condições de articular uma vontade política nem de estabelecer novas coordenadas sociais.

O mundo do século XVIII é um teatro do mundo. O espaço público assemelha-se a um cenário teatral. A distância impede o contato

imediatamente entre corpos e almas. Já o mundo hoje, nas palavras de Han (2014), não é teatral onde se representem e leiam ações e sentimentos, mas um mercado onde se expõem, vendem e consomem intimidades. O teatro é um lugar de representação, enquanto o mercado é um lugar de exposição. A cultura da intimidade acompanha a queda de um mundo objetivo, público, que não é objeto de sensações e de vivências íntimas. Nos termos da ideologia da intimidade, as relações sociais são tanto mais reais, adequadas, fiáveis e autênticas quanto mais próximas estão das necessidades interiores de cada indivíduo.

Para Han (2015) os políticos não se medem por suas ações, isso gera neles uma necessidade de encenação. A perda da esfera pública deixa um vazio onde se vertem intimidades e coisas privadas. No lugar do público, introduz-se a publicação da pessoa. A esfera pública torna-se assim lugar de exposição. Afasta-se cada vez mais espaço da ação comum. A sociedade da transparência, enquanto sociedade da revelação e da nudez, trabalha contra toda forma de máscara, contra a aparência. É através de experiências que encontramos o outro. Pelo contrário, na vivências, é a nós mesmos que encontramos em toda a parte. O sujeito narcisico não pode delimitar-se a si mesmo, os limites da sua existência desaparecem. O narciso que cai na depressão afoga-se consigo na sua intimidade sem limites. Nenhum vazio ou nenhuma ausência distancia o narciso de si mesmo.

A sociedade da transparência não é desprovida apenas de verdade, mas também de aparência. Para Han (2014), a caverna de Platão, a um exame atento, mostra-se surpreendentemente construída como um teatro. Aqueles que se encontram acorrentados na caverna não veem as imagens do mundo real. É antes um teatro que se representa. O mito da caverna de Platão, contra a interpretação usual, não apresenta diferentes modos de vida — a saber, a forma de vida narrativa e a forma de vida cognitiva. A caverna de Platão é um teatro. O teatro como mundo da narrativa opõe-se, no mito da caverna, ao mundo do conhecimento. A

sociedade da transparência é uma sociedade sem poeta, sem sedução e sem metamorfose. Contrapondo-se ao mundo da verdade em Platão, falta à atual sociedade da transparência essa luz divina que implica uma tensão metafísica. A sociedade da transparência é desprovida de transcendência. Ela é uma sociedade de informação desprovida de negatividade. A sociedade da transparência não é desprovida apenas de verdade, mas também de aparência. A massa de informação não gera qualquer verdade. Quanto maior é a informação que se mobiliza, mais intrincado se torna o mundo. A hiperinformação e a hipercomunicação não injetam luz na obscuridade.

Na interpretação de Han (2014), o panótipo de Bentham é uma manifestação da sociedade disciplinar, um dispositivo correcional. São submetidos ao controle panótipo as prisões, as fábricas, os manicômios, os hospitais, as escolas, que são instituições típicas da sociedade disciplinar. As celas dispostas em círculo à volta da torre de controle estão estritamente isoladas entre si, uma vez que, desse modo, os ocupantes não podem comunicar uns com os outros. A atual sociedade do controle mostra uma estrutura panóptica. Ao contrário dos habitantes isolados uns dos outros do panóptico de Bentham, os seus moradores conectam-se entre si intensamente. O que garante a transparência não é a solidão atrás do isolamento, mas a hipercomunicação. A confiança que produz espaços livres de ação, não pode ser simplesmente suplantada pelo controle. A Sociedade da transparência segue a lógica da sociedade do rendimento. O sujeito do rendimento encontra-se livre de uma instância que o obrigue a trabalhar e o explore. É ele o seu próprio senhor e empresário, ele explora à si mesmo. O explorador é, ao mesmo tempo, o explorado. O ator e vítima coincidem. Esta dialética da liberdade encontra-se também na base da sociedade do controle. A autodomação é mais eficaz do que a dominação alheia, pois se associa ao sentimento de liberdade. O Google e as redes sociais, que se apresentam como espaços de liberdade, adotam formas panópticas. Hoje, ao contrário dos que

normalmente se supõe, a vigilância não se realiza como ataque à liberdade. É, antes, voluntariamente que cada um se entrega ao olhar panóptico. Sabendo que o fazemos, contribuimos para o panóptico digital, na medida em que nos desnudam, e nos expomos. O habitante do panóptico digital é, ao mesmo tempo, ator e vítima.

Conforme Han (2015), a vida contemplativa pressupõe uma pedagogia específica do ver. No crepúsculo dos ídolos, Nietzsche formula três tarefas, em vista das quais a gente precisa de educadores. Devemos aprender a ler, devemos aprender a pensar, devemos aprender a falar e a escrever. A meta desse aprendizado seria, segundo Nietzsche, a "cultura distinta". É uma ilusão pensar que quanto mais ativos nos tornamos tanto mais livres seríamos. Escreve Nietzsche: "aos ativos falta usualmente atividade superior [...] e nesse sentido são preguiçosos [...]. Os ativos rolam como a pedra, segundo a estupidez da mecânica". Há diversos tipos de atividade. A atividade que segue a estupidez da mecânica é pobre em interrupções. A máquina não pode fazer pausas. Apesar de todo seu desempenho computacional, o computador é burro, na medida em que falta a capacidade para hesitar. A crescente positividade da sociedade enfraquece também sentidos como angústia e luto, que radicam numa negatividade, ou seja, são pensamentos negativos. Segundo Hegel, é precisamente a negatividade que mantém a existência. Há duas formas de potência. A potência positiva é a potência de fazer alguma coisa. A potência negativa, ao contrário, é a potência de não fazer, para falar com Nietzsche: para dizer não. Mas a potência negativa distingue-se da mera impotência, a incapacidade de fazer alguma coisa. A impotência é simplesmente o contrário da positiva. A hiperatividade é paradoxalmente uma forma extremamente passiva de fazer, que não admite mais nenhuma ação livre. Radica-se numa absolutização da potência positiva.

## 6 Considerações finais

Com este estudo, esperamos ter contribuído para explicitar alguns dos tópicos mais relevantes do pensamento de Han e de sua importância para compreendermos o mundo atual. Nos propomos a uma jornada hermenêutica e dialética para que os conceitos do autor tivessem eco nas principais feridas contemporâneas que se desdobram em alguma forma de adoecimento psíquico. O autor tem um vasto estudo sobre esses conceitos e outros que merecem aprofundamento e renovada articulação. Por isso, nosso propósito é o de continuar investigando seu pensamento e atualizando nossas conclusões concernentes aos temas aqui tratados e a outros que com estes estejam articulados.

## Referências

HAN, Byung-Chul. *A sociedade da transparência*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2014.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Petrópolis: Vozes, 2015.

HAN, Byung-Chul. *Topologia da violência*. Petrópolis: Vozes, 2017a.

HAN, Byung-Chul. *Agonia do eros*. Petrópolis: Vozes, 2017b.



# Imperialismo e raça em *Origens do Totalitarismo*

Samir Haddad<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.02>

## 1 A obra e o tema

*Origens do totalitarismo*, a obra que lançou o nome de Hannah Arendt no espaço público, está dividida em três partes<sup>2</sup>. Geralmente, o interesse principal dos leitores recai na terceira parte — Totalitarismo. Entretanto, a segunda parte, Imperialismo, estabelece relações entre imperialismo e raça que podem e devem ser pensadas no presente e com certa urgência.

Nessa segunda parte o interesse da autora é o imperialismo e não o colonialismo do século XVI resultado da descoberta do Novo Mundo. Ela não chega a compará-los detidamente, sua preocupação é analisar as condições dos países europeus, que era a sua realidade (realidade que viveu, primeiro, como cidadã alemã, depois como judia na Alemanha e por fim como refugiada e apátrida na França e na América) e entender o que poderia ter levado aos eventos sombrios do século XX na Europa.

E os fatos ocorridos na Europa nos séculos XIX e XX, também nos dizem respeito na medida em que nos causaram impacto por conta de

---

<sup>1</sup> Professor da Unirio e coordenador do Grupo de Trabalho Pensamento Contemporâneo da ANPOF. Membro do Laboratório de Filosofia Contemporânea da UFRJ e da Red Iberoamericana de Filosofia Política. E-mai: [samir.haddad@unirio.br](mailto:samir.haddad@unirio.br)

<sup>2</sup> O livro *Origens do totalitarismo* teve sua primeira edição em 1951 e constava de três partes: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismos. Algumas edições e traduções posteriores publicaram as partes em volumes separados (Arendt, 1997).

nossa história colonial e dos nexos de dependência. A nossa economia estava ligada a essa Europa, ou melhor, está ligada — entramos em guerra no século XX ao lado dos aliados — o fascismo apareceu, também, por aqui — de fato se espalhou pelo mundo inteiro e permanece conosco até hoje. Não ficamos imunes nem ao antissemitismo que vigorou na Europa nem a divisão do mundo em dois blocos antagônicos durante a Guerra-Fria.

O período que Arendt compreende o imperialismo vai de 1884 a 1914, muito próximo da periodização de Hobsbawn em *Era dos Impérios*, publicado em 1987, que estabelece o intervalo entre 1875-1914. Boa parte das informações e dados usados por ela foram buscados em *Imperialism: A Study* (1902) de J.A. Hobson, mesmo autor e a mesma obra que Lenin usou para elaborar *O imperialismo, etapa superior do capitalismo* de 1916.

Arendt vê no imperialismo elementos que estão presentes, também, no totalitarismo do século XX. O imperialismo poderia ser considerado um ensaio e desenvolvimento de técnicas que serão usadas posteriormente, mesmo que à época isto não estivesse claro. Nas palavras dela: “Certos aspectos fundamentais dessa época assemelham-se tanto aos fenômenos totalitários do século XX que se poderia considerar esse período como estágio preparatório para as catástrofes vindouras” (Arendt, 1997, p.153).

Dentre esses aspectos poderíamos citar: as técnicas de dominação, o racismo como política e fator de dominação (técnicas desenvolvidas no processo de submissão de povos presentes na divisão da África e na colonização da Ásia); os campos de concentração (que aparecem primeiro nas guerras dos bôeres); a atomização do homem e manipulação de massas — momento de desenvolvimento da sociedade de massas; o nacionalismo chauvinista (fruto do estado-nação); a aliança entre a ralé (mob) e a elite — característica dos fascismos.



## 2 Os argumentos

A análise de Hannah Arendt do conceito de imperialismo se articula em torno de quatro argumentos principais:

- A burguesia teria sido “a primeira classe na história a ganhar proeminência econômica sem aspirar ao domínio político” (Arendt, 1997, p. 153).
- A economia ocupa o lugar da política. O imperialismo é mais um conceito econômico do que político — aqui Arendt se assemelha a Hobson e Lênin.
- Há uma contradição entre expansão do estado-nação e imperialismo.
- Há diferença entre colonialismo e imperialismo, Commonwealth e Império, expansão e conquista.

### 2.1 Domínio político e econômico

Os dois primeiros argumentos devem ser compreendidos conjuntamente.

Inspirada pelo liberalismo, a burguesia, no início do século XIX se contentava em aumentar a propriedade e protegê-la, sem necessariamente aspirar poder político. Não significa dizer que a burguesia queria distância do poder, porém, a política atrapalharia os negócios. A burguesia já se estabelecera como classe dominante, mas delegara ao Estado todas as decisões políticas. Quando esta estrutura foi insuficiente para seus propósitos ela lutou e tomou o poder. O momento histórico do imperialismo é o ápice desse processo.

Para Arendt o imperialismo deve ser considerado o primeiro estágio do domínio político (total?) da burguesia e não o supremo estágio do capitalismo (referência a Lênin).

As consequências podemos ver ainda hoje na continuação desse processo por outros meios. Nesse processo, burguesia e Estado se fundiram. A história da Companhia das Índias Britânicas é exemplar, se inicia no século XVII como uma empresa privada com concessão pública. Aos poucos se torna uma empresa administrando um imenso domínio. Carlos II, em 1670, dá a companhia o direito de possuir território, moeda, constituir exército, e exercer o poder judicial. No século XIX a Rainha Vitória recebe o título de Imperatriz da Índia (1876) e todos os domínios da companhia passam para o Império britânico. Aqui estado e empresa se fundiram. O Raj Britânico vai durar até 1947.

O capitalismo pode ser datado do século XVI, mas o poder político da burguesia demorou a se fazer pleno. Lembremos e comparemos com Marx. No *Manifesto Comunista* de 1848 descreve como cada etapa da conquista econômica da burguesia foi acompanhada de um progresso político correspondente.

Classe oprimida pelo despotismo feudal, associação armada administrando-se a si própria na comuna; aqui, república urbana independente, ali, terceiro estado, tributário da monarquia; depois, durante o período manufatureiro, contrapeso da nobreza na monarquia feudal ou absoluta, pedra angular das grandes monarquias, a burguesia, desde o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva no Estado representativo moderno. O governo moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa (Marx; Engels, 2010, p. 41).

A burguesia em seu início se contentava com qualquer tipo de Estado desde que servisse a proteção da propriedade. Na perspectiva liberal o Estado é tomado como juiz imparcial para dirimir conflitos entre os proprietários e uma força policial bem-organizada. Na concepção liberal de Locke (1994, p. 167):

Como já foi mostrado, seja quem for a pessoa em cujas mãos está depositado o governo, como este só lhe foi confiado sob condição e para

um fim preciso, ou seja, que todos os homens podem continuar donos de seus bens com toda segurança, o príncipe, o senado, ou seja quem for que tenha o poder de fazer as leis para a regulamentação da propriedade entre os súditos, jamais tem o poder de tomar para si o conjunto ou qualquer parte da propriedade dos súditos sem seu próprio consentimento.

Os burgueses “antes de serem súditos numa monarquia ou cidadãos numa república, eram essencialmente pessoas privadas” (Arendt, 1997, p. 168), a burguesia teria se interessado pelo domínio político por necessidade econômica. Dessa forma, a classe produtora capitalista rejeitou as fronteiras que ela própria havia lutado por estabelecer durante a formação do estado moderno e os processos de unificação nacional. As fronteiras teriam se tornado um entrave à expansão econômica.

A mesma necessidade econômica para fazer circular capital e mercadoria, que foi o motivo das unificações que levaram a classe burguesa a apoiar a monarquia absoluta e que deram, assim, origem ao estado-moderno, se apresentou nesse momento histórico.

Para Arendt a lei básica do capitalismo é o permanente crescimento, e a expansão seria seu corolário primeiro. Para fazer circular capital e mercadoria é necessário se expandir para além dos limites do estado-nação. Dessa forma, na era do imperialismo, os comerciantes se tornaram políticos.

Podemos comparar com as palavras de Marx no manifesto:

A burguesia vive em guerra perpétua; primeiro, contra a aristocracia; depois, contra as frações da própria burguesia cujos interesses se encontram em conflito com os progressos da indústria; e sempre contra a burguesia dos países estrangeiros (Marx; Engels, 2010, p. 38).

A ideia de uma burguesia nacional no discurso de Marx foi problematizada por Benedict Anderson em *Comunidades imaginárias*. Para Anderson, o conceito de *burguesia nacional* nunca teve uma

tentativa séria de teorização e compreensão por parte de Marx e da historiografia marxista, permaneceu uma “anomalia incômoda” que foi melhor evitar. Se a classe deve ser compreendida a partir dos modos e das relações de produção, a referência a uma burguesia nacional ou a “sua própria burguesia” com a qual “o proletariado de cada país deve, naturalmente, ajustar contas antes de mais nada” (Anderson, 2008, p. 29) teria importância teórica na medida em que relaciona classe burguesa e estado-nação<sup>3</sup>.

Isso nos leva ao terceiro argumento de Arendt.

## 2.2 *Contradição entre estado-nação e imperialismo*

Há uma contradição entre expansão do estado-nação e imperialismo, entre o modelo expansionista, por um lado, e a nação e o território nacional: “A expansão como objetivo permanente e supremo da política é a ideia política central do imperialismo” (Arendt 1997, p.55).

Os antigos políticos, aqueles que ainda pensavam em termos de território nacional desconfiavam do imperialismo, mesmo que depois mudassem de ideia e se adequassem ao novo tempo. Arendt cita como exemplos os líderes dos principais países da Europa, Bismarck na Alemanha, Clemenceau na França e Gladstone na Inglaterra.

Bismarck, por exemplo, em 1871, pensando nos moldes do estado-nação não aceitou a oferta francesa de territórios na África em troca da disputada região da Alsácia-Lorena. Mais tarde trocou Uganda, Zanzibar e Vitu pela Ilha de Heligoland, um arquipélago situado no Mar do Norte de dois quilômetros de comprimento, trocou “dois reinos por um banho de mar” — como disseram os imperialistas a Bismarck (Arendt, 1997, p.

---

<sup>3</sup> Na tradução da edição em português temos: “A luta do proletariado contra a burguesia, embora não seja na essência uma luta nacional, reveste-se dessa forma num primeiro momento. É natural que o proletariado de cada país deva, antes de tudo, liquidar a sua própria burguesia” (Marx; Engels, 2010, p. 50) A crítica de Anderson se dirige ao pronome possessivo nunca explicado — sua burguesia.

155). Entretanto, o mesmo Bismarck vai organizar e liderar a Conferência de Berlim em 1884-1885, conhecida como a partilha da África (apesar de algum revisionismo histórico que está se desenvolvendo). O encontro que contou com a participação da Alemanha, Áustria-Hungria, Bélgica, Dinamarca, Espanha, França, Grã-Bretanha, Itália, Noruega, Países Baixos, Portugal, Rússia e Suécia, mas também do Império Otomano e dos Estados Unidos tinha formalmente como objetivo a regulamentação do comércio na bacia dos rios Congo e Níger. De qualquer maneira, serviu como o acordo inicial que iria estabelecer as relações entre as potências e seus interesses na África, ainda que nenhum africano tivesse participado do encontro. Se no início do processo o objetivo não era “fundar províncias, mas empresas e negócios”, por fim “o Império Alemão foi forçado a intervir para ajudar na administração, não só através de pessoal, mas também com subvenções” (Bach).

Na França Clemenceau se opôs por diversas vezes aos Imperialistas franceses, o que não o impediu de recrutar tropas nas colônias império.

No Reino Unido, Gladstone, que foi primeiro-ministro no intervalo de 1868-1894 foi político e não comerciante e chegou a elaborar políticas contra o imperialismo britânico e a favor da autonomia dos irlandeses. Lorde Cromer, o *Senhor do Egito* e membro da família Baring e do banco de mesmo nome que cuidava das finanças do Egito, dizia que Gladstone era um homem a quem os destinos do Império Britânico não podem ser confiados com segurança” (Arendt, 1997, p. 155). A perspectiva política acaba por entrar em conflito com as necessidades do comércio.

Enquanto isso, no Reino Unido, Cecil Rhodes delirava: “essas estrelas [...] esses vastos mundos que nunca poderemos atingir. Se eu pudesse anexaria os planetas” (Millin, 1933 *apud* Arendt, 1997, p. 54). O lema do Imperialismo para Arendt poderia ser: *expansão por amor à expansão*, e a burguesia politicamente dominante arrastou os governos

nacionais à aventura imperial e à política mundial. Não se trata mais da ideia antiga de império, de unidades federadas que pagam tributo, mas a ideia de concorrência comercial somada ao exercício político.

A expansão no sentido da produção serve ao permanente crescimento industrial e ao aumento do comércio — que é o objetivo da burguesia no poder. Esse processo só é limitado, teoricamente, pela capacidade humana de organizar, produzir e consumir — devido a própria produtividade do *labor* (dirá Arendt mais tarde em *A condição humana*).

Ao contrário, o estado-nação tem limites que não se ajustam ao modelo expansionista. A experiência napoleônica já havia deixado isso claro ao tentar unir a Europa sob a bandeira da França. Ao agir como conquistador na tentativa de criar um Império, o estado-nação acaba por fazer nascer nesses povos conquistados a consciência de nacionalidade e a vontade de soberania, o que impede a expansão, ainda que não diminua o sofrimento e a destruição.

Além disso, a própria estrutura do estado-nação não tem como incorporar e assimilar povos conquistados. Enquanto a expansão econômica pode prosseguir indefinidamente, a estrutura política tem limites em sua própria forma constitutiva.

Para Arendt o estado-nação representa o momento em que a nação captura o Estado e o conforma a seu modelo. O que chama de estado-nação é a forma estatal organizada e instrumentalizada em torno do interesse da nacionalidade e na qual essa mesma nacionalidade é condição para a cidadania. O Estado-nação “nasce quando a nação toma posse do Estado e do aparato do governo” (Arendt, 2021, p. 301), “representa o momento em que a nação captura o Estado e o conforma a seu modelo” (Arendt, 2008, p. 237); o nacionalismo é a expressão dessa conquista do estado pela nação.

A constituição do estado-nação é historicamente recente, resultado da Revolução Francesa. A soberania popular substitui a soberania do monarca, porém pouco a pouco essa soberania popular acaba se tornando a soberania de determinado grupo nacional específico. Portanto, a conquista do estado pela nação começa com a ideia de *soberania nacional*, o primeiro momento da transformação do estado em instrumento da nação. Teoricamente, o Estado é uma instituição legal que domina um território e tem o poder de criar leis. Nas palavras de Arendt (2008, p. 237): “O Estado conhece apenas cidadãos, a despeito da nacionalidade; sua ordem jurídica é aberta a todos os que vivem em seu território”.

A definição de nação não é simples. Alguns autores fazem de nação sinônimo de povo. Outros procuram diferenciá-los em termos de vontade política e grupo cultural distinto, grupo étnico que compartilha costumes, história e território comum. Benedict Anderson (2008) chamou de *comunidades imaginadas* — expressão que não deve ser mal interpretada, pois imaginada não significa que não cause efeitos. Entretanto, a origem étnica comum, costumes homogêneos e vontade e identidade política parecem sempre estar presentes para caracterizar uma nação. Arendt afirma que os princípios da nacionalidade dependem da forma cultural do grupo (2008). Quanto mais letrado, mais importante será a identidade linguística, enquanto em outros grupos “mais válidas serão as considerações puramente *völkisch*” — expressão carregada de sentido étnico.

A identidade que se estabelece entre nação e estado comum no século XIX teria sido decorrência do individualismo liberal deste mesmo século XIX. O estado liberal governaria indivíduos atomizados a quem deve proteger na sua própria individualidade. Há uma inadequação entre a ideia de um Estado centralizado e uma sociedade atomizada (individualizada, liberal). O fundamento da centralização e o elemento comum que unificaria os dois seria a ideia de nação e o nacionalismo.

Porém, na perspectiva da autora, o Imperialismo do final do século XIX vai transformar o caráter nacional ou o nacionalismo em elemento racial. O estado-nação Europeu será *racializado*.

Para Arendt (1997), o imperialismo como um ensaio do totalitarismo revela a contradição entre a estrutura dos estados-nação europeus e o desejo de expansão imperial. Há um “abismo” entre nacionalismo e imperialismo. O estado como o estado-nação passa a reivindicar a expansão como um projeto nacional em prol da nação, mas a contradição é evidente, visto que o nacional é efetivamente restrito.

O experimento imperialista representou uma séria ameaça aos pilares do Estado-nação, sobretudo quando tal experimento estendeu e perverteu a ideologia nacionalista, transformando-a numa consciência racial brutal (Arendt, 2021, p. 303).

O que a autora nos aponta é que o imperialismo só pôde ser vivido pelo estado-nação se fizesse apelo à raça ou confundisse e misturasse raça e nacionalidade. A única forma de diminuir as contradições entre expansão e estado-nação é construir o discurso da superioridade do conquistador. Para conquistar povos que, de fato, não são nacionais, o estado-nação deve reivindicar sua superioridade e poder impor suas leis e seu arbítrio a povos dominados e bárbaros.

O imperialismo teria exigido a invenção do racismo como única “explicação” e justificativa de seus atos, mesmo que nunca houvesse existido uma ideologia racista no mundo civilizado (Arendt, 1997, p. 214).

Como consequência tivemos as famosas construções que ainda hoje, disfarçadas, servem de justificativa a alguma forma de colonialismo ou domínio. A Inglaterra chamou de *fardo do homem branco*<sup>4</sup>; a França

---

<sup>4</sup> A expressão *fardo do homem branco* é a tradução de *The White Man's Burden*, nome do poema de Rudyard Kipling de 1899 e estrofe que se repete como um mantra sete vezes no poema. Kipling publicou o poema após sua viagem aos Estados Unidos, que coincidiu com a tomada das Filipinas pelos americanos. O poema faz alusão a isso. A frase acima foi “encampada” pelos



de *Empresa civilizadora*; o Japão, de forma poética, de *Esfera de coprosperidade da Grande Ásia Oriental*; os Estados Unidos da América apontaram o *Destino Manifesto*. Rússia e Alemanha foram mais diretos — o que fosse de interesse para os seus nacionais. Em todas as versões há a sombra de superioridade natural e missão civilizatória.

Essa marca racial permanece no que se transformou o estado-nação desde suas origens na Revolução Francesa. Na perspectiva de Arendt nos enganamos quando falamos da presença onisciente e a importância do Estado, “foi a nação que usurpou o lugar tradicional de Deus e da religião” (Arendt, 2008, p. 237), como consequência temos as construções nacionalistas que se aproximam das formas totalitárias.

### 2.3 *Imperialismo e domínio*

Para Arendt, pensar e compreender requerem distinções. É assim que ela opera, tentando compreender o conceito na sua especificidade. Esse processo se dará por toda a sua obra. Em *Sobre a Violência*, por exemplo, procura distinguir poder, violência e força; em *Da Revolução* distingue liberdade de libertação, guerra de revolução. Em *Origens do Totalitarismo*, começa por distinguir o totalitarismo das outras formas de poder autoritário que encontramos na nossa tradição política. Na segunda parte, *Imperialismo*, distingue colonialismo de imperialismo.

Deixemos claro que dizer que colonialismo é diferente de imperialismo e que conquista é diferente de expansão, não significa dizer que um é melhor ou menos cruel que o outro, diz apenas que são conceitos diferentes. Arendt está estabelecendo distinções para o que específico de cada conceito possa ser apreendido.

---

imperialistas, tornando-se justificativa para a ação, recobrando com um ar magnânimo a predação. Ao mesmo tempo foi objeto de crítica dos anti-imperialistas. Contudo, o poema é ambíguo e um tanto irônico, há que se interpretá-lo com cuidado, mesmo se conhecendo as posições conservadoras de Kipling.

Para ela, "Imperialismo não é construção de Impérios, e expansão não é conquista" (Arendt, 1997, p. 160). Para tentar disfarçar "o espetáculo proporcionado pelos capitalistas engajados em buscas predatórias em todo mundo" (1997, p. 162) os imperialistas europeus tentavam relacionar suas práticas expansionistas com os antigos domínios da antiguidade, como o império Romano e o de Alexandre Magno, pensavam assim tornar mais palatáveis sua empresa comercial. Porém, "O que os imperialistas realmente desejavam era a expansão do poder político sem a criação de um corpo político" (1997, p. 164).

Na Inglaterra, o conflito entre os governantes coloniais e a opinião pública inglesa foi constante, parecia absurdo a esses homens exilados da pátria terem que justificar os atos cometidos contra povos bárbaros, *metade demônio e metade crianças*<sup>5</sup>, incluindo os massacres administrativos, elemento da paz inglesa que já haviam sido usados em várias ocasiões como forma de 'pacificação'.

No imperialismo as instituições políticas da nação permaneciam separadas da administração colonial, outras vezes se usou de governos indiretos como na Austrália e Canadá. Houve exportação de capitais, mas não colonos permanentes (a exceção parece ser o caso de Portugal). Não há vontade política de constituir um corpo político unificado ou na forma da *Commonwealth*. Imperialismo é expansão.

Para Hobson (2007) o colonialismo consiste na migração de parte dos membros de uma nação para terras estrangeiras conservando o pleno direito que disfrutavam nas metrópoles, enquanto no imperialismo uma pequena minoria exerce o poder político e econômico sobre uma maioria de povos desconhecidos e subjugados e que por sua vez está submetido ao controle político despótico do governo imperial.

Com a ideia imperialista de expansão como um fim em si mesmo o estado-nação passa a ter como função a expansão do poder para além

---

<sup>5</sup> Referência a uma estrofe do poema de Kipling *The White man's burden* (2015).

das fronteiras nacionais. A expansão ilimitada do poder corresponde ao desejo de acúmulo ilimitado de capital (Arendt, 1997).

A expansão do poder acompanhava os caminhos do dinheiro exportado (para Lênin teria sido ao contrário). Arendt (1997, p. 176) entende que o poder seguiu o dinheiro, o que caracterizaria o imperialismo seria a dupla exportação de capital supérfluo e mão-de-obra supérflua, o que ela vai chamar de aliança entre *a ralé e o capital*.

Com a exportação de poder foram juntos, também, os aparelhos de violência do Estado. Entretanto, os países dominados não contavam com as instituições de controle do estado-nação que poderiam atenuar ou controlar o uso da violência que Weber chamaria de legítima. Os povos dominados estavam entregues aos “administradores da violência” (Arendt, 1997, p. 167), que mesmo alguns estando a serviço do Estado, acabaram por se tornar um grupo a parte e distinto, e mesmo atuando longe tinham influência na política interna e externa de seu Estado de origem. E foram esses *administradores da violência*, “os primeiros que, como uma classe e tendo por base sua experiência diária, proclamariam que o poder é a essência de toda estrutura política” (Arendt, 1973, p.137, tradução nossa)<sup>6</sup>. Exerciam o poder pelo poder e a violência como expressão desse domínio.

A violência sempre foi usada na política, mas para Arendt a violência não pode ser objetivo da ação política. A violência sem limite é puramente destrutiva e só termina quando tudo já foi destruído. Por isso Maquiavel afirmava que a força é necessária para conquistar o poder, mas não é capaz de mantê-lo. Maquiavel não defende o uso da força, mas o uso virtuoso da força — o uso da força com *virtú*.

---

<sup>6</sup> Por motivo de clareza, preferimos aqui usar o original, com tradução nossa, pois a edição em português traduz indiferentemente a palavra *power* por força ou poder. Em *Sobre a violência* (1996), publicado posteriormente ao livro *Origens do totalitarismo*, em 1969, Arendt estabelecerá distinções entre poder, violência e força.

De fato, o fator econômico esteve sempre presente como causa e interesse imperialista. Entretanto, a transformação do conteúdo político em apenas força — no exercício da violência destrutiva do poder, e os objetivos da política reduzidos à expansão e à conquista, não teriam sido tão fáceis se

[...] não correspondessem de modo perfeito aos desejos ocultos e às convicções secretas das classes social e economicamente dominantes. A burguesia, que durante tanto tempo fora excluída do governo pelo Estado-nação e, por sua própria falta de interesse, das coisas públicas, emancipou-se politicamente através do imperialismo (Arendt, 1997, p. 168).

Assim, na perspectiva de nossa autora, quem melhor captou e concebeu esse modelo de poder e *Commonwealth*, e o homem que a constrói e nela habita foi Hobbes. O retrato que Hobbes faz do homem no *Leviatã* (2003) não seria “realismo psicológico ou verdade filosófica” (Arendt, 1997, p. 170). Diferentemente das interpretações costumeiras, para ela, Hobbes não estaria concebendo a verdadeira natureza humana, mas estaria preocupado com a estrutura política que já se anunciava. Dessa forma constrói o modelo de homem que a essa estrutura se adaptaria, “esse animal sedento de poder” (1997, p. 17). Hobbes teria sido o filósofo que melhor descreveu o homem burguês e a forma política da burguesia — mesmo que não fossem reconhecidos pela burguesia durante muito tempo. Entretanto, devemos lembrar que Cromwell, durante o exercício de seu poder, desejou ou pensou poder ser um rei no modelo hobbesiano.

Para Arendt, seria injustiça com Hobbes como filósofo considerar o retrato do homem que faz no *Leviatã* como tentativa realista de descrição da natureza humana. O que Hobbes descreve é o burguês e as formas de poder que lhes são adequadas. “O verdadeiro processo, isto é, o único processo no qual sua concepção do homem faz sentido e vai além

da banalidade das assumidas maldades humanas, é precisamente o oposto” (Arendt, 1997, p. 172).

O *Leviatã* já é concebido tendo em vista os interesses privados, isto é, esse corpo político é concebido em benefício desta nova classe que Hobbes viu aparecer em luta com a monarquia e a nobreza no contexto da revolução Gloriosa. O *Leviatã* seria o corpo político possível se essa classe tomasse o poder.

Para Arendt o caminho que Hobbes faz do homem ao *Leviatã* é só estilo. De fato, concebe primeiro o estado que seria adequado a burguesia, que fosse puro interesse privado. Depois finge derivar esse estado de uma pretensa natureza humana capturada no estado de natureza, no qual através de pura dedução nos faria chegar ao *Leviatã*. Com efeito, ao conceber o *Leviatã*, Hobbes precisa poder conceber o homem burguês a partir de uma dedução que é um apelo a sua "natureza".

O estado e o homem concebidos por Hobbes caracterizariam o momento imperialista, isto é, a burguesia no poder. O que Arendt vê no estado de natureza de Hobbes é a ordem competitiva burguesa. E a única forma de poder que pode controlar esse homem é o *Leviatã*. O estado de Hobbes se funda nos próprios interesses individuais que determinam o certo e o errado em relação ao público. No *Leviatã* ele afirma que “quanto mais intimamente unidos estiverem o interesse público e o interesse pessoal, mais se beneficiará o interesse público” (Hobbes, 2003, p. 160), a pretensão do perfeito ajuste entre o privado e público. Segundo Arendt, o padrão moral burguês foi capturado pela lógica de Hobbes, ele descreve, não o homem, mas o homem burguês — o homem voltado à aquisição e a defesa de seus interesses privados, como podemos perceber em diversos momentos do *Leviatã*. A definição de valor do homem é dada por seu preço:

O valor (value/Worth) de um homem, tal como o de todas as outras coisas, é seu preço; isto é, tanto quanto seria dado pelo uso de seu poder. Portanto, não absoluto, mas algo que depende da necessidade e julgamento de outrem (Hobbes, 2003, p. 77).

O poder seria o meio de estabelecer os preços e regular a oferta e a demanda. Hobbes descreve o indivíduo isolado, sem laços. Antes do estado há apenas multidão, massa e não sociedade. Motivado por interesses pessoais, o desejo de poder é sua paixão fundamental (Arendt, 1997). É, exatamente esse desejo de poder para satisfazer suas necessidades individuais que regula as relações entre os indivíduos. Arendt argumenta que se o homem for, de fato, como Hobbes estabelece, nenhum corpo político teria sido fundado, pois são baseados na cooperação e não na competição. Na visão hobbesiana não há companheirismo nem comprometimento entre os homens. Para ela, ao contrário, a comunidade — Commonwealth requer responsabilidade e interesse comum, seria impossível fundar um corpo político — corpo comum, sem alguma forma de sociabilidade que vá além do interesse pessoal.

O homem hobbesiano não cria laços permanentes ou comunidades permanentes, são transitórios e só servem para manter seu interesse privado, o que não muda o caráter solitário e privado do homem. A segurança que o Leviatã fornece é baseada no monopólio da força e não no estabelecimento de princípios compartilhados. Não há certo ou errado no estado de Hobbes, mas conformismo. O indivíduo é despido de direitos políticos. Vive com segurança a vida privada. O *Leviatã* de Hobbes justifica e legitima os padrões burgueses de sucesso e sorte, os destituídos não são nada. Só o sucesso importa. A transferir seus direitos políticos ao estado, transfere também suas responsabilidades sociais (Arendt, 1997).

### 3 Considerações finais

Afora o inusitado lugar que Arendt coloca Hobbes, sua análise sobre o imperialismo se mostra relevante por estabelecer os nexos necessários, e não contingentes, entre imperialismo e racismo. Ao mesmo tempo, Arendt recupera o conceito de Imperialismo como o ensaio dos processos totalitários que iriam se desenvolver no século XX.

Segundo a autora, quando o europeu se reconheceu como senhor e homem branco, quando o conquistador inglês se transformou em administrador, não pela qualidade de suas leis, mas por sua capacidade inata de governar e dominar, quando os aventureiros se transformaram em espões, burocratas, “senhores” e “raça superior”: “o cenário parecia estar pronto para todos os horrores possíveis. Sob o nariz de todos estavam muitos dos elementos que, reunidos, podiam criar um governo totalitário à base do racismo” (Arendt, 1997, p. 252).

### Referências

- ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ARENDR, Hannah. *Da revolução*. Trad. José Roberto Miney, Brasília: UNB, 1988.
- ARENDR, Hannah. Imperialism, Nationalism, Chauvinism. In: *The Review of Politics*, v. 7, n. 4, 1945.
- ARENDR, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace & Company, 1973
- ARENDR, Hannah. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- ARENDR, Hannah. *Origens do totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

ARENDDT, Hannah. A Nação. In: *Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaaios) 1930-54*. Org. Jerome Kohn. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARENDDT, Hannah. Estado-nação e democracia. In: *Pensar sem corrimão: compreender 1953-1975*. Org. Jerome Kohn. Trad. Beatriz Andreiuolo *et al.* Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

BACH, Aya. *1883: Alemanha tornava-se potência colonial*. Deutsche Welle, s/d. Disponível em: <https://www.dw.com/pt-br/1883-alemanha-tornava-se-pot%C3%A2ncia-colonial/a-493130>. Acesso em: 15 nov. 2023

HOBBS, T. *Leviatã*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza Da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBSON, J.A. *Estudio del Imperialismo*. Trad. Jesús Fomperosa. Madrid: Alianza, 1981.

HOBSON, J.A. *Imperialism: A Study (1902)*. New York: Cosimo, 2005.

KIPLING, Rudyard. The White Man's Burden. In: *Complete Works of Rudyard Kipling*. Hastings – East Sussex: Delphi Classics, 2015.

LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil*. Trad. Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. Petrópolis: Vozes, 1994.

MAQUIAVEL. *O Príncipe*. com notas de Napoleão Bonaparte e Cristina da Suécia. Trad. Mário e Celestino da Silva. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2019.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Trad. Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.



# O desafio ético-político da ambivalência do eu: sobre a relação entre espiritualidade e melancolia<sup>1</sup>

Cassiana Stephan<sup>2</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.03>

A tarefa parece ser a de encontrar um modo de viver e de agir com a ambivalência — um modo no qual a ambivalência seja entendida não como um impasse, mas como uma partilha interna que clama por uma orientação ética e prática. Pois, somente a prática ética que conhece seu próprio potencial de destruição terá a chance de resistir a ele (Butler, 2020, p. 172).

## 1 Nota introdutória

A abordagem filosófica do tempo presente proposta por Foucault se atrela ao horizonte conceitual daquilo que ele designou, no curso *A hermenêutica do sujeito* proferido em 1981-1982, por “espiritualidade”, desviando-se da concepção filosófica moderna majoritária, que entendeu o pensamento como instância responsável por fundar o método capaz de garantir a aquisição do conhecimento por parte de um sujeito previamente determinado como substância racional (cf. Foucault,

---

<sup>1</sup> O presente ensaio é uma versão reduzida e parcialmente modificada do artigo “Por modos de vida outros: o mundo plural”, publicado em 2022 no dossiê *Para uma crítica do presente: rumo a modos de vida outros* (v. 19, n. 3), da Revista de Filosofia *Dois Pontos* (UFPR/UFSCAR)

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela UFPR, na linha de Ética e Política, com a tese intitulada “Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa. Estética da existência entre antigos e contemporâneos”, laureada com o Prêmio Filósofas 2020, na Categoria Doutorado de Destaque Acadêmico. Pós-doutora pela mesma instituição com o projeto “Filosofias do amor: sobre a relação entre espiritualidade, melancolia e ambivalência”. E-mail: [cassianastephan@yahoo.com.br](mailto:cassianastephan@yahoo.com.br)

2010, p. 5-24). Em contraposição a tal noção de filosofia, a espiritualidade, cuja tradição remonta às filosofias da Antiguidade greco-romana, pergunta pelo preço ético e político que o sujeito precisa pagar para ter acesso à verdade. Nesse sentido, a espiritualidade concerne a um movimento de transformação que arranca o sujeito de sua condição atual, a qual o aprisiona à fixidez do passado e à expectativa do futuro, impedindo-o de viver o presente.

Por outro lado, Butler nos mostra, já em *Gender Trouble*, primeiramente publicado em 1990, e em *The Psychic Life of Power*, publicado em 1997, que a melancolia corresponde a um mecanismo psíquico e social que constitui a identidade dos sujeitos (cf. Butler, 2002, p. 55-84; Butler, 2005, p. 83-105 e p. 132-159). Ademais, na obra *The Force of Non-violence*, de 2020, Butler caracteriza as duas tendências opostas da melancolia, as quais concernem aos mecanismos de identificação e desidentificação do si em relação ao Outro. A identificação consiste em um processo melancólico oblativo ou de censura que se estabelece através da intersecção entre o sujeito e o significante que o demanda, o qual estaria pretensamente fundamentado na autoridade maiúscula de um símbolo pré-ontológico (Deus, Razão, Falo, Estado, Juiz). Diferentemente, a desidentificação diz respeito à melancolia criativa ou mania, processo que se atrela ao abandono crítico do elo identitário com o Outro. A mania seria incitada pela decepção em relação à estrutura social e política que determina a subjetividade e manifestaria a fragilidade do mecanismo de censura atinente à estruturação oblativa do si mesmo (cf. Butler, 2020, p. 151-183).

Para Butler, portanto, o desafio ético-político do tempo presente consiste na tentativa de se viver e de se agir com a ambivalência que nos constitui e nos tangencia tanto na esfera psíquica quanto na social — ambivalência que diz respeito a nossa estruturação normativa e aos desvios em relação a ela. Com base nisso, no presente ensaio, minha intenção é a de indicar em que medida poderíamos associar a experiência

O desafio ético-político da ambivalência do eu:  
sobre a relação entre espiritualidade e melancolia

da ambivalência melancólica à perspectiva foucaultiana da espiritualidade para, em seguida, apontar de que modo a reflexividade crítica potencializaria a dimensão espiritual da melancolia que nos constitui como sujeitos éticos e políticos. A interpretação que desenvolvo sobre a articulação entre a espiritualidade, tal que ressignificada sob a chave contemporânea da estética da existência foucaultiana, e a melancolia criativa ou mania, como pensada por Butler, é orientada pela concepção histórico-filosófica do mundo plural, a qual desponta da tentativa de intervir na realidade do tempo presente a partir de um novo *imaginário político e social* (cf. Butler, 2020, p.11-16; Butler, 2022, p.89-99).

Assim, a análise da relação entre a espiritualidade, a melancolia e a crítica desemboca na problematização da experiência cosmo-ethopolítica de nós mesmos. Então, no fundo, a pergunta que move esse ensaio coloca em questão a eficácia ético-política da interiorização da imagem do mundo plural, a qual se manifestaria na topografia interna dos sujeitos como um profundo sentimento de mundo, operado sob o significante de uma vida outra ou de uma vida melhor do que essa que já está sendo vivida. Em vista de tais objetivos, divido o presente texto em dois momentos: em primeiro lugar, levando em consideração a realidade histórico-filosófica da introspecção como experiência subjetiva, analiso, sobretudo a partir de Butler, a configuração da topografia interna dos sujeitos modernos; em segundo lugar, aponto a dimensão espiritual da melancolia criativa na medida em que questiono a eficácia ético-política da introjeção do mundo plural, ou seja, indago-me se e em que medida a simbolização da imagem-sentimento do mundo plural seria capaz de responder criticamente à crise cósmico-democrática que nos assola.

## 2 Tempos modernos: a vida psíquica do poder

Para Foucault (2001, nº 326, p. 1227) “não é satisfatório dizer que o sujeito é constituído em um sistema simbólico. Ele é constituído nas práticas reais — práticas analisáveis historicamente”. Contudo, tendo em vista a dimensão interna do sujeito moderno, que a cada dia se torna mais profunda, penso que não podemos dispensar a discussão da constituição simbólica do si mesmo, já que por meio dela somos capazes de compreender a interação entre o fora e o dentro e entre o dentro e o fora. Não farei a reconstituição transhistórica que nos permitiria compreender a emergência da introspecção como experiência subjetiva<sup>3</sup>. Para o momento, tudo o que precisamos saber é que, na modernidade, o espaço da vida interna deixa de ser disputado por Deus e pelo Diabo e passa a ser ocupado por uma racionalidade pretensamente pura e substancial, que configura a morada psíquica do sujeito que pensa e logo existe. Ademais, de modo geral, como podemos apreender das reflexões de Butler acerca da vida psíquica do poder, contemporaneamente acolhemos em nosso

---

<sup>3</sup> Como nos explica Vernant, a experiência que os gregos antigos possuíam de *si próprios* é diferente da nossa, pois a experiência deles os orientava para *fora* de si mesmos, ao passo que a nossa experiência nos conduz, desde os primórdios monásticos do cristianismo, para *dentro* de nós mesmos. Na Grécia clássica, o indivíduo se projeta para fora de si mesmo através da relação transcendental com o divino, ou seja, “não há introspecção. O sujeito não constitui um mundo interior fechado, no qual ele deve penetrar para se reencontrar ou ainda se descobrir. O sujeito é extrovertido” (Vernant, 2011, p. 224-225). Já no cristianismo monástico de Cassiano a relação dos sujeitos com a verdade era caracterizada pela discricção e confissão dos pensamentos que iludem a alma, isto é, esses pensamentos ilusórios, de raízes obscuras e de origem velada, deveriam ser expurgados das profundezas da alma no ato da confissão (Foucault, 2013, p. 86-87). Nesse contexto, a alma daquele que confessa é dotada de uma dimensão interna em cuja profundidade Satã se esconde e em que Deus se revela reflexivamente. Evidentemente, mostra-nos Vernant, na Grécia clássica os indivíduos não possuíam a experiência da introspecção. Porém, não podemos deixar de indicar que a filosofia estoica talvez tenha sido, já no período helenístico-romano da cultura de si, o cenário histórico-filosófico a partir do qual a introspecção cristã viria a se desenvolver, visto que para estoicos o si mesmo consiste em um corpo dotado de profundidade física e psíquica (Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.135.2). Então, é no estoicismo que entrevemos os primórdios genealógicos deste espaço interno que emerge no cristianismo monástico como um lugar disputado por Deus e pelo Diabo.

O desafio ético-político da ambivalência do eu:  
sobre a relação entre espiritualidade e melancolia

âmago uma complexa combinação simbólica entre a Razão pura, o Falo e alguns dos seus representantes sociais.

A interação psíquica entre a Razão pura e o Falo pode ser sumariamente explicada da seguinte forma: por um lado, como nos mostra Hannah Arendt, na modernidade a introspecção foi assimilada como um lugar neutro, livre de toda mundanidade, como um espaço substancial ocupado apenas pela pura Razão. Segundo Arendt, no contexto moderno, o que os homens teriam em comum não é Deus e tampouco “o mundo, mas a estrutura da mente — e esta eles não podem, a rigor, ter em comum: o que pode ocorrer é apenas que a faculdade de raciocínio é a mesma para todos” (Arendt, 2008, p. 296). Por outro lado, como Butler nos permite perceber, a partir do contemporâneo advento da psicanálise, a introspecção passa a ser ocupada por um símbolo que se correlaciona à pureza da Razão substancial no intuito de tornar comum aos homens não apenas a faculdade de raciocínio, mas também o desejo (hetero) sexual. Assim, o si se desvencilha do mundo como pluralidade, tal que diagnosticado por Hannah Arendt, justamente quando passa a se definir, na modernidade, em virtude de sua introspecção pura e substancialmente racional (*cf.* Arendt, 2008, p. 286-297). O mesmo acontece, em certa medida, com a Razão combinada ao Falo, que metonimicamente representa a *libido* — pois, como indica Foucault em *Les aveux de la chair*, a libido é:

[...] a forma involuntária do movimento que faz do sexo o sujeito de uma insurreição e o objeto do olhar. Visível e imprevisível ereção. Notemos, é claro, o fato de que a *libido* assim concebida se caracteriza essencialmente pelo sexo masculino, suas formas e suas propriedades. Ela é originariamente fálica (Foucault, 2018, p. 337).

Então, hoje, nesse nosso tempo que continua moderno, o que os sujeitos teriam em comum no que tange à vida psíquica não é o mundo plural, mas a Razão pura e o Falo, os quais incidem respectivamente sobre

a faculdade de raciocínio e sobre a formatação do desejo (hetero) sexual<sup>4</sup>. Butler (2020, p. 16) nos permite compreender que a falta simbólica do mundo plural possui dimensões materiais, já que ameaça os laços sociais, sem os quais a vida corre perigo. De acordo com Butler, a falta do mundo plural não implica na perda dos movimentos de introjeção e de projeção ou de internalização e exposição, os quais demarcam a relação do indivíduo com o fora, com a sociedade, com a civilização — ela também estruturada por uma racionalidade fálica que reivindica para si os valores universais e substanciais da Razão. Para Butler, a falta do mundo plural implica na precarização dos laços sociais, isto é, incita e é incitada pelo reiterado ataque à interdependência ou à relacionalidade social — ataque que nos torna cada vez mais incapazes de compreender, de sentir, de imaginar e, portanto, de viver a complexidade das relações entre o si e os outros:

[...] sim, [trata-se de] um ataque contra os “laços”. [...] a interdependência, embora pressuponha diferenciais de independência e dependência, implica igualdade social: ou cada pessoa é constituída e sustentada por relações em que depende de algo, ou algo depende dela. Do que cada uma depende e o que depende de cada uma é variável, uma vez que não se trata apenas de outras vidas humanas, mas de outras criaturas sencientes, meios ambientes e infraestruturas: nós

---

<sup>4</sup> De modo geral, conforme Arendt, a faculdade de raciocínio, na era moderna, é destituída de sua dimensão contemplativa ou meditativa para se tornar meramente calculativa. Explica-nos Arendt: “O fato de que, dado o problema de dois mais dois, todos chegaremos à mesma resposta, passa a ser de agora em diante o modelo máximo do raciocínio através do senso comum. A razão em Descartes, não menos que em Hobbes, limita-se a ‘prever as consequências’, isto é, à faculdade de deduzir e concluir a partir de um processo que o homem pode, a qualquer momento, desencadear dentro de si mesmo. [...] Aqui, a velha definição do homem como *animale rationale* adquire terrível precisão: destituído do senso comum, mediante o qual os cinco sentidos animais do homem se ajustam a um mundo comum a todos os homens, os seres humanos não passam realmente de animais capazes de raciocinar, de ‘prever as consequências’” (Arendt, 2008, p. 296; sobre a perda de nossas capacidades contemplativas ou meditativas, cf. *Ibidem*, p. 297-307). Portanto, ao entrecruzarmos crítica de Arendt ao racionalismo moderno à crítica de Butler à estruturação do desejo moderno, somos capazes de compreender que, na modernidade, a racionalidade possui uma configuração fálico-calculativa.

## O desafio ético-político da ambivalência do eu: sobre a relação entre espiritualidade e melancolia

dependemos de tudo isso, e tudo isso, por sua vez, depende de nós para manter um mundo habitável (Butler, 2020, p. 16).

Tendo, pois, em mente a profunda dimensão psíquica da vida do si e a atual configuração da vida psíquica do poder, faz-se interessante revisitar Foucault a partir de Butler no intuito de compreendermos a relação entre a potência ético-política da espiritualidade e a dimensão psíquica da transformação do si mesmo. Vejamos.

### 3 O mundo plural e a dimensão espiritual da melancolia

Suponho que o desenvolvimento da compreensão acerca da relação entre a potência ético-política da espiritualidade e a dimensão psíquica da transformação do si mesmo depende da elaboração da resposta a uma questão que se faz cada vez mais urgente em nossos dias, em dias assolados por crises cósmico-democráticas que se configuram como um ataque multifacetado — por vezes simbólico, por vezes ideológico, por vezes institucional — contra os laços sociais, ou seja, contra a interdependência social que, segundo Butler, caracteriza e promove a vida. A pergunta que, nas vias abertas por Butler e Foucault, reflexivamente desponta do tempo presente é a seguinte: o mundo plural poderia se configurar como uma estratégia espiritual que nos permitiria desarticular criticamente, desde nosso âmago humano-animal, a rede de poder que hoje sustenta o antropomorfismo do tirano, o qual, além de *realmente* subjugar determinado pedaço de terra — bem como os seres que nela habitam — *simbolicamente* invade a topografia interna dos sujeitos sob seu jugo estatal (e) ou religioso (e) ou cultural (e) ou étnico (e) ou ético-político-religioso-cultural?

Tudo o que sabemos até agora é que ao invadir o espaço interno da vida do si, este Outro, cuja representação antropomórfica materializa a complexa combinação entre uma Razão higienista e um Falo viril, exige

a mitigação da potencialidade crítico-criativa dos sujeitos em nome do exercício mortificador da obediência estrita (ou abstrata) a códigos que visam garantir a perpetuação do exercício de um poder de tipo tirânico.

Como é possível perceber, a partir desse meu ensaio fragmentado e meramente ilustrativo, estou longe de esgotar a referida interrogação. Na verdade, meu objetivo aqui é menos ambicioso: trata-se simplesmente de lançar a questão para, desse modo, apontar algumas pistas investigativas que talvez nos permitam vislumbrar com mais clareza a indagação que pergunta pela eficácia ético-política do mundo plural.

Assim sendo, em primeiro lugar, faz-se importante apontar que Butler pensa a vida psíquica como parte da vida do si, como um aspecto da vida do si que se estetiza na medida em que participa do mundo, nele interferindo e sendo por ele interferido. Butler dá atenção, através de sua leitura da psicanálise, à dinâmica dos movimentos psíquicos que conectam e desconectam o si dos outros, da civilização e do mundo. Dessa forma, Butler nos mostra que o si não é um corpo plano e absolutamente fechado em si mesmo. Diferentemente, ele é tortuoso, profundo, aberto e frágil. Basicamente, a fragilidade do si se deve ao fato de que o si não pertence a si mesmo, ou melhor, como explica Butler:

[...] nenhum “Eu” pertence a si mesmo. [...] o “Eu”, seus sofrimentos e ações, discursos e demonstrações, acontecem no coração das relações sociais, estabelecidas e instanciadas de diversas maneiras, algumas delas são irrecuperáveis, ao passo que outras invadem, condicionam e delimitam nossa inteligibilidade no presente. E quando agimos e falamos, não só nos expomos, mas também agimos sobre os esquemas de inteligibilidade — que governam quem será um ser falante — sujeitando-os à ruptura ou revisão, consolidando suas normas ou contestando a sua hegemonia (Butler, 2005, p. 132).

A fragilidade do si se articula a sua abertura ao outro e essa se explica pelo movimento de interiorização que nos estrutura, mas também nos desvia. Por um lado, *estruturamo-nos* quando introjetamos



O desafio ético-político da ambivalência do eu:  
sobre a relação entre espiritualidade e melancolia

o Outro que simboliza os esquemas vigentes de inteligibilidade, os quais atualmente se apoiam em uma racionalidade fálica, que pode encontrar materialidade representativa no antropomorfismo do líder tirânico ou com tendências tirânicas — e vale apontar que, por vezes, tanto o tirano quanto certas tendências tirânicas portam a máscara da democracia. Por outro lado, *desviamo-nos* quando introjetamos um outro que não o Outro, se é que podemos pensar assim, isto é, um outro que rivaliza com a hegemonia estrutural e estatutária do primeiro Outro.

Com efeito, confrontar a hegemonia estrutural e estatutária do Outro que ocupa o espaço de nossa topografia interna não é simplesmente substituí-lo por um símbolo mais primordial, mais fundamental, mais potente, mais verdadeiro, mais universal e, portanto, definitivamente absoluto. Trata-se antes de destituí-lo de sua infundada prepotência substancial e universal por meio da simbolização de uma imagem que o desmantele e o desmistifique na medida em que se manifesta como um sentimento profundo que instiga, desde nosso âmago, a resistência à tirania do poder — desse poder que arbitrariamente transita entre o fora e o dentro, entre o dentro e o fora na expectativa de dominar por completo os referidos espaços.

Em distinção à substituição, a destituição psíquico-espiritual do Outro parece depender de um processo de desilusão: se o primeiro Outro — com toda a sua prepotência substancial e universal — não é nada de necessário, obrigatório e absoluto, então eu que o mantenho em meu âmago — estruturando-me, estruturando e sendo estruturado — também não devo e nem preciso ser necessária, obrigatória e absolutamente assim, ou seja, também não devo e nem preciso corresponder às instâncias normativas do poder preconizado por esse Outro. Tal processo melancólico de desilusão social e pessoal, quando orientado pela imagem-sentimento do mundo plural, parece adquirir uma dimensão espiritual, na medida em que o movimento psíquico que afirma a distinção do si em relação ao Outro arranca o sujeito de sua

condição atual, permitindo que ele se rearticule de outra forma, no tempo presente, aos laços sociais que o interconstituem nesse e para esse mundo<sup>5</sup>.

Os processos melancólicos de constituição de si, os quais incitam e são incitados pela relacionalidade, são controversos e ambivalentes, pois resguardam uma potência ao mesmo tempo destrutiva e criativa. Em geral, de acordo com Butler, podemos nos abandonar ao Outro, de modo a sacrificarmos nossa peculiaridade distintiva em nome da experiência de uma relacionalidade potencialmente destrutiva, que coloca em risco a complexidade e riqueza dos laços sociais, os quais não concernem apenas “às relações humanas, mas a todas as relações vitais e interconstitutivas” (Butler, 2020, p. 9). Nesse caso, o processo melancólico de constituição de si é oblativo e se caracteriza pela *identificação* do si em relação ao Outro.

Contudo, nós também podemos abandonar este Outro em virtude de nós mesmos, ou melhor, em virtude da afirmação de uma constituição distintiva do si mesmo que é abarcada por uma relacionalidade elaborada à luz da imagem-sentimento do mundo plural. Nesse caso, o processo melancólico de constituição de si é criativo ou maníaco e se caracteriza pela *des-identificação* do si em relação ao Outro. Conforme Butler:

---

<sup>5</sup> No que diz respeito à aproximação entre a espiritualidade e a melancolia, faz-se importante salientar que, para Foucault, a espiritualidade postula que “a verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade. [...] Isso acarreta, como consequência, que desse ponto de vista não pode haver verdade sem uma conversão ou sem uma transformação do sujeito. [...] Digamos muito grosseiramente [...] que essa conversão pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu *status* e de sua condição atual [...]” (Foucault, 2010, p. 16). A melancolia criativa, como concebida por Butler, parece possuir, nesse sentido, uma dimensão espiritual, ou seja, transformativa ou transformadora, já que modifica de forma radical a maneira pela qual nos vinculamos a nós mesmos e aos outros no tempo presente. Também seria interessante questionar em que medida a espiritualidade, como historicamente compreendida por Foucault, resguardaria um caráter melancólico. Para tanto, seria necessário desenvolver uma genealogia da melancolia em concomitância com a da conversão, movimento que sou incapaz de realizar no presente ensaio.

O desafio ético-político da ambivalência do eu:  
sobre a relação entre espiritualidade e melancolia

A melancolia é composta de duas tendências opostas: a primeira é a autocensura, que se torna a assinatura da atuação da “consciência”; a segunda é a “mania”, que busca quebrar o elo com o objeto perdido, renunciando ativamente o objeto que se foi. [...] A mania é, por assim dizer, o protesto do organismo vivo contra a prospecção de sua destruição por um super-eu não verificado. Assim, se o super-eu é a continuação da pulsão de morte, a mania é o protesto contra a ação destrutiva contra o mundo e contra si mesmo. [...] A força maníaca que busca derrubar o tirano corresponde, de certa forma, a um poder do organismo de romper o que foi considerado o sustentáculo dos laços de identificação. O organismo já é um conceito-limite em que o somático e o psíquico se encontram, portanto não se trata de um surto puramente naturalista da vida rebelde. [...] Na medida em que rompe laços, desidentifica-se com o tirano e com a submissão que a tirania exige, a mania assume uma função crítica — lutar e tentar resolver uma crise, distanciando-se de uma forma de poder que ameaça a vida do organismo. [...]. Enquanto os que seguem o tirano enlouquecido se *identificam* com seu deliberado desrespeito pela lei e por quaisquer limites impostos tanto a seu poder quanto a sua capacidade destrutiva, o contra-movimento se baseia na *des-identificação*. Tais formas de solidariedade não são baseadas na identificação com o líder, mas na des-identificação que opera sob o significante da “vida” sem, contudo, tornar-se por este motivo irredutivelmente vitalista: ela [a des-identificação] significa uma outra vida [...] (Butler, 2020, p.167, p. 168 e p. 169, grifo meu).

Assim, minha hipótese é a de que a imagem do mundo plural, ancorada na projeção de uma vida outra ou de uma vida melhor, rivaliza com o Outro ao se instalar na introspecção como um sentimento profundo, um sentimento que expulsa de nosso organismo o Outro por meio da desilusão em relação a Ele. Dito de outro modo, suponho que a desilusão, orientada pela simbolização da imagem do mundo plural e operada sob o significante de uma vida melhor, destitui o Outro de seu poder subjetivo na medida em que se ampara em uma relacionalidade outra; essa, por sua vez, parece ter o aporte de uma racionalidade outra, a qual nos permite compreender a verdade que instancia: *somos nós que pertencemos ao mundo em sua pluralidade; não é o mundo que nos pertence na forma uniforme da unidade*. É com base em tal conjectura

que eu gostaria de entender, por meio do entrecruzamento de Butler e de Foucault, a dimensão espiritual da melancolia criativa ou mania, a qual aparentemente se ampara na imagem-sentimento do mundo plural ou, como nos explica Butler a partir de Arendt, na concepção de que nascemos “em uma coabitação comum, marcada pela persistência da heterogeneidade ou pluralidade, e [de que] essa pluralidade dada é o horizonte no qual escolhemos e agimos” (Butler, 2022, p. 98).

Ainda no tocante à dimensão espiritual da melancolia criativa, faz-se importante sublinhar que para nos reapropriarmos de nosso espaço psíquico precisamos nos revoltar contra nós mesmos na medida em que nos revoltamos contra aquilo (o Outro) e aquele (o tirano) que violentamente se introjeta, ou que violentamente introjetamos, em nossa alma. Seria justamente nesse sentido, no da revolta crítica contra nós mesmos, contra um eu expropriado pelo Outro, que a experiência social, imagética e simbólica do mundo plural, psiquicamente acolhida como um profundo sentimento de lugar, vincular-se-ia à política de nós mesmos, a qual é concebida por Foucault como a prática política dos que escolhem estetizar suas próprias co-existências, ou seja, dos que fazem de si mesmos um dos principais problemas cosmo-etho-políticos a serem enfrentados na atualidade: no caso da co-existência estética no e para o mundo plural, “um dos principais problemas políticos, no sentido estrito da palavra ‘político’, o principal problema, seria a política de nós mesmos” (Foucault, 2013, p. 93).

É, então, a partir do arsenal reflexivo que abarca a espiritualidade, a melancolia e o mundo plural, que proponho três hipóteses a serem desenvolvidas em trabalho futuro: (1) suponho que a política de nós mesmos está estreitamente atrelada à experiência melancólico-espiritual do mundo plural, operada sob o significante de uma vida outra ou de uma vida melhor; (2) concebo que, por meio de um movimento crítico, precisamos nos desenredar, desde nosso âmago humano-animal, da lógica tirânica do poder, a qual muitas vezes se manifesta sob a forma

O desafio ético-político da ambivalência do eu:  
sobre a relação entre espiritualidade e melancolia

mascarada da democracia; e, finalmente, (3) suspeito que esse movimento crítico se apoia em uma racionalidade outra — mais criativa e menos precária —, a qual, por sua vez, apoia-se em uma racionalidade outra que não a fálico-calculativa atualmente vigente; aposto que as racionalidades orientadas pela imagem-sentimento do mundo plural se apoiam em uma racionalidade patológica ou pato-dialógica que não exclui de seu escopo a partilha e a compreensão das emoções que nos interconstituem nesse e para esse mundo plural.

#### **4 Considerações finais**

O presente ensaio não concede respostas definitivas às diferentes questões levantadas no decorrer de seu percurso meditativo. Penso que o caráter inconclusivo de minha investigação se deve, sobretudo, ao fato de que ainda não sou capaz de detalhar os rastros transhistóricos daquilo que chamo de “racionalidade pato-dialógica”, a qual supostamente ancoraria a atitude crítica e incitaria a criação de laços relacionais complexamente diversificados na medida em que inspirados no profundo sentimento de mundo plural. Então, para encerrar a atual reflexão gostaria apenas de destacar que a oscilação melancólica entre oblação e criação, normatividade e desvio, pode ser esteticamente enfrentada por nós, sujeitos ambivalentes e controversos, pois o mundo que queremos está diretamente co-implicado ao modo pelo qual co-existimos aqui e agora, isto é, ao modo pelo qual lidamos com nossas potências criativas e destrutivas no tocante à experiência da vida social do poder. Nesse sentido, como nos mostra Butler, a tarefa ou o desafio ético-político da atualidade não parece ser o de suplantar a ambivalência que nos constitui, mas o de compreendê-la, afirmá-la e, desse modo, orientá-la por meio da imagem-sentimento que coloca em evidência a multiplicidade cósmica que nos envolve e da qual participamos.

É, portanto, com esse sentimento em mente que interrompo meu texto: com o sentimento de que já é hora, hora de admitirmos (de uma vez por todas e antes que seja irreversivelmente tarde) *tanto* nossa incontestável ambivalência afetivo-identitária *quanto* a incontestável heterogeneidade do mundo que nos recebe em sua morada.

## Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and Subversion of Identity*. London: Taylor & Francis e-Library, 2002.

BUTLER, Judith. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press, 2005.

BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Redwood: Stanford University Press, 1997.

BUTLER, Judith. *The Force of Non-violence*. New York: Verso Books, 2020.

BUTLER, Judith. *What World Is This? A Pandemic Phenomenology*. New York-NYC: Columbia University Press, 2022.

DIOGENES LAERTIUS. *Live of Eminent Philosophers*. Trad. R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. Salma Tannus Muchail, Márcio Alves da Fonseca. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. *L'origine de l'herméneutique de soi*. Paris: Vrin, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.

STEPHAN, Cassiana. Por modos de vida outros: o mundo plural. In: *Dois Pontos*, v. 19, n. 3, 2022. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doispontos/article/view/86610/49433>.

VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour : soi-même et l'autre en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 2011.

# De Diógenes pedindo esmola à estátua ao cínico revolucionário de Foucault: duas imagens ético-políticas complementares

Luiz Celso Pinho<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.04>

1

O cinismo antigo foi alvo das análises histórico-filosóficas de Foucault em dois momentos bem precisos: no final de 1983, numa conferência na Universidade da Califórnia<sup>2</sup> e no primeiro trimestre do ano seguinte, nas cinco últimas aulas do curso ministrado no Colégio de França<sup>3</sup>.

A leitura foucaultiana dos cínicos os retrata como personagens sempre presentes no cotidiano da *polis* grega, apesar de eles serem usualmente associados a uma existência individualista<sup>4</sup>, apartada de todo e qualquer engajamento nos afazeres de cunho social, cívico, político ou religioso. A busca obstinada pela autossuficiência também contribui para fortalecer o estereótipo de alguém apartado do mundo: o

---

<sup>1</sup> Professor Associado I (UFRuralRJ). Doutor em Filosofia (UFRJ). Pesquisador da FAPERJ (2003-2005 e 2009-2010) e do CNPq (2013-2014). Estágios Pós-Doutorais na PUC-PR (2012) e na Universidade de Valência, Espanha (a ser realizado em janeiro de 2024). E-mail: [luiz.celso.pinho@gmail.com](mailto:luiz.celso.pinho@gmail.com)

<sup>2</sup> Dos seis encontros ocorridos no Campus de Berkeley, a filosofia cínica é abordada somente no antepenúltimo, mais precisamente em 14 de novembro de 1983.

<sup>3</sup> Essas aulas se deram nas seguintes datas: 29 de fevereiro, 7 de março, 14 de março, 21 de março e 28 de março de 1984.

<sup>4</sup> Foucault (2001, p. 115) recomenda uma postura cética em relação à “forma negativa de individualismo agressivo” atribuída aos cínicos.

cínico antigo seria, como assinala Fuentes González (2003, p. 62), o “amigo de si mesmo”, e, conseqüentemente, de mais ninguém.

Cabe frisar, ainda, que o interesse de Foucault pelo movimento cínico se faz em função da ideia grega de *parresia*, entendida como o uso corajoso da palavra. De acordo com a leitura foucaultiana, o filósofo-cão não é indiferente às pessoas e ao mundo que o cerca. Há nele uma necessidade de aprimorar a existência humana, do ponto de vista tanto individual quanto coletivo. Deste modo, com sua fala *parresiástica*

[...] pretende atacar não apenas este ou aquele vício, defeito ou opinião que poderia ter este ou aquele indivíduo, mas igualmente as convenções, as leis, as instituições que repousam sobre os vícios, os defeitos, as fraquezas, as opiniões que a raça humana compartilha em geral (Foucault, 2009, p. 262).

Para o cinismo antigo, nada pode ser oculto ao olhar do outro, tudo deve ser manifestado de modo transparente, seja por meio de gestos e atitudes, seja por um discurso que beira à “insolência intolerável” (Foucault, 2009, p.153). Essa “visibilidade absoluta”, como ressalta Foucault (2009, p. 233-6, 260, 283), explica o porquê de eles adotarem a dramatização ou a teatralização (2009, p. 234) como recurso para exporem o que pensam e defendem.

## 2

Neste breve ensaio, me deterei numa situação que envolve o “teatro visível da verdade” (Foucault, 2009, p. 269), típico dos adeptos do movimento cínico. Deste modo, percorrerei três etapas distintas: inicialmente, descreverei uma cena icônica atribuída a Diógenes, de Sinope; em seguida, selecionarei algumas passagens de *A coragem da verdade* que retratam o filósofo cínico a partir de um reverencial ético-político; por fim, vou subordinar a cena que serviu de ponto de partida à ideia foucaultiana de que o cínico é, acima de tudo, uma espécie de



“revolucionário”, cuja missão consiste em transformar o mundo em que vive.

### 3

Indagado sobre o porquê de ter sido visto estendendo o braço para uma estátua suplicando por esmola, Diógenes, de Sinope, responde prontamente: “Para habituar-me a pedir em vão” (Laêrtios, 2014, p. 164). Mas que resultado almejava obter com esse pedido inusitado?

O monetário, obviamente, está descartado.

Sabemos que o cinismo se caracteriza por seu exíguo aparato doutrinário. Geralmente, o processo de aprendizado cínico se dá a partir da imitação de atitudes exemplares e não por meio de leituras atentas, elucubrações abstratas ou embates retóricos. Trata-se de uma pedagogia na qual as proposições são tão breves quanto possíveis e recebem toda uma roupagem de caráter performático. Como observa Peter Sloterdijk (1987, p. 103), os cínicos preferem utilizar “gestos como argumentos” ou seja, não utilizavam um discurso estruturado de modo sistemático para expor sua “doutrina”. É nesse sentido que o ato de Diógenes não deveria ser reduzido a algo excêntrico ou meramente jocoso, pois revela tanto a determinação pessoal daquele que a pratica diariamente quanto uma original lição ético-política.

### 4

O pedinte sinopense, diante do objeto inanimado, reconhece que está se exercitando. Mais ainda, que apesar da certeza de que seu pedido será em vão, nada o demoverá de seu propósito. A questão, aqui, reside em saber o que ele pretende “demonstrar”. Além de querer se familiarizar com a indiferença humana, Diógenes expressa o elemento mais

fundamental do filósofo-cão: mesmo ciente da impossibilidade de ser atendido, demonstra que não pretende desistir de permanecer ligado aos outros, daí seguir firme no propósito de chamar a atenção da estátua que habita cada um dos seus contemporâneos. O que ele pretende é convencer aqueles que cruzam o seu caminho para a necessidade de se mudar radicalmente a forma como se vive em sociedade.<sup>5</sup>

A filosofia cínica não apregoa a abolição da *polis* ou sequer o seu esvaziamento. O cínico nasce na *polis*, é sempre visto perambulando nela, e almeja, acima de tudo, transformá-la. Deste modo, seria impensável imaginar o cínico vivendo no exterior da *polis*, ou mesmo apenas como alguém de passagem por ela<sup>6</sup>.

## 5

Pretendo, com isso, ressaltar que Foucault (2009, p. 262) vincula o movimento cínico a “um ativismo no mundo [e] contra o mundo”, o que o leva a defender que a missão do cínico reside em se tornar aquele que “dá a todos opiniões e conselhos [e] incentiva cada um a fazer o que deve ser feito” (2009, p. 277). O aspecto crítico do filósofo-cão torna-se, assim, indissociável, de seu interesse no aprimoramento dos indivíduos em geral. Tem-se dele uma nova imagem: a de “funcionário universal da humanidade” (2009, p. 277).

Daí Foucault atribuir ao cínico a função de *kataskopos*, que significa “batedor”, num contexto militar. Em termos ético-políticos, diz

---

<sup>5</sup> Foucault defende que o cinismo antigo (a exemplo do que apregoava Sócrates) almeja se manter no caminho da *vida verdadeira*: “O alto valor que os cínicos atribuíam ao modo de vida de uma pessoa não significa que eles não tivessem interesse pela filosofia teórica, mas reflete a sua visão de que a maneira como uma pessoa vivia era uma pedra de toque de sua relação com a verdade” (2001, p. 117).

<sup>6</sup> Foucault assinala, em *A fala destemida*, que se deterá na “prática da *parresia* na vida pública por meio de exemplos [extraídos] dos filósofos cínicos” (2001, p. 115). Até porque “seus ensinamentos consistiam num modo de vida público, visível, espetacular, provocativo e, às vezes, escandaloso” (2001, p. 117).

respeito ao “espião da humanidade”, tendo em vista que segue à frente de todos e “retorna para [...] dizer a verdade, [...] dizer francamente e corajosamente todos os perigos que [a humanidade] corre o risco de vir a se deparar”.

## 6

Ciente da possibilidade de incorrer num anacronismo, Foucault (2009, p. 261) considera o cínico um autêntico “revolucionário”<sup>7</sup>, notadamente por indexá-lo a uma “vida militante”, isto é, uma “vida de combate e de luta contra si e por si, contra os outros e pelos outros”. No curso *A coragem da verdade*, o cínico aparece como engajado numa missão com três propósitos que se superpõem, e que só podem ser dissociados por um artifício didático: 1. O cínico não encontra “a plenitude de sua existência”, entenda-se com isso a sua realização pessoal, se isolando do convívio com os outros ou se focando, única e exclusivamente, nos desafios autoimpostos; 2. Da mesma forma como o médico [exerce o seu ofício], o cínico “vai tratar as pessoas [levando] um remédio, graças ao qual elas vão poder realizar, efetivamente, sua própria cura e sua própria felicidade”<sup>8</sup> (Foucault, 2009, p. 256); 3. Seja numa assembleia ou num teatro, seja numa festa ou numa cerimônia, seja numa feira ou numa esquina, o cínico se atribui o direito de “morder”, ou melhor, de “toma[r] a palavra e ataca[r]”, assumindo a função de um combatente. Deste modo, o cínico é aquele que “ataca seus inimigos, isto é, ataca os vícios que afetam os homens, os seus interlocutores e também o gênero humano como um todo” (2009, p. 257).

---

<sup>7</sup> Até porque os termos militante, ativismo [*militantisme*] e militância não têm, “de modo algum, equivalente nos vocabulários grego e latino” (Foucault, 2009, p.261).

<sup>8</sup> Cabe aqui destacar a figura de Crates, “alguém que vai de casa em casa, batendo nas portas e levando seus conselhos a todos os que deles necessitam, de modo que possam se curar” (Foucault, 2009, p. 256).

Trata-se, pois, de acordo com Foucault, de uma missão de cunho, ao mesmo tempo, sacrificial, intervencionista e beligerante. Cabe ao cínico “se ocupar dos outros [...] cuidar efetivamente deles, ir buscá-los onde estão, sacrificar a si mesmo, sua própria vida, para poder se ocupar dos outros” (2009, p. 256). Além disso, o cínico intervém no modo como as pessoas conduzem a própria existência no intuito de se tornar “o instrumento da felicidade dos outros” (2009, p. 256). Por fim, à semelhança de um guerreiro, o cínico está sempre disposto a “montar guarda ou enfrentar” tudo aquilo que desvia as pessoas do caminho da verdade. Ele é o guardião da vida verdadeira.

## 7

Foucault não associa o movimento cínico nem ao isolamento do convívio social, nem a um desprezo pelo mundo. Esse entendimento é corroborado pela atitude de Diógenes em relação ao “homem de pedra” que permanece indiferente a ele: o filósofo sinopense jamais desiste da polis e da vida em sociedade. A “militância” sugerida por Foucault é a lição que se pode tirar do pedido inusitado por esmola. Tem-se, assim, uma imagem ético-política do filósofo-cão: não apenas “o gênero humano [...] é a sua família” (Foucault, 2009, p. 258) como também ele é movido pela necessidade de transformar o modo de ser das pessoas.

## Referências

FOUCAULT, Michel. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. Los Angeles: Semiotext(e), 2001.

FOUCAULT, Michel. *Le courage de la vérité*. Le gouvernement de soi et des autres, II (Cours au Collège de France: 1984). Édition établie par Frédéric Gros. Paris: Gallimard-Seuil, 2009.

De Diógenes pedindo esmola à estátua ao cínico revolucionário  
de Foucault: duas imagens ético-políticas complementares

FUENTES GONZÁLEZ, Pedro Plabo. ¿Necesitaban de un amigo los cínicos antiguos? In: *Bitarte*: revista cuatrimestral de humanidades, n. 31, 2003.

LAËRTIOS, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. 2. ed. Trad. Mario da Gama Cury. Brasília: UNB, 2014.

SLOTERDIJK, Peter. *Critique of Cynical Reason*. Transl. Michael Eldred. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987 [*Kritik der zynischen Vernunft*, 2 vols., 1983].



**PARTE II**  
**Em face de Heidegger**





# Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia hermenêutica: apontamentos iniciais

Deborah Moreira Guimarães<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.05>

## 1 Introdução

A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, e nesse sentido uma história narrada pode significar o mundo com tanta “profundidade” quanto um tratado de filosofia (Merleau-Ponty, 2006, p. 19).

O título de nosso trabalho vai ao encontro da citação de Merleau-Ponty: se a verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo, poderíamos questionar inicialmente dois aspectos fundamentais: 1) como poderia ocorrer esse reaprendizado da experiência de mundo; e 2) a qual outra forma de ver o mundo essa filosofia tomada como verdadeira seria contraposta?

Em 1927, é lançada a primeira edição de *Ser e tempo*, trabalho que se tornaria amplamente conhecido como a obra capital de Martin Heidegger. Pouco tempo depois, em 1931, veio a público a primeira edição de uma das obras mais emblemáticas do pensamento tardio de Edmund Husserl — *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Partindo do pressuposto de que esse texto tardio sintetiza, de maneira mais amadurecida, uma série de teses presentes em outros trabalhos de

---

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela UNIFESP; realiza estágio de pós-doutorado na UERJ; bolsista da Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ), programa Nota 10 – Processo 206.075/2022. E-mail: [deborahmoreiraguimaraes@gmail.com](mailto:deborahmoreiraguimaraes@gmail.com)

Husserl,<sup>2</sup> podemos notar uma confluência ímpar entre esses dois notáveis momentos da fenomenologia.

Heidegger certamente lera Husserl para desenvolver *Ser e tempo*, como o próprio autor nos diz:

As investigações que se seguem só foram possíveis sobre a base estabelecida por E. Husserl, cujas *Investigações lógicas* marcam o surgimento da fenomenologia. As elucidações do conceito prévio da fenomenologia mostram que o que ela tem de essencial não consiste em ser uma “corrente” filosófica *efetivamente real* [isto é, não na orientação filosófico-transcendental do idealismo kantiano crítico] (Heidegger, 2012, p. 129).

Aqui notamos a demarcação de um caminho que demonstra o quanto a fenomenologia desenvolvida por Husserl fora decisiva para o projeto heideggeriano. Tendo em vista responder às duas questões colocadas no primeiro parágrafo, evocamos os conceitos de compreensão e de intersubjetividade como chaves de leitura decisivas na superação de certos paradigmas modernos de compreensão do mundo e das vivências em geral. Da fenomenologia que nasce com Husserl ao tratamento heideggeriano, consideramos importante ressaltar que a fenomenologia já representa em si mesma um movimento de alternativa em relação à tradição moderna inaugurada, sobretudo, por Descartes, e reiterada, posteriormente, por Kant.

Como Heidegger elucida, fazer fenomenologia implica romper, de início, com a pretensão de uma “corrente” filosófica efetivamente real, isto é, (como o próprio autor observa em nota de rodapé) não se trata de buscar uma corrente nos termos do criticismo kantiano. No trecho seguinte ao que citamos, Heidegger (2012, p. 129, 131) afirma: “Acima da

---

<sup>2</sup> Cabe mencionar aqui que *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia* é um texto que, segundo a nossa interpretação, reflete certo amadurecimento das ideias husserlianas desenvolvidas em outros trabalhos anteriores, como *Investigações lógicas*, *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, *A ideia da fenomenologia*, *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo* entre outros.

realidade está a possibilidade. Entender a fenomenologia consiste em apreendê-la unicamente como *possibilidade*". Em outros termos, pressupõe-se aqui o abandono das correntes que se firmaram em um dos lados da dicotomia realismo *versus* idealismo, ou que se fundaram no dualismo fenômeno-coisa em si, elaborado de maneira profunda com Kant. O efetivamente real torna-se incompatível com o pressuposto mais elementar da fenomenologia: o fenômeno, que, por aparecer sempre a cada vez como sentido, requer modos de temporalização próprios incompatíveis com a rigidez da *res* que subsiste e se sustenta para além do fluxo temporal mundano. *Possibilidade* denota, portanto, o próprio caráter da fenomenologia, que se desenvolve como alternativa à história da ontologia e em meio à contingência.

"Realizar uma compreensão é fazer de suas próprias possibilidades um projeto" (Gadamer, 1998, p. 41), ou seja, Gadamer, herdeiro da filosofia heideggeriana, observa que a compreensão evidencia a descoberta da possibilidade, fazendo da compreensão um projeto existencial de caráter privilegiado para o filosofar. A compreensão não se dirige ao indeterminado, mas à situação, à dimensão não tematizada do *cogito* cartesiano, tendo em vista uma reapropriação do caráter de projeto jogado do ente humano como primeira evidência e traço que assegura a cooriginariedade imediata entre consciência e mundo. Nesse sentido, haveria um movimento conjunto de aprofundamento no que denominamos esfera pré-reflexiva, ou experiência pré-teórica de mundo, o que será tematizado ao longo desta exposição.

Dessa forma, nosso objetivo central é pesquisar o existencial da compreensão (*Verstehen*) como forma de rompimento com a estrutura posicionadora presente no *cogito*. Para tal, partiremos da possibilidade de radicalização de certas ideias desenvolvidas por Husserl. Compreensão (cf. Heidegger, 2006, p. 143-145) é o modo de realização da existência do *Dasein*, por meio do qual ocorreria, segundo a nossa

interpretação, a efetivação de seu caráter intencionalmente ekstático. Para o entendimento dos temas aqui propostos, será imprescindível a contribuição de Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da percepção*, uma vez que a interpretação aproximativa entre Heidegger e Husserl fora desenvolvida mediante o fio condutor da retomada merleau-pontyana dos problemas que se mostram como decisivos no âmbito dessa tradição. Assim, Merleau-Ponty configura aqui um eixo central de unificação de projetos fenomenológicos por vezes compreendidos como distintos ou até mesmo opostos.

Dessa maneira, segundo a nossa leitura de *Ser e tempo*, uma vez que estar jogado no mundo propicia ao ser-aí uma coexistência, a estrutura de ser-com possibilita pensar uma alternativa ao problema da apreensão do mundo exterior, rompendo com o fosso entre a imanência (dos atos da consciência) e a transcendência, que permeia as correlações conteúdo-apreensão e, posteriormente, noético-noemática desenvolvidas por Husserl. Mais que implodir o aspecto intersubjetivo dos atos intencionais, a estrutura do *Mitsein* possui um sentido ontológico-existencial capaz de assegurar a dinâmica de singularização do existir. Assim, o modo de acesso aos fenômenos dá-se, primeiramente, em âmbito pré-reflexivo, fazendo da compreensão o modo fundamental do ser próprio ao ser-aí.

Logo, o texto será composto de duas propostas gerais: 1) encontrar, em Heidegger, um diálogo com o projeto fenomenológico husserliano no que diz respeito à elaboração do existencial da compreensão, tendo em vista a leitura de Merleau-Ponty; e 2) averiguar se e em que medida a compreensão é capaz de explicitar como se dá a abertura dos campos de validação dos modos de fenomenologização das coisas em geral.

## 2 Algumas origens do problema em Husserl, segundo Merleau-Ponty

Merleau-Ponty inicia seu conhecido prefácio à *Fenomenologia da Percepção*, questionando o que seria a fenomenologia. Dentre as definições apresentadas, que apontam o caráter plural da fenomenologia, dificilmente redutível a apenas uma acepção, destacamos:

[...] a fenomenologia é o estudo das essências, e todos os problemas, segundo ela, resumem-se em definir essências: a essência da percepção, a essência da consciência, por exemplo. Mas a fenomenologia é também uma filosofia que repõe as essências na existência, e não pensa que se possa compreender o homem e o mundo de outra maneira senão a partir de sua “facticidade”. É uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para a qual o mundo já está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico (Merleau-Ponty, 2006, p. 1).

Merleau-Ponty ressalta o caráter tanto transcendental quanto hermenêutico da fenomenologia husserliana, ou seja, como aponta Zahavi (2019, p. 42), a suposta oposição de base entre as fenomenologias desenvolvidas por Husserl e por Heidegger seria diluída, uma vez que ambas, uma fenomenologia transcendental e uma fenomenologia hermenêutica, seriam imanentes ao próprio projeto husserliano, isto é, já estariam presentes no âmbito das investigações de Husserl. Tendo isso em vista, e seguindo a interpretação de Zahavi e de Merleau-Ponty, partimos do pressuposto de que o caráter transcendental da fenomenologia husserliana se deve, sobretudo, à pergunta pelas condições de possibilidade da percepção e da consciência e de suas respectivas atividades intencionais, além do caráter epistemológico observado em seu questionamento pela possibilidade do conhecimento em geral (cf. Husserl, 2008, p. 19-20). Seu intuito é fundar uma filosofia suficientemente rigorosa que seja capaz de compreender as afirmações

da atitude natural, deslocando-as do âmbito pré-reflexivo no qual se situam. No entanto, há um movimento duplo, isto é, tais essências são reconduzidas para a própria existência. Elas são, assim, reconduzidas à facticidade, enquanto âmbito no qual ocorre o chamado “contato ingênuo”, anterior à reflexão, que caracteriza a transcendentalidade desse filosofar.

Nota-se que a tese de Merleau-Ponty aponta para o fato de que a dimensão fáctica não é constitutiva apenas na fenomenologia heideggeriana, mas no próprio movimento fenomenológico, uma vez que é inerente à fenomenologia o caráter fundacional da facticidade, âmbito pré-tematizado, ou pré-reflexivo<sup>3</sup>, cuja aparição para a consciência evidencia a impossibilidade de o pressupormos como algo previamente dado.

Nesse sentido, ao contrário do paradigma kantiano, no qual podemos observar a aprioridade tanto do espaço quanto do tempo<sup>4</sup>, o movimento fenomenológico rompe com a necessidade de uma categoria pré-estabelecida *a priori* cuja função seria estruturar e possibilitar os fenômenos em geral. Ao contrário, a noção de intencionalidade torna-se responsável por romper com esta dicotomia, assim como por instaurar outra possibilidade de relação consciência-mundo para além dos limites representacionais inaugurados pelo *cogito* cartesiano e reiterados nas formas puras kantianas<sup>5</sup>.

---

<sup>3</sup> Merleau-Ponty refere-se a esse domínio como sendo anterior à reflexão. Nesse sentido, utilizaremos de maneira geral as expressões pré-reflexivo ou pré-tematizado para acompanhar o âmbito desvelado na experiência do mundo circundante.

<sup>4</sup> “[...] aquilo que permite ordenar e colocar as sensações sob uma certa forma não pode, por seu turno, ser também uma sensação, a matéria de todos os fenômenos nos é dada então *a posteriori*, mas a forma dos mesmos já tem de estar pronta *a priori* na mente” (Kant, *KrV*, B34).

<sup>5</sup> “Compreende-se [...] que Husserl tenha podido censurar em Kant um ‘psicologismo das faculdades da alma’ e opor a uma análise noética que faz o mundo repousar na atividade sintética do sujeito a sua ‘reflexão noemática’, que reside no objeto e explicita sua unidade primordial em lugar de engendrará-la. O mundo está ali antes de qualquer análise que eu possa fazer dele, e seria artificial fazê-lo derivar de uma série de sínteses que ligariam as sensações,

O diálogo estreito com Descartes, presente em *Meditações cartesianas*, retoma a complexidade da formulação de Descartes presente na quarta parte de seu *Discurso do método*<sup>6</sup>, a qual dividimos aqui em três níveis: 1) a dúvida metódica<sup>7</sup>; 2) a constatação do *cogito*<sup>8</sup>; e 3) a presença de ideias inatas<sup>9</sup>. Da dúvida, iniciativa livre e deliberada que contém um caráter puramente metódico, Descartes constata a impossibilidade de duvidar do fato de que ele próprio pensa, uma vez que o próprio ato de duvidar já implica em si mesmo pensar. Nesse sentido, “pensar” evidencia aqui a primeira certeza, mediante a qual Descartes atinge a formulação “penso, logo existo”. Para que o pensar seja possível, no entanto, deve haver condições que lhe permitam conceber ideias que lhe são superiores ou incompatíveis com a suposta essência humana, condições puras que sirvam como fonte para o conhecimento perfeito almejado, ou seja, ideias inatas que teriam sido colocadas por um ente superior.

Descartes não tematiza de maneira mais detida a dimensão aberta pelo “*sum*” do *cogito*, isto é, a existência. Ao contrário, o foco de

---

depois os aspectos perspectivados do objeto, quando ambos são justamente produtos da análise e não devem ser realizados antes dela” (Merleau-Ponty, 2006, p. 5).

<sup>6</sup> Evidentemente, também encontramos essas ideias em outros títulos, mas focaremos aqui apenas no *Discurso do método* e em sua célebre quarta parte.

<sup>7</sup> “E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos” (Descartes, 2009, p. 58).

<sup>8</sup> “Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade — *penso, logo existo* — era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de a abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava” (Descartes, 2009, p. 58-59).

<sup>9</sup> “Em seguida, refletindo sobre o fato de que eu duvidava e de que, por conseguinte, meu ser não era completamente perfeito, pois via claramente que conhecer era maior perfeição que duvidar, ocorreu-me procurar de onde aprendera a pensar em alguma coisa mais perfeita que eu; e soube, com evidência, que devia ser de alguma natureza que fosse, efetivamente, mais perfeita”. (Descartes, 2009, p. 61) Este é o primeiro aceno para a prova da existência de Deus, que Descartes desenvolve a partir do argumento de que a existência de certas ideias em nossa mente deveria ter sido colocada por um ente cuja essência fosse superior, um ente mais perfeito e, portanto, fonte de toda perfeição.

sua investigação é a primeira parte da formulação, o *cogito*, o pensar como registro indelével que demarca uma posição de anterioridade ontológica do sujeito pensante em relação à vivência e à própria experiência de mundo. Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 76), “a solução cartesiana não é, portanto, considerar o pensamento humano em sua condição de fato como garantia de si mesmo, mas apoiá-lo em um pensamento que se possui absolutamente”. Husserl (1990, p. 9) interpreta o paradigma cartesiano como uma espécie de arquétipo da autorreflexão filosófica, isto é, reconhece o ideal científico cartesiano, o qual lhe serve como ponto de partida. No entanto, a fim de evitar o modo de filosofar solipsista que demarca a modernidade e que é herdado, assim, pela filosofia contemporânea, as meditações husserianas sobre a epistemologia de Descartes voltam-se ao propósito de uma ciência verdadeira/autêntica, cuja referência principal é a ideia de fenomenologia como ciência do fundamento último, cujo intento seria o de fornecer então às ciências um fundamento absoluto e transcendental.

Segundo Husserl (1990, p. 20), a filosofia é um conhecimento baseado em juízos. Nestes, aquilo que é presumido encontra sua fundamentação na própria coisa. Visando elucidar o sentido da justificação de maneira mais precisa e exata, Husserl nos conduz à ideia de *evidência*<sup>10</sup>. As afirmações, portanto, que caracterizam os juízos filosóficos embasam-se na relação de concordância com as coisas a partir das quais se exprimem os juízos: “neste caso, o juízo, quer dizer o que é afirmado pelo juízo, é apenas coisa ou fato presumido, ou ainda coisa ou fato visado”. No entanto, não há somente uma natureza possível para o juízo intencional, ao contrário, a evidência constitui uma outra forma de ter a coisa presente na consciência. Citamos Husserl (1990, p. 21):

---

<sup>10</sup> “Se analisarmos com mais exatidão o próprio sentido da justificação ou do conhecimento, somos conduzidos à ideia de evidência” (Husserl, 1990, p. 21).



## Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia hermenêutica: apontamentos iniciais

Na evidência, a coisa ou o fato não é apenas visado, de forma longínqua e inadequada; ela é-nos presente ela própria, o sujeito que julga tem dela, portanto, consciência imanente. Um juízo que se limita a uma simples presunção, se passa na consciência para a evidência correlativa, conforma-se às próprias coisas e fatos. Esta passagem possui um caráter especial. Através dela a simples intenção (*Meinung*) vazia preenche-se e completa-se (*Erfüllung*); constitui uma síntese pela coincidência exata da intuição e da evidência correspondente, a intuição evidente que esta intenção, até aqui afastada da coisa, é exata.

A noção de evidência é ressaltada aqui, porque ela é a base da superação das relações mediadas, além de viabilizar a experiência concreta de mundo. Em outros termos, a evidência caracteriza a superação da relação judicativa, viabilizando a fundação de outro tipo de relação entre consciência e coisas visadas, dessa vez pautadas pela noção de que a coisa visada é em si mesma presente para aquele que apreende, tornando-se imanente à consciência. A *evidência* torna-se, desse modo, a marca *constitutiva* da *intencionalidade*. Numa relação de síntese, ocorre o preenchimento e a completude da intenção anteriormente vazia.

A evidência possui, doravante, um caráter fundacional. Segundo Husserl (1990, p. 22), “importa distinguir entre juízo (no sentido muito vasto de intenção existencial, *Seinsmeinung*) e evidência, por um lado, e juízo e evidência antepredicativos, por outro. A evidência predicativa implica a evidência antepredicativa”. Com essa distinção, atingimos um primeiro princípio metódico que servirá de base para o ponto seguinte: dois níveis de relação intencional, os quais Merleau-Ponty denomina intencionalidade de ato e intencionalidade operante. Nas palavras do autor:

Trata-se de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir — e o mundo como este indivíduo pré-objetivo cuja unidade imperiosa prescreve à consciência a sua meta. É por isso que Husserl distingue entre a intencionalidade de ato, que é aquela de nossos juízos e de nossas tomadas de posição voluntárias, a única da qual a *Crítica da Razão Pura* falou, e a intencionalidade

operante (*fungierende Intentionalität*), aquela que forma a unidade natural e antepredicativa do mundo e de nossa vida, que aparece em nossos desejos, nossas avaliações, nossa paisagem, mais claramente do que no conhecimento objetivo, e fornece o texto do qual nossos conhecimentos procuram ser a tradução em linguagem exata (Merleau-Ponty, 2006, p. 15-6).

Podemos acompanhar o esforço que Merleau-Ponty empreende ao interpretar Husserl, integrando as reflexões de Descartes às aspirações epistemológicas presentes já nas cinco lições husserlianas<sup>11</sup>. Já no primeiro grau da consideração fenomenológica, Husserl (2008, p. 22) duvida da transcendência ao questionar como seria possível que o conhecimento fosse além de si mesmo, isto é, como ele poderia atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência? Podemos até compreender a saída para esse problema mediante a realização de uma redução fenomenológica, que seria capaz de excluir todas as posições transcendentais. Se a consciência, portanto, não cessa de se dirigir para o mundo, podemos concluir que essa espontaneidade da consciência é o que caracteriza a noção de intencionalidade, capaz de reduzir o transcendente a duas acepções possíveis de imanência: a *imanência inclusa* e a *imanência no sentido do dado em si mesmo que se constitui na evidência* (cf. Husserl, 2008, p. 22). Em última instância, o que Merleau-Ponty descreve como o mundo que a consciência não abarca e nem possui, é a intencionalidade operante da consciência que é capaz de fazer com que o mundo visado e apreendido recaia em um âmbito imanente, preenchendo-a, sem que para isso ela precise posicionar o mundo como correlato. Tudo que é possível conhecer, assim — e ao contrário dos paradigmas cartesiano e kantiano —, necessariamente passa pelo circuito da imanência<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> “O método da crítica do conhecimento é o fenomenológico; a fenomenologia é a doutrina universal das essências, em que se integra a ciência da essência do conhecimento” (Husserl, 2008, p. 20).

<sup>12</sup> Segundo grau da consideração fenomenológica (Husserl, 2008, p. 25).

## Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia hermenêutica: apontamentos iniciais

Husserl, inclusive, observa que o problema da relação consciência-mundo nasce das inquietações epistemológicas de Descartes<sup>13</sup>. A intencionalidade de ato, como nos diz Merleau-Ponty, é a que pauta a relação de apreensão de mundo a partir da correlação entre atos intencionais e noema visado e apreendido. Em si mesma, ela não é capaz de romper com certo arquétipo de apreensão de mundo, mas apenas reitera as posições anteriormente defendidas pela dicotomia sujeito-objeto. Evidentemente, o tipo de apreensão da intencionalidade que se dá nas relações conteúdo-apreensão, noesis-noema não são da ordem da representação, mas partem de dois polos capazes de ser diferenciados em sua natureza. É a intencionalidade operante que nos interessa em primeiro lugar, porque forma essa unidade antepredicativa do mundo, prescindindo da necessidade da subjetividade transcendental.

Na quarta meditação de *Meditações cartesianas*, Husserl (1990, p. 88) nos diz que pertence à essência do *ego* viver sempre em sistemas intencionais. Podemos dizer que há vários níveis de egoicidade. Acompanhando a ideia de intencionalidade, destacamos duas camadas egóicas: uma que unifica as vivências — o ego transcendental —, que as sintetiza, que se correlaciona de maneira polarizada com os objetos intencionados; outra que seria uma espécie de primeiro *ego*, um *ego* mais profundo, capaz de ser pólo idêntico de suas vivências no âmbito da pura imanência. Segundo Husserl: “eu sou-me, numa experiência evidente, constantemente dado como eu próprio. Isso é válido para o ego transcendental e para todos os tipos de ego” (Husserl, 1990, p. 91). Nessa experiência evidente, todas as vivências se constituem passivamente como vivência do *ego* que sou, o mundo se apresenta na espontaneidade

---

<sup>13</sup> “Damos este passo em ligação com uma consideração de Descartes acerca da percepção clara e distinta. A existência da *cogitatio* é garantida pelo seu absoluto dar-se em si mesma, pelo seu caráter de dado na pura evidência. Sempre que temos evidência pura, puro intuir e apreender de uma objetividade, diretamente e em si mesma, temos então os mesmos direitos, a mesma inquestionabilidade” (Husserl, 2008, p. 26).

da intencionalidade mais profunda que caracteriza a experiência imediata da vida. É desse registro que partimos, quando aproximamos Husserl e Heidegger: essa camada mais profunda da vida intencional da consciência pode ser transmutada, segundo a nossa interpretação, no existencial primordial de abertura do mundo circundante: a compreensão.

### 3 A compreensão como continuidade do problema em Heidegger

Partimos, agora, da distinção realizada por Husserl entre gênese ativa e gênese passiva. Na gênese ativa, “o eu intervém como engendrando, criando e constituindo com a ajuda de atos específicos do eu. Todas as funções da razão prática no sentido lato do termo pertencem aí” (Husserl, 1990, p. 102). Na síntese operada por esse eu, todas as objetualidades visadas e apreendidas aparecem como produtos. No entanto, essa gênese pressupõe uma camada também mais profunda, que sempre continua a decorrer, fornecendo à gênese ativa a matéria, o substrato que será sintetizado. Nas palavras de Husserl: “a construção pela atividade pressupõe sempre e necessariamente, como camada inferior, uma passividade que recebe o objeto e o encontra como já feito” (Husserl, 1990, p. 103). Nesse sentido, somos obrigados a reconhecer a evidência como *evidência*, isto é, os sentidos nos interpelam continuamente como autodação contínua, não mediada, e fundante. Para Heidegger, a compreensão é o existencial que viabiliza a abertura de sentidos e, conseqüentemente, a existência nessa esfera espontânea que chamamos de facticidade. Heidegger (2006, p. 143, tradução nossa) explicita:

Existindo, o *ser-aí* é o seu “aí”, o que significa, assim: o mundo é “aí”; cujo *ser-“aí”* (*Da-sein*) é o ser-em. E este é igualmente “aí”, isto é, como aquilo em-virtude-de-quê o *Dasein* é. No em-virtude-de-quê, o existente ser-no-mundo descerra-se como tal, descerramento esse que foi

## Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia hermenêutica: apontamentos iniciais

denominado compreensão. Na compreensão do em-virtude-de-quê é coaberta a significatividade que nele se funda. O descerramento da compreensão, como o do em-virtude-de-quê e o da significatividade, é cooriginariamente descerramento do completo ser-no-mundo.

Husserl também havia percebido esse caráter de abertura sobre o qual discorre Heidegger, “ao enunciar que essa vida está continuamente *aí* para *mim* [...]”, ou seja, a dimensão do “*aí*” só acontece em uma dinâmica de cooriginariedade entre consciência e mundo, a qual Heidegger radicaliza via elaboração da noção de *Dasein*. Junto às noções de disposição (*Befindlichkeit*) e discurso (*Rede*), compreensão descerra mundo, isto é, abre a facticidade, tornando-se o existencial que viabiliza a articulação de sentido e as possibilidades originadas no *aí*. A dificuldade que se apresenta junto à leitura do parágrafo em destaque é a de reconhecer o quanto Heidegger dialoga com o problema do acesso à esfera “objetiva”, propondo uma ruptura com as categorias de interioridade e exterioridade responsáveis por delinear grande parte do pensamento metafísico desde a modernidade.

O próprio termo ser-*aí* (*Dasein*) surge como alternativa para pensar a existência, sem recorrer à concepção de subjetividade aberta pela *cogito*, frequentemente empregada como modelo protocolar de relação com o mundo. Da ruptura com o esquema posicionador do “eu”, aparece a necessidade de investigarmos como ocorre a apreensão dos dados mundanos pela consciência. Assim, Heidegger (2006, p. 231, tradução nossa), ao afirmar que “a substância do ser humano é a existência”, evidencia a ausência de uma substancialidade própria ao ser-*aí* humano, recusando pensá-lo a partir de propriedades determinantes estabelecidas *a priori*. Estar jogado no mundo propicia ao ser-*aí* uma coexistência, marcada pelo encontro abrupto com o mundo circundante e com os demais *seres-aí*. É justamente essa estrutura de ser-com que possibilita, no âmbito de *Ser e tempo*, pensar uma alternativa ao problema da apreensão do mundo exterior, rompendo com o fosso entre

o interno e o externo, entre as supostas imanência e transcendência que permeariam a correlação noético-noemática. A estrutura da *Geworfenheit* (ser-jogado) seria, então, determinante enquanto projeção da compreensão: o ente humano é chamado de *Dasein* por se encontrar sempre e a cada vez jogado no mundo em meio a estruturas prévias e com outros entes.

Mais que implodir o aspecto intersubjetivo dos atos intencionais, a estrutura do ser-com (*Mitsein*) possui um sentido ontológico-existencial próprio capaz de assegurar a dinâmica de singularização do existir. Uma vez que o modo de acesso aos fenômenos dá-se, primeiramente, no âmbito não tematizado e pré-reflexivo das ocupações cotidianas, a compreensão torna-se o modo fundamental do ser próprio ao ser-aí. Segundo Husserl, por exemplo, a objetividade do mundo só pode ser possível intersubjetivamente, isto é, a significação objetiva da imanência da minha consciência — e vale ressaltar que Husserl não sai da esfera da consciência para explicar a transcendência do mundo — é garantida mediante a vivência comum, a intersubjetividade que constitui um mundo objetivo e empírico, dotado de sentido, que faz com que a natureza intersubjetiva se mostre como a primeira forma de objetividade<sup>14</sup>.

Tanto em Husserl como em Dilthey, o problema da correlação “exterioridade *versus* interioridade” recebe diferentes argumentos. A partir do questionamento pelas condições de possibilidade de apreensão dos fenômenos por parte da consciência, Husserl elabora sua concepção de sínteses passivas<sup>15</sup>. Sua transcendentalidade constitui-se com base no

---

<sup>14</sup> “[...] se em mim, ego transcendental, outros ego são transcendentalmente constituídos, como acontece efetivamente, e se, a partir da intersubjetividade assim constituída em mim, se constitui um mundo objetivo, comum a todos, tudo o que dissemos precedentemente não se aplica apenas ao meu ego empírico, mas também à intersubjetividade e ao mundo empíricos que em mim adquirem o seu sentido e o seu valor” (Husserl, 1990, p. 110).

<sup>15</sup> O problema das sínteses passivas possui diversos níveis de aprofundamento no âmbito da obra husserliana. Podemos dizer que uma primeira abordagem está presente na quarta meditação de *Meditações cartesianas*. O tema é aprofundado nos tomos XIII, XIV e XV da

aspecto intersubjetivo que configura a possibilidade de rompimento com a posição de anterioridade da subjetividade. Segundo Dilthey (2010, p. 168),

[...] a compreensão é um reencontro do eu no tu; o espírito encontra-se em níveis cada vez mais elevados da conexão; essa mesmidade do espírito no eu, no tu, em cada sujeito de uma comunidade, em todo sistema da cultura, por fim, na totalidade do espírito e da história universal, torna possível a atuação conjunta das diversas capacidades nas ciências humanas.

Outra questão que surge no escopo do problema da intersubjetividade é a pergunta pela pretensão de exterioridade das evidências, uma vez que estas são percepções obtidas de maneira direta e imediata na atitude natural, constituindo-se como algo objetivo, e não apenas como um dado imanente à consciência. Seguindo o diálogo entre Descartes e Husserl presente nas *Meditações cartesianas*, trata-se de averiguar a “necessidade de um recomeço radical em filosofia” (Husserl, 1990, p. 12), evitando recair, portanto, “no modo de filosofar solipsista” (Husserl, 1990, p. 12) que demarcou grande parte da tradição metafísica.

Da pretensão de fornecer às ciências um fundamento absoluto, isto é, da herança de um projeto transcendental que visasse, via axiomas, estabelecer uma ciência universalmente válida a partir de um sistema dedutivo (cf. Husserl, 1990, p. 18), surge a crise que culminará na atitude husserliana de visitar as grandes teses metafísicas. Nesse sentido, propor um diálogo entre Husserl e Descartes é procurar restabelecer não apenas as condições de possibilidade do nascimento da fenomenologia, mas também propor uma interpretação, via exercício fenomenológico,

---

*Husserliana*, que tratam do problema da intersubjetividade, e no tomo IX, cujo tema é justamente a análise das sínteses passiva e ativa. Como o nosso objetivo é mapear alguns apontamentos iniciais do problema, utilizaremos como base o desenvolvimento presente nas *Meditações cartesianas*.

acerca da própria falência das tentativas de buscar uma ciência verdadeira para além do fluxo imanente da consciência mesma.

O ideal normativo da fenomenologia estaria presente, portanto, na própria vivência intersubjetiva, pela qual “alcançamos progressivamente a ‘intenção’ da tendência científica” (Husserl, 1990, p. 20). Isso significa dizer que aquilo que é presumido em todo e qualquer juízo encontra a sua fundamentação em seu próprio ser, isto é, trata-se de investigar se e em que medida certa sedimentação transcendental buscou normatizar as experiências a partir de um ponto fora do fluxo da consciência. Se entendermos o *ego* transcendental husserliano como um pólo unificador das vivências no mundo e como condição de possibilidade do mundo em si mesmo, ou seja, como correlato intencional, Husserl mantém esse ideal normativo no interior da herança cartesiana — o “ego cogito” torna-se, portanto, subjetividade transcendental (cf. Husserl, 1990, p. 30-33). Se, no entanto, a intersubjetividade das vivências for capaz de assegurar o caráter normativo da fenomenologia, a relação entre tempo (unidade da consciência) e mundo (pólo intencional da consciência) não necessita mais de um pressuposto fora do fluxo imanente dos estados vividos para garantir a sua apoditicidade.

É pela supressão da intersubjetividade, que a compreensão se torna o modo-de-ser privilegiado do ser-aí humano no contexto heideggeriano. Heidegger procura retirar da compreensão o arcabouço teórico que impossibilitava sua articulação com a facticidade. Consequentemente, as estruturas fundamentais do fenômeno “ser-no-mundo” — existência e facticidade — rearticulam-se no interior da circularidade hermenêutica via compreensão. Vejamos: “investigação ontológica é um modo possível de interpretação, caracterizada como elaboração e apropriação de uma compreensão. Toda interpretação tem seu ter prévio (*Vorhabe*), sua visão prévia (*Vorsicht*) e sua



conceptualidade prévia (*Vorgriff*)” (Heidegger, 2006, p. 231-232, tradução nossa).

Buscando enfatizar a historicidade elementar que constitui o ponto de partida para a interpretação dos fenômenos mundanos, o círculo descreve o caráter situacional da existência. Conforme a situação hermenêutica descrita por Heidegger em *Ser e tempo*, toda interpretação se submete ao círculo hermenêutico, isto é, trata-se de uma relação compreensiva espontânea, na qual se promove a interligação das partes com a totalidade que as constitui. Toda compreensão parcial exige como pressuposto uma compreensão prévia do todo a partir do qual o sentido de cada uma das partes emerge. Há uma posição prévia (*Vorhabe*) pressuposta que ocorre de modo simultâneo às outras duas estruturas da situação em questão: a visão prévia (*Vorsicht*) e a conceptualidade prévia (*Vorgriff*). O que assegura a posição prévia é a historicidade de base que fundamenta o pertencimento do ser-aí humano à sua temporalidade originária por meio da calcificação de sentidos que torna possível o diálogo com a tradição em questão. A articulação desses conceitos ocorre a partir dos significados constituídos ao longo da vivência histórica e de uma posição prévia dos fenômenos, que já são dados sempre de maneira prévia.

Portanto, trata-se de situar o destino da ontologia no pensamento contemporâneo e sua relação direta com as filosofias da subjetividade, como os desdobramentos da metafísica de Descartes e do criticismo de Kant. No âmbito desses diálogos, é de extrema importância pensar a fundo o que Heidegger procurou problematizar com a hermenêutica da facticidade, projeto que culminou na elaboração de *Ser e tempo* e resultou em uma rearticulação da constituição mesma da ontologia na contemporaneidade. A hermenêutica da facticidade realiza-se também mediante a tentativa de retirar uma suposta obviedade da presença à vista no ente, isto é, como questionamento da tradição que Heidegger posteriormente denominará “primeiro início do pensamento”,

reafirmado sistematicamente pela tradição ontológica, enquanto “metafísica da presença”, e pela tradição ontoteológica, com seu ideal de fundamento absoluto. É pela possibilidade de reinterpretação e, conseqüentemente, rearticulação da facticidade por si mesma, que existir passa a significar, então, comprometer-se com as possibilidades históricas da humanidade, levando a filosofia a pensar o ser fora dos sistemas e das doutrinas clássicas, ou seja, a partir da própria historicidade que o constitui, rompendo tanto com o idealismo quanto com o realismo que demarcaram essa tradição de caráter biforme<sup>16</sup>.

Segundo Heidegger (2006, p. 398, tradução nossa), a tarefa consiste em “trazer a ‘vida’ a uma compreensão filosófica, assegurando-lhe um fundamento hermenêutico a partir da ‘vida em si mesma’”. Noutras palavras, problematizar a superação do problema da subjetividade, requer questionar a pretensão de transparência hermenêutica existente na tarefa empreendida pela hermenêutica da facticidade, isto é, requer levar em consideração o nexos que permite que a existência seja compreendida unindo tempo e história, prescindindo da subjetividade para que o tempo histórico apareça no horizonte cotidiano de significatividade.

A partir da retomada da tese diltheyana de que a compreensão é mais originária do que a interpretação<sup>17</sup>, Heidegger eleva a noção de compreensão ao ponto central de sua fenomenologia. Segundo Figal(2006, p. 106, tradução nossa),

Heidegger resolveu essa ideia em *Ser e tempo*. Aí, a compreensão é determinada como um modo da *abertura* do ser-aí, e não é em vão que

---

<sup>16</sup> Encontramos uma crítica detida a ambas as tradições na preleção de 1919. Cf. Heidegger, GA 56/57, Capítulo 2 – *O problema das pressuposições*, §16, p. 77-84.

<sup>17</sup> “A possibilidade da interpretação com validade universal pode ser derivada da natureza do compreender. Neste a individualidade do intérprete e a do seu autor não se confrontam como dois fatos incomparáveis: ambos tiveram sua formação com base na natureza humana universal, e através disso se possibilita a capacidade de comunhão dos seres humanos entre si no que concerne a discurso e compreensão” (Dilthey, 1999, p. 29).

## Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia hermenêutica: apontamentos iniciais

Heidegger explicita essa definição a partir da concepção da compreensão como um poder. Apenas resta dizer aqui que aquilo que nós “podemos” na compreensão “não é nenhum *quid*, mas o ser como existir”.

A compreensão relaciona-se diretamente à noção de abertura. Isso ocorre porque a assunção de possibilidades fáticas como possibilidades-de-ser só é possível a partir da abertura do campo fenomênico, o que torna a compreensão um existencial de descerramento do aí. A interpretação que se dá junto à compreensão pressupõe a articulação de possibilidades abertas tendo em vista os sentidos que as mobilizam.

Há uma operação de síntese cooriginária à compreensão: a abertura para as possibilidades de ser ocorre porque o ser-aí humano é onticamente indeterminado em seu ser, isto é, sua característica mais fundamental é, reiteramos, a *possibilidade*. Esta implica não ser determinado por propriedades quididativas prévias, senão as provenientes do horizonte fático enquanto instância doadora de sentido. Em outros termos, a interpretação de possibilidades só é possível porque não há uma estrutura prévia que determine a existência de maneira necessária. Interpretação é, desse modo, atualização de possibilidades-de-ser abertas a partir da faticidade pela compreensão. Segundo Heidegger (2006, p. 145, tradução nossa),

[...] o caráter de projeto da compreensão constitui o ser-no-mundo quanto à abertura do seu “aí” enquanto um “aí” de um poder-ser. [...] O ser-aí, enquanto é, já se compreendeu e continua se compreendendo a partir de possibilidades. [...] A compreensão, como projetar, é o modo-de-ser do ser-aí em que este é suas possibilidades como possibilidades. [...], mas ele nunca é mais do que é factualmente, porque pertence essencialmente à sua facticidade o poder-ser.

Conforme o trecho destacado, a compreensão projeta o ser-aí em possibilidades-de-ser provenientes de sua dimensão fática. A síntese entre existência e mundo proporciona ao *Dasein* uma espécie de

preenchimento transitório por meio da apropriação de possibilidades diversas. Assim, quando o ser-aí humano interpreta suas possibilidades de ser, isso ocorre porque um espaço compreensivo já foi mobilizado de antemão. Somente porque o ser-aí é perpassado por pura possibilidade estrutural, que sua existência, em movimento de saída intencional, assume para si as possibilidades emergentes do *aí*.

No sentido empregado por Heidegger, a compreensão torna-se o modo-de-ser estruturante da existência. Desse modo, em que medida a dimensão fática, aberta pela compreensão, constituirá o objeto da intencionalidade do ser-aí humano? Problematizar a recepção da intencionalidade husserliana por Heidegger implica investigar se e em que medida é possível compreendê-la como radicalização da própria dinâmica ekstática. Compreender é, portanto, uma forma de intencionalidade performática sem a qual a existência não pode acontecer. Vejamos:

Compreender, no sentido de *Ser e tempo*, é o saber performativo do ser-aí; ele é um compreender a si mesmo que, ao menos em um aspecto, se mostra ao mesmo tempo como o ser do compreendido: como abertura do próprio ser-possível, a compreensão não é apenas a sua concepção; como abertura do ser-possível, ela é este mesmo (Figal, 2006, p. 106, tradução nossa).

No excerto, Figal evidencia o processo pelo qual o ser-aí é interpelado compreensivamente à assunção das possibilidades de ser abertas na facticidade. Enquanto existencial do ser-aí, a compreensão articula a maneira pela qual o ente humano lida diariamente com as coisas. Por isso, é um saber performático: caracteriza o modo de ação na facticidade. Além disso, a compreensão é o existencial que descerra as possibilidades ao mesmo tempo em que as projeta como possíveis (*cf.* Heidegger, 2006, p. 148). Em última análise, a compreensão é a condição de emergência de qualquer possibilidade de ser no mundo, incluindo aí a de ser, a partir do mundo, quem se é.

## Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia hermenêutica: apontamentos iniciais

Logo, o projeto de superação das estruturas prévias da consciência ou de uma suposta aprioridade que serviria de condição estruturante dos fenômenos toma forma no âmbito da fenomenologia hermenêutica. O aspecto hermenêutico da descrição fenomenológica heideggeriana visa pensar a mobilização da circularidade hermenêutica a partir da rearticulação dos campos de sentido que orientam a situação prévia na qual o ser-aí humano já sempre se encontra. Segundo Merleau-Ponty (2006, p. 60), “é preciso colocar a consciência em presença de sua vida irrefletida nas coisas e despertá-la para sua própria história que ela esquecia; este é o verdadeiro papel da reflexão filosófica e é assim que se chega a uma verdadeira teoria da atenção”.

Uma vez que a interpretação consiste no desenvolvimento da compreensão (cf. Heidegger, 2006, p. 148)<sup>18</sup>, Heidegger evidencia, a partir dessa copertinência entre ambas, o modo de descerramento que permeia a relação do ser-aí com seu campo fenomênico. Existência implica, portanto, desvelamento da sedimentação histórica que caracteriza o modo cotidiano de articular sentidos. Dito de outra maneira, a visão circundante é descobridora, na medida em que interpretamos campos de sentido abertos no mundo fático pela compreensão. O que vem a ser descoberto nesse processo é o próprio campo fenomênico, isto é, o *algo como algo* (*etwas als etwas*). Trata-se daquilo que já sempre compreendemos de modo expresso: o modo *como* algo aparece a partir de sua finalidade, de sua estrutura própria enquanto ente utilizável que traz consigo toda uma cadeia referencial de modos sedimentados próprios à sua interpretação. Essa é a estrutura propriamente dita do “como hermenêutico” (*das hermeneutische “als”*).

---

<sup>18</sup> “O desenvolvimento da compreensão nós chamamos de *interpretação*. Nela, a compreensão, compreendendo, apropria-se de seu compreendido. Na interpretação, a compreensão torna-se ela mesma, não algo diverso. A interpretação se funda existencialmente na compreensão [...]”. *Op. cit.*

“O ‘como’ constitui a estrutura da expressividade de um compreendido, ele constitui a interpretação” (Heidegger, 2006, p. 149, tradução nossa). O que está em questão na afirmação citada é a própria maneira como nos comportamos no mundo circundante a partir de certa sedimentação histórica. Assim, Heidegger retoma a noção de experiência intersubjetiva de Husserl tendo em vista enfatizar o caráter pré-reflexivo mediante o qual ocorre o *como hermenêutico*. É evidente que se trata de uma perspectiva de leitura cujo foco é identificar possíveis radicalizações das teses husserlianas na analítica existencial. Tal objetivo também tem como fio condutor a desconstrução dos sistemas filosóficos embasados na validade objetiva do *cogito* cartesiano, o que proporciona uma aproximação com o intuito já mencionado anteriormente de questionar a posição de anterioridade ontológica da subjetividade.

Tanto em Heidegger como em Husserl, a apreensão do mundo circundante prescinde da necessidade de contraposição objetual, isto é, ocorre apenas na medida em que supera a dicotomia subjetivo-objetivo, situando a existência junto às coisas, cuja forma de apreensão se dá por meio da estrutura do ser-com (*Mitsein*), da sedimentação histórica que viabiliza os modos de uso e, efetivamente, pela abertura de sentido a partir da qual emerge o *como hermenêutico*.

Contudo, apesar de prescindir do esquema citado, em Husserl, o que parece difícil compreender é como as vivências podem ser sintetizadas pelo ego transcendental sem que haja uma operação posicionadora por parte da subjetividade egoica. É também nesse âmbito que se situa o problema da intersubjetividade. Uma vez que a intersubjetividade resolve a questão da objetualidade, o reconhecimento da exterioridade passa a ser concebido como um reconhecimento de outras subjetividades, isto é, trata-se do reconhecimento da cooriginariedade entre consciência e mundo capaz de viabilizar o acesso à alteridade sem possíveis recaídas no problema do solipsismo ou no paradigma de base subjetivista do *cogito*. A fim de romper com o

## Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia hermenêutica: apontamentos iniciais

dualismo herdado da tradição cartesiana, Husserl reconhece a necessidade de uma passividade originária capaz de assegurar que todo e qualquer pré-dado, isto é, aquilo que é dado na abertura da existência, seja sintetizado na consciência por meio da intencionalidade. No entanto, essas operações de síntese das várias faces que constituem o objeto apreendido não se efetivam pelo ego transcendental — não há um ponto responsável pela unificação dos objetos visados e apreendidos.

A intencionalidade da consciência só pode ser síntese das vivências na medida em que se trata de uma síntese passiva, isto é, uma síntese que prescinde de operações objetivantes porque parte de uma experiência receptiva, portanto, antepredicativa, dos dados que aparecem no campo fenomênico. Noutros termos, estar junto ao mundo pressupõe uma abertura que viabiliza a apreensão do ente na totalidade, mesmo não sendo possível captar de uma só vez as múltiplas faces que o constituem no campo fenomênico. Heidegger traz a experiência antepredicativa para o âmbito da hermenêutica da facticidade, uma vez que

[...] a manipulação da circunvisão interpretante com o ente utilizável do mundo circundante que o vê como mesa, porta, carro, ponte, não precisa interpretar também de modo necessário o já interpretado na circunvisão de uma enunciação determinante. Todo simples ver antepredicativo do ente utilizável já é em si mesmo compreensivo-interpretante (Heidegger, 2006, p. 149, tradução nossa).

Portanto, a circunvisão é a visão do mundo que se dá, de antemão, junto à minha existência. Junto a ela, os entes intramundanos aparecem na facticidade a partir de uma rede referencial que é sustentada pelos sentidos abertos na cotidianidade pela compreensão, ou seja, numa espécie de reversão da tese apresentada até aqui, intersubjetividade transcendental é a condição de possibilidade de apreensão do mundo circundante, de autodação de significatividade e de instauração de uma

experiência verdadeiramente intersubjetiva que seja capaz de assegurar o dado primordial com o qual trabalha a fenomenologia: o sentido.

#### 4 Considerações finais

O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser; a filosofia não é o reflexo de uma verdade prévia, mas [...] a realização de uma verdade (Merleau-Ponty, 2006, p. 19).

Desse modo, finalizamos estes apontamentos iniciais, indicando que o problema da compreensão em Heidegger possui fortes ligações com diversos temas já trabalhados em Husserl. Isso indica não apenas uma proximidade entre ambos os filósofos, mas aponta essencialmente para o fato de que o movimento fenomenológico, em toda a sua pluralidade, possui confluências que apontam para a impossibilidade de fazer fenomenologia sem levar em consideração o âmbito pré-reflexivo no qual a existência efetivamente acontece.

Um ponto mostra-se como pressuposto fundamental: a fenomenologia é uma filosofia do sentido, isto é, se tudo não simplesmente aparece, mas, por sua vez, fenomenologiza-se como sentido, a autodação de sentido, mediante a compreensão e a passividade originária da consciência, permite-nos observar que não há fenomenologia, transcendental e hermenêutica, sem relação cooriginária com o mundo. Tal relação se dá na atividade intencional da consciência, e mais precisamente, no fluxo imanente das sínteses passivas. Como Husserl (1990, p. 110) nos diz: “se esta [a subjetividade transcendental] é o universo do sentido possível, qualquer coisa que lhe seja exterior é um não-sentido. Mas até qualquer não-sentido é apenas um modo do sentido e o seu absurdo pode tornar-se evidente”. Logo, toda fenomenologia é essencialmente hermenêutica.

Buscamos, então, seguir a leitura de Merleau-Ponty no que diz respeito à saída tanto de Husserl como de Heidegger para o problema



Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia  
hermenêutica: apontamentos iniciais

inaugurado pelo *cogito* cartesiano. Não procuramos esgotar todas as interpretações, tampouco dar conta de todos os inúmeros problemas que surgem no escopo dessa temática. Ao contrário, reconhecemos que esses esforços são apenas apontamentos iniciais para uma discussão que, a princípio, parece-nos reconduzir não apenas à destruição da história da ontologia empreendida no §6 de *Ser e tempo*, mas também a inúmeros outros problemas que nascem como consequência de nosso tema principal.

Merleau-Ponty, inclusive, faz uma releitura do *cogito* reconduzindo-o à atitude fenomenológica<sup>19</sup>, o que nos parece incompatível com as críticas que Heidegger tece em *Ser e tempo* e com a saída que Husserl encontra em *Meditações cartesianas* ao afirmar que a fenomenologia seria um idealismo transcendental, ainda que não se trate de um idealismo na acepção psicológica, tampouco na acepção kantiana<sup>20</sup>. É evidente que, para Husserl, faltou a Descartes a realização da redução fenomenológica, pois, ainda que o mundo não seja posicionado pelo sujeito do *cogito*, não podemos falar em mundo ou em transcendência sem a imanência do dado da evidência. O “eu penso” cartesiano constitui a certeza apodítica primeira, que Husserl reformula na consciência intencional reduzida. Portanto, só é possível assegurar a cooriginariedade entre mundo e consciência (ou o próprio ser-aí) mediante as sínteses passivas ou o existencial da compreensão, os quais

---

<sup>19</sup> “O verdadeiro *Cogito* não define a existência do sujeito pelo pensamento de existir que ele tem, não converte a certeza do mundo em certeza do pensamento do mundo e, enfim, não substitui o próprio mundo pela significação mundo. Ele reconhece, ao contrário, meu próprio pensamento como um fato inalienável, e elimina qualquer espécie de idealismo revelando-me como ‘ser no mundo’” (Merleau-Ponty, 2006, p. 9).

<sup>20</sup> “Realizada desta maneira sistemática e concreta, a fenomenologia é, por isso mesmo, *idealismo transcendental*, ainda que num sentido fundamentalmente novo. Não o é no sentido de um idealismo psicológico que, a partir dos dados sensíveis desprovidos de sentido, quer deduzir um mundo pleno de sentido. Não é um idealismo kantiano que crê poder deixar aberta a possibilidade de um mundo de coisas em si, ainda que a título de conceito-limite” (Husserl, 1990, p. 111).

revelam o mundo enquanto horizonte de sentido e de possibilidade de ser de maneira espontânea e pré-reflexiva.

## Referências

DESCARTES, René. *Discurso do método*. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

DILTHEY, Wilhelm. O surgimento da hermenêutica. Trad. Eduardo Gross. In: *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, v. 2, n. 1, 1999.

DILTHEY, Wilhelm. *A construção do mundo histórico nas ciências humanas*. Trad. Marco Casanova. São Paulo: UNESP, 2010.

FIGAL, Günter. *Gegenständlichkeit. Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2006.

FIGAL, Günter. *Oposicionalidade: o elemento hermenêutico e a filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2007.

GADAMER, H.-G. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo César Duque Estrada. Rio de Janeiro: FGV, 1998.

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Neunzehnte Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo / Sein und Zeit*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Trad. Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: Rés, 1990.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

Compreensão e intersubjetividade na fenomenologia  
hermenêutica: apontamentos iniciais

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. Costa Mattos. 3. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ZAHAVI, D. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität*. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

ZAHAVI, Dan. *Fenomenologia para iniciantes*. Trad. Marco Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.



# ***Imaginação e afetividade: o sentir-se afetado como marca do tempo***

Alexandre Guedes<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.06>

## **1 Introdução**

No *Kantbuch*, Heidegger diz que a *imaginação transcendental* não é somente uma faculdade capaz de representar um objeto no sentido interno. Mais do que isso, a compreende como a ligação e a unidade entre a *sensibilidade* e o *entendimento*. Isto porque, a *imaginação*, para Heidegger, é a ação do tempo originário, que possibilita tanto a síntese pura, quanto a *autointuição*, fundamento da representação “eu penso”, que está na base de todo conhecimento possível. Com o objetivo de identificar, no contexto da questão do Ser, a importância dessa leitura do pensamento kantiano, no presente artigo, apresentaremos o resultado dessa investigação. Assim, veremos que, tanto a *imaginação* quanto a afetividade (*Befindlichkeit*) são configurações pré-conceituais do Ser acolhidas no “aí” humano, dimensão primordial na qual o *Dasein* “é”, ao agir de acordo com a sua capacidade de dizer o Ser. Articular essa compreensão do Ser em palavra é a resposta do pensar ao Ser, efetivação mútua, co-originária, do apropriar-se do Ser e de seu “aí” (*Ereignis*), acontecimento fundante do próprio modo de ser do *Dasein*. Deste modo, será possível identificar a prefiguração do que na tese de meu doutoramento se apresenta como a linguagem poética, a linguagem própria do Ser em sua verdade.

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UFG. E-mail: [guedesbarbosaalexandre@gmail.com](mailto:guedesbarbosaalexandre@gmail.com)

Assim, em 2. *A relação do eu penso com a imaginação transcendental em Kant e a leitura heideggeriana do esquematismo transcendental*, faremos uma breve abordagem dos conceitos do pensamento kantiano, a partir da *Crítica da Razão Pura*, necessários à compreensão da atividade da *autoconsciência* como percepção da produção da *imaginação* e da *espontaneidade* do *entendimento*, que permite a representação do *eu penso* a partir da *autointuição* baseada no *tempo* como sua condição *a priori*. Ainda nessa seção, veremos que Heidegger entende que o *esquematismo* diz da *essência criadora da imaginação de um modo muito mais originário*, no sentido de *intuitus originarius*, isto é, de acordo com a forma da intuição pura do tempo. Neste sentido, ao fim e ao cabo, veremos que a *imaginação transcendental* fornece a imagem do *eu* a partir do *tempo* como fonte originária. A *imaginação transcendental* revela, assim, o *tempo originário* como o fundamento da transcendência e como estrutura da subjetividade

Em 3. *Imaginação e afetividade*, voltaremos nossa atenção para a relação da *imaginação* com a linguagem. Assim, veremos que, tanto a *imaginação*, quanto a *afetividade* (*Befindlichkeit*), são configurações pre-conceituais do Ser acolhidas no “*aí*” humano, dimensão primordial na qual o *Dasein* “*é*” ao agir de acordo com a sua capacidade de dizer o Ser. Articular essa compreensão do Ser em palavra é a resposta do pensar ao Ser, efetivação mútua, co-originária, do apropriar-se do Ser e de seu “*aí*” (*Ereignis*), acontecimento fundante do próprio modo de ser do *Dasein*. Esse percurso é importante para identificarmos a prefiguração do que está apresentado no IV capítulo de nossa Tese como a linguagem poética, a linguagem própria do Ser em sua verdade.

## **2 A relação do eu penso com a imaginação transcendental em Kant e a leitura heideggeriana do esquematismo transcendental**

Na introdução da preleção *Kant e o problema da metafísica* (1929), Heidegger (1986, p. 11) traça seu objetivo: interpretar a *Crítica da Razão Pura* como fundamentação da metafísica; o que culminará no problema de uma Ontologia Fundamental. Em *Ser e Tempo*, o projeto da Ontologia Fundamental parte da analítica existencial do *Dasein* como caminho preparatório para, em última análise, tematizar a questão sobre a relação doadora de sentido entre ser e tempo. Na preleção supracitada, Heidegger é claro ao dizer que Ontologia Fundamental é a analítica ontológica da essência finita do ser humano, a qual preparará o fundamento de uma metafísica conforme a natureza do homem (*Ibidem*). No entanto, tais posições não parecem ser heterogêneas. O tema da Ontologia Fundamental, enquanto *analítica da natureza do homem*, está mais apropriado ao contexto kantiano, uma vez que, como veremos, visa apontar para o que, a seu ver, faltou ao *criticismo*: alcançar a questão do Ser pelo viés da *temporalidade* (*Temporalität*)<sup>2</sup>. Nesse sentido, tanto *Ser e Tempo*, quanto “Kant e o problema da metafísica”, conduzem o leitor ao mesmo ponto: a questão da comum pertença entre o tempo e o ser.

Fundamentar a metafísica, para Heidegger, significa investigar as condições de sua possibilidade, provar a solidez de seu fundamento (Heidegger, 1986, p. 12). Quanto a isso, Kant (2012, p. 19, A XII) dizia-se

---

<sup>2</sup> Vale ressaltar que Fausto Castilho não traduz *Temporalität* por *temporalidade*, mas sim, por *temporalidade* (Heidegger, 2012a, p. 91). Seguimos, quanto ao termo, a interpretação de Marco Casanova na tradução da preleção *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, que fora ministrada no verão de 1927, na Universidade de Marburgo, a qual Heidegger afirma ser a reelaboração da terceira seção de *Ser e tempo* (Heidegger, 2012b, p. 7, *nota de rodapé* de número 1). Marco Casanova faz diferença entre os termos *temporalidade* (*Temporalität*) e *temporalidade* (*Zeitlichkeit*) (*Ibidem*, p. 332-333). Grosso modo, a *temporalidade* se refere ao horizonte próprio à investigação do Ser em geral, ao passo que a *temporalidade* se refere ao sentido do ser do *Dasein* como existência finita.

orgulhoso da *Crítica da Razão Pura*, a pedra de toque responsável por trazer à metafísica o rigor necessário, visto que a razão se equivoca ao projetar um conhecimento que excede às faculdades humanas (*Ibidem*, p. 17, A VII). Essa falta de rigor fez com que a “rainha de todas as ciências” passasse por uma época de descrédito, sendo compreendida como um campo de diversas e infundáveis discussões. A *Crítica*, portanto, traz o rigor científico à metafísica, uma vez que coloca as certezas subjetivas sob análise, eliminando todo dogmatismo equivocado. Com a sua fundamentação e a conseqüente eliminação dos equívocos da razão, segundo Kant, a metafísica não dará mais espaço para o ceticismo, nem margem à especulação superficial e despropositada:

A crítica não se opõe ao procedimento dogmático da razão em seu conhecimento puro como ciência (pois esta tem de ser sempre dogmática, i. e., estritamente demonstrativa a partir de princípios seguros a priori), mas sim ao dogmatismo, i.e., à pretensão de progredir apenas com um conhecimento puro a partir de conceitos (o filosófico), de acordo com princípios, tal como a razão está há muito habituada, sem uma investigação do modo e do direito pelos quais teria chegado a ele. O dogmatismo, portanto, é o procedimento dogmático da razão pura sem uma crítica prévia de sua própria faculdade. Tal oposição não deve, portanto, favorecer a causa da superficialidade tagarela que se apresenta sob o nome da popularidade, nem muito menos a do ceticismo, que condena sumariamente toda a metafísica; a crítica é antes a organização provisória necessária para a promoção de uma metafísica fundamental enquanto ciência [...] (Kant, 2012, p. 39-40, B XXXV).

Mas, para colocar a metafísica no patamar de uma ciência, faz-se mister entender como se dá, antes de tudo, o conhecimento.

Segundo Kant (2012, p. 45, B1), apesar de nosso conhecimento começar com a experiência, ele não surge apenas dela. Os dados sensíveis da experiência são compreendidos como uma indispensável parte de uma complexa função inerente ao intelecto humano. Essa complexidade diz de nossa estrutura cognoscível que é, ao mesmo tempo, independente da



experiência e possibilidade dela. Kant se refere a essa estrutura por meio das faculdades *a priori*, nomeadamente, a *sensibilidade* (*Sinnlichkeit*) e o *entendimento* (*Verstand*).

Para Kant (2012, p. 71, B 33), os objetos são dados por meio da *sensibilidade* através de intuições e são pensados, no *entendimento*, através de conceitos. Por estas vias, *sensibilidade* e *entendimento*, que, segundo Kant (2012, p. 96, B 74), podemos adquirir conhecimento. O conhecimento propriamente dito será efetivado quando a *sensibilidade* e o *entendimento* se unirem aos dados materiais da experiência. Essa união, que efetiva o conhecimento, é chamada de *síntese geral*. A síntese do diverso que não é dado pela experiência, mas sim, *a priori*, ou seja, somente nas relações puras fundamentadas no *espaço* e *tempo*, Kant nomeia de *síntese pura* (idem, *ibidem*).

A *síntese pura* é uma atividade operada espontaneamente. Kant, na edição B da *Crítica*, diz que essa atividade é um *trabalho do entendimento* (B 135) o qual coloca as representações sob a unidade da *apercepção*, o princípio maior do conhecimento humano (*Ibidem*). Sem essa unidade, de acordo com Kant, não teríamos a possibilidade de pensar em algo ou, por mais que tivéssemos uma intuição, tal representação não equivaleria a nada para nós. Através da consciência dessa atividade de unificação indispensável para o conhecimento, temos a possibilidade de nos representarmos como um sujeito que pensa, um *eu penso* consciente das representações em geral.

O *eu penso* tem de poder acompanhar todas as minhas representações; pois, do contrário, seria em mim representado algo que não pode ser pensado de modo algum, o que significa simplesmente que: ou a representação seria impossível, ou ao menos não seria nada para mim. A representação que pode ser dada antes de todo pensamento se denomina intuição. Todo diverso da intuição, portanto, tem uma relação necessária com o *eu penso* no mesmo sujeito em que esse diverso é encontrado. Essa representação, no entanto, é um ato da espontaneidade, i.e., ela não pode ser vista como pertencente à

sensibilidade. Eu a denomino *apercepção pura*, para diferenciá-la da *empírica*, ou também *apercepção originária*, pois ela é aquela autoconsciência que, por produzir a representação *eu penso* que tem de poder acompanhar todas as outras e é sempre a mesma em toda consciência, não pode ser acompanhada de nenhuma outra [...] (Kant, 2012, p. 129-130, B 132-133).

O *entendimento* faz uso do *esquema*, que é a ação da *imaginação* ao representar um objeto mesmo sem sua presença na intuição. Isso é possível pela ação do tempo como forma do *sentido interno*, o qual nos dá a possibilidade de nos representarmos como um *objeto interno* e, assim, o *entendimento* pode nos representar como um *eu penso*.

[...] *Imaginação* é a faculdade de representar um objeto mesmo sem a sua presença na intuição. Como, no entanto, toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence então à *sensibilidade* devido à única condição subjetiva sob a qual ela pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, o qual é determinante e não, como o sentido, apenas determinável, e pode, portanto, determinar *a priori* o sentido de sua forma conformemente à unidade da *apercepção*, a imaginação é então uma faculdade de determinar a *sensibilidade a priori* [...] (Kant, 2012, p. 140, B151-152).

Kant afirma, na primeira edição da *Crítica*, em A 115, que a *imaginação* é um dos fundamentos *a priori* do conhecimento subjetivo. Porém, na segunda edição, em B 74, apenas é dito que o nosso conhecimento advém de duas fontes fundamentais: *sensibilidade* e o *entendimento*. Heidegger aponta que essa mudança de enfoque do papel da *imaginação*, impede a percepção da relação do *eu penso* com o tempo, algo que vem à tona com a adequada tematização da questão da *imaginação* por meio do *esquematismo transcendental* (Kantbuch, 1986, p. 139; 168). O *esquematismo* mostra a essência criadora da *imaginação* de modo originário (*Ibidem*, p. 116), uma vez que mostra a imagem pura do tempo (*Ibidem*, p. 117), ao fazer surgir espontaneamente a intuição

pura, ou seja, as “representações originárias” espaço e tempo (*Ibidem*, p. 124). Assim, diz Heidegger (1986, p. 160, tradução nossa):

[...] Se a imaginação transcendental como faculdade formadora pura forma em si o tempo, quer dizer, se faz surgir o tempo, não há maneira de evitar a tese já mencionada, a saber: a imaginação transcendental é o tempo originário.

Deste modo, a *imaginação*, ao produzir o *objeto interno*, indica, ao fim e ao cabo, que a representação *eu penso* é, originariamente, produto do *tempo*. Dizendo em outras palavras, a *apercepção*, que é a consciência da atividade de síntese do diverso, que não é dado pela experiência, mas sim, pelas relações fundamentadas no *espaço e tempo*, sendo possível pela *autointuição*, também poderia ser entendida como produto do *tempo originário*:

Com isso, se faz repentinamente evidente que o tempo, como afecção pura de si mesmo, não se acha “junto” à apercepção pura “no espírito”, senão que, como fundamento da possibilidade de ser si mesmo, se encontra já na apercepção pura e faz do espírito o que ele é (Heidegger, 1986, p. 163, tradução nossa).

Portanto, a radicalidade dessa leitura nos faz chegar à seguinte conclusão. O *tempo originário*, a partir de si, cria a sua própria *imagem* do tempo como *forma* da *intuição pura* e, de modo *co-originário*, cria o *objeto interno*, ao possibilitar a percepção intuitiva desta *imagem*. Com efeito, o *Eu*, nesse contexto, poderia ser entendido como um *encontrar-se* nessa atividade por si da temporalização do tempo como *imagem* e, desta maneira, como um produto pré-conceitual. É no sentido desse “encontrar-se” que veremos a conexão do conceito de *imaginação* com o conceito heideggeriano de *afetividade*.

### 3 *Imaginação e afetividade*

Para começarmos a vislumbrar a relação entre a *imaginação* e a *afetividade*, queremos destacar a concepção de *afecção*, presente no artigo *O monismo da imaginação*, da professora Irene Borges-Duarte, o qual expõe a crítica de Ernst Cassirer ao *Kantbuch* de Heidegger. Lá, vemos Cassirer (2011, p. 89) apresentar, no contexto kantiano, o conceito de finitude em relação ao conhecimento humano, o qual é constituído pela *intuição receptiva* e pelo *entendimento derivativo*. A *intuição receptiva* é caracterizada como a que recebe o *dar-se* do ser. É *finita*, pois é *limitada*, uma vez que não cria o ser ao pensar, como seria o caso de um suposto intelecto divino. A *intuição* apenas se dirige ao ser que se mostra. O *entendimento derivativo*, por sua vez, é *reprodutivo*, pois, ao se dirigir ao ser pelo pensamento *discursivo*, tece seu desenvolvimento de compreensão do ser a partir do que inicialmente é dado na *intuição*. A *afecção*, neste contexto, é entendida como o instante do *dar-se* do ser na *intuição*, bem como, na relação do pensamento *discursivo* a essa recepção, ponto a partir do qual se inicia o *entendimento derivativo*. *Grosso modo*, podemos entender a *afecção* como o momento inicial do conhecimento finito.

Em outro artigo da professora Borges-Duarte intitulado, *A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano* (2012, p. 44), é dito que a *afetividade* (*Befindlichkeit*) “é o momento inicial da compreensão”. Ademais, diz que a *afetividade*<sup>3</sup>, assim como as *intuições puras* na *Estética Transcendental*, configura de modo pré-conceitual o

---

<sup>3</sup> Em *A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano*, a professora Irene Borges Duarte expõe detalhadamente sua opção pela tradução de *Befindlichkeit* por *afetividade*, pelo que gostaríamos de destacar, minimamente, o indicativo de que o referido termo surge pela primeira vez na conferência *O Conceito de Tempo* de 1924 (p. 47). Lá, Heidegger “[...] traduzirá com desenvolta liberdade a conhecida passagem do Livro XI, 27 das *Confissões*, que diz do tempo medir não as coisas, mas o ‘espírito meu’. Esta citação de Agostinho, em tradução de Heidegger, ante os teólogos de Marburg verte as *affectiones* do latim original no que é o primeiro registo do uso heideggeriano do termo *Befindlichkeit*. [...]” (2012, p. 48).

que se dá no “aí”, âmbito constitutivo do *Dasein*. (*Ibidem*, p. 44). O “aí” constitui o caráter ontológico do *Dasein* (Ser-o-aí) quando este exerce “a sua capacidade de dizer o ser e, assim agindo, ser.” (*Ibidem*, p. 46). Esse dizer, que não é um mero dizer do cotidiano, é “a articulação da compreensão, que se inicia na porosidade do sentir afetivo” (*Ibidem*, p. 46). Esse sentir, ressalta Borges-Duarte mais à frente, não é o ser afetado por algo que se coloca à nossa frente, mas, de acordo com o texto heideggeriano *Que é Metafísica?*, é um *encontrar-se* em meio ao todo, algo que está continuamente a acontecer em nosso *aí-ser* (*Ibidem*, p. 46). Este “encontrar-se” (*finden e befinden*) (*Ibidem*, p. 47) que se dá como um aperceber-se de nós mesmos em meio ao todo (ser), não acontece de modo conceitual ou representativo, mas sim, como um “unísono indeterminado” que nos imprime a necessidade de desenvolvimento interpretativo de uma concepção de mundo, que é o “aí” no qual se dará um processo de identificação de sentido ao que a cada um será próprio. A *afetividade*, portanto, é “a abertura no seu sentido mais próprio e primordial.” (*Ibidem*, p. 46) É o momento inicial e pré-verbal da compreensão, que, ao ser articulada em palavra, instaura o “aí” humano, o acolhimento do ser na configuração da linguagem que estabelece o sentido do ser-no-mundo.

Quanto à conexão entre a *imaginação* e *afetividade*, consideramos o § 29 de *Ser e tempo* de suma importância. Nele, podemos entender que os sentidos pertencem ao *Dasein*, na medida em que o *Dasein* tem o modo de ser afetivo; e que, somente, por isso, os sentidos podem ser afetados e aquilo que os afetam podem se mostrar na afecção.

E somente porque os “sentidos” pertencem ontologicamente a um ente que tem o modo-de-ser do encontrar-se em estado-de-ânimo no ser-no-mundo, é que os sentidos podem ser “afetados” e “ter sentido para” o afetante que se mostra na afecção. Algo como a afecção não ocorreria nem que fosse sob a maior pressão e resistência, pois a resistência permaneceria essencialmente não descoberta, se o ser-no-mundo no encontrar-se já não estivesse remetido à afetabilidade pelo ente do-

interior-do-mundo, prefigurada nos estados-de-ânimo. *No encontrar-se reside existencialmente um abridor ser-referido ao mundo, a partir do qual o afetante pode vir-de-encontro [...]* (Heidegger, 2012a, p. 393).

Com o que se encontra nesse parágrafo e a partir do que entendemos no artigo supracitado de Borges-Duarte, a *afetividade* expressa três coisas 1) o deixar-se afetar; 2) o sentimento do percebido no estar afetado; 3) a afeição, isto é, o vínculo com o que se mantém percebido no deixar-se afetar.

[...] a afectividade expressa, na verdade, três coisas: 1) não tanto o mero *ser afectado* (passividade instrumental), mas o *deixar-se afectar* (intencionalidade implícita que permite perceber-se do que afecta e, por isso, poder percebê-lo); 2) a repercussão ou reverberação disso num estar/sentir-se afectado, que *retém e guarda* no sentimento o percebido; e 3) o que, em português, chamamos a “afeição” (o *vínculo* de quem se deixa afectar com o que veio affectá-lo, vínculo que, por sua vez, afecta a compreensão deste último e de tudo o que com ele se manifesta). A disposição afectiva ou afectividade (*Befindlichkeit*) não é, pois um mero estado de ânimo ou sentimento particular (*Stimmung* — afinação sempre concreta: esta ou aquela, alegria ou tristeza, por ex.), mas o *Gestimmtsein* ou estar de antemão afinado (em harmonia por vezes des-harmónica, *verstimmt*) com o que se nos dá e aparece (Borges-Duarte, 2012, p. 49-50).

Essa tríade presente na *afetividade*, ou seja, o deixar-se afetar que permite perceber-se afetado e vinculado ao afeto, também pode ser identificada na *imaginação*. Ao ser a ação do tempo, a *imaginação* produz a *imagem*, ao mesmo tempo em que 1) se deixa perceber em sua ação; 2) permite intuir o objeto interno como o produto da ação-percepção; 3) possibilita o vínculo (pensamento) identitário entre o *objeto interno* e o *eu* (como representação do *entendimento*). Isto é, o tempo é a forma da percepção que se deixa perceber e nessa percepção permite o vínculo ao percebido criando o objeto interno da percepção. Em suma, o vínculo é o que permite termos consciência de como o *eu* aparece a ele mesmo.

Essa circularidade fica melhor digerida no conceito de co-originariedade do *acontecimento apropriativo* (*Ereignis*). Neste sentido, as palavras de Borges-Duarte, mais uma vez (2011, p. 101), vêm ao nosso encontro:

[...] A isso, que Heidegger denuncia em Kant como radical — a imaginação esquematizante, isto é, projectante no tempo, temporalizante, o chamar-lhe-á, mais tarde, nos *Beiträge* “o Ereignis ele mesmo” o “acontecer da clareira”; o dar-se do ser no/ao aí em que toma forma e se configura.

A configuração, ou seja, o tomar forma do *tempo-ser* instaura o *aí*, âmbito co-originário da articulação da compreensão do ser (*verstehen*) na linguagem como apropriação do *Dasein* e do mundo. Portanto, a articulação da compreensão do ser que, inicialmente, se dá na *afetividade*, é efetivada na linguagem, que é o abrigo e configuração do ser em seu *aí-ser-humano*.

É neste sentido que entendemos as palavras de Heidegger na *Carta sobre o Humanismo*. Lá, a linguagem é a casa do ser, na qual o homem existe ao pertencer, cuidadosamente, à verdade do ser, a clareira do *aí*:

O homem, porém, não é apenas um ser vivo; ao lado de outras faculdades, também possui a linguagem. Ao contrário, a linguagem é a casa do ser; nela morando, o homem *ec-siste* enquanto pertence à verdade do ser, protegendo-a (Heidegger, 1983, p. 159).

#### **4 Considerações finais**

Vimos que a *Crítica da Razão Pura*, ao investigar a possibilidade do conhecimento (*Erkenntnis*), acabou por revelar a *imaginação* como a atividade *a priori* que *pré-forma* o horizonte de toda a receptividade de um objeto possível para o conhecimento. Para Heidegger, Kant, com a *imaginação transcendental*, revelou a ação do tempo originário como

afecção pura e fundamento da representação “*eu penso*”, princípio que está na base de todo conhecimento possível.

Além disso, vimos que tanto a *imaginação*, quanto a *afetividade* (*Befindlichkeit*) são configurações pré-conceituais do Ser acolhidas no “*ai*” humano, dimensão primordial na qual o *Dasein* “*é*” ao agir de acordo com a sua capacidade de dizer o Ser. Articular essa compreensão do Ser em palavra é a resposta do pensar ao Ser, efetivação mútua, co-originária, do apropriar-se do Ser e de seu “*ai*” (*Ereignis*), acontecimento fundante do próprio modo de ser do *Dasein*. Deste modo, acabamos por identificar, por assim dizer, a prefiguração do que em nossa Tese de doutoramento fora apresentado como a linguagem poética, a linguagem própria do Ser em sua verdade.

## Referências

BORGES-DUARTE, Irene. O monismo da imaginação. Sobre os Bemerkungen de Cassirer ao Kantbuch de Heidegger. In: *Figuras da Racionalidade. Neokantismo e Fenomenologia*. Lisboa, 2011;

BORGES-DUARTE, Irene. A afetividade no caminho fenomenológico heideggeriano. In: *Phainomenon*, n. 24, 2012.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o “humanismo”. In: *Conferências e Escritos Filosóficos*. Trad. Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1983. (Col. Os Pensadores).

HEIDEGGER, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica, 1986;

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Trad. Fausto Castilho, Rio de Janeiro: Vozes, 2012a;

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.



# Martin Heidegger entre arte e estética na investigação sobre a obra de arte

Vaner Muniz Ferreira<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.07>

## 1 Introdução

O ensaio *A origem da obra de arte* (1931-1936)<sup>2</sup>, que abre a coletânea *Caminhos de Floresta* (1950), inaugura uma intensa, embora esparsa, investigação sobre a estética no longo caminho do pensamento de Martin Heidegger. Condensando-se principalmente nos anos 30 e 40 do século passado, as confrontações com a estética se situam junto às reflexões sobre a superação (*Überwindung*) da metafísica, configurando o que seria, na expressão de Trawny (1997, p. 13), o coração (*Herzmitte*) da filosofia de Heidegger.

Diferentemente de outros textos, como no primeiro volume dos cursos sobre Nietzsche (1936-1946) ou no curso sobre *O Istro* de Hölderlin (1942), em que os comentários à estética chegam a ser elaborados em seções e subseções, *A origem da obra de arte* examina a estética tacitamente, colocando em questão seus conceitos e esquemas interpretativos, na maior parte das vezes, veladamente. No entanto, o

---

<sup>1</sup> Vaner Muniz é mestrando no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na FFLCH-USP com bolsa FAPESP. E-mail: [vanermuniz@usp.br](mailto:vanermuniz@usp.br)

<sup>2</sup> Sabe-se que o texto possui três versões, sendo a terceira a versão revista e publicada por Heidegger em 1950 na coletânea *Holzwege*, da qual se ocupa o presente artigo. A última versão do ensaio foi composta a partir de uma sequência de três palestras que Heidegger proferiu em Frankfurt entre 17 de novembro e 3 de dezembro de 1936. As versões que a antecedem datam de 1931/32 (cf. Herrmann, 1994. p. 7). Elas podem ser consultadas em Heidegger, 1989. p. 5-22; Heidegger, 2006. p. 9-24.

movimento argumentativo, tanto nesse ensaio como nos demais textos que são do mesmo período, é sempre o mesmo: vincular a estética à metafísica.

Toda suspeita de Heidegger em torno da mais recente disciplina filosófica se sustenta nessa vinculação. Como é sabido, desde *Ser e tempo* (1927), a tarefa de colocação da pergunta pelo sentido do ser antecipava, como condição de sua realização, a crítica à metafísica, representada pelo tema da destruição da ontologia. Enquanto a metafísica se caracterizava pela pergunta sobre *o que e por que* alguma coisa é, Heidegger questionava o que significaria esse “é” de que se ocupa a metafísica. De outro modo, tratava-se ali de questionar o que compreendemos quando compreendemos algo como *sendo* (Carman, 1998, p. 373). Assim como se pode interpretar a metafísica no sentido de uma investigação anterior às ciências particulares, uma vez que pergunta por aquilo que as possibilita e que elas não podem submeter aos seus experimentos, configurando, por isso, como um pressuposto das ciências, a filosofia de Heidegger se anteciparia à metafísica ao investigar o que seria a sua condição de possibilidade. É neste sentido que o pensamento de Heidegger poderia ser interpretado como uma “metametáfísica” (Azevedo, 1958, p. 14) ou metafísica da metafísica (Heidegger, 2012b, p. 68), dado que se instaura como uma investigação sobre as condições da própria metafísica.

Nos anos 30, o tópico da destruição, caracterizada como a busca da “certidão de nascimento” dos conceitos ontológicos fundamentais nas experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do ser (Heidegger, 2003, p. 30), dá lugar à superação da metafísica, que se caracteriza pelo esforço de interpretar a história do ser como “história oculta” da filosofia, cuja “lei oculta” seria o esquecimento do ser<sup>3</sup>. Não se pode confundir essas expressões com mero

---

<sup>3</sup> A expressão “lei oculta de uma história oculta” aparece no curso sobre *O Istro* de Hölderlin (cf. Heidegger, 1984, p. 28).

Martin Heidegger entre arte e estética  
na investigação sobre a obra de arte

obscurantismo. Trata-se apenas de um empenho em identificar elementos que perpassam a história da filosofia, desde Platão e Aristóteles até Hegel e Nietzsche<sup>4</sup>. A interpretação da arte em sua relação com a verdade é um desses elementos que, desde a inauguração platônica da filosofia até a sua consumação no pensamento nietzschiano, preservaria ainda a mesma estrutura metafísica.

Assim como a questão colocada por Heidegger em *Ser e tempo* não pode ser confundida com uma questão metafísica, uma vez que a sua formulação já envolveria uma crítica a essa tradição, procurando mover-se para além dela, a pergunta pela obra de arte não poderia ser confundida com uma pergunta estética. Compreender o que é feito a partir de *A origem da obra de arte*, é uma dificuldade que se manifesta desde as primeiras aproximações de Heidegger com a arte. Gadamer, por exemplo, registrou o estranhamento provocado no início dos anos 30 no comentário que acompanha a edição de *A origem da obra de arte*, publicada pela Reclam (cf. Gadamer, 1983). As primeiras interpretações abrangentes da filosofia de Heidegger, por exemplo, não evitaram o emprego do termo “estética” para classificar seu questionamento sobre a arte e a poesia<sup>5</sup>. O acesso às obras completas e às publicações subsequentes do filósofo afastaram a ideia de uma estética heideggeriana, embora ainda permaneça em discussão a possibilidade de se falar em uma filosofia da arte de Heidegger<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Nessa arqueologia dos conceitos filosóficos, Heidegger identifica em Platão os germes da interpretação metafísica da arte (estética), de modo que “Platão, o primeiro metafísico, é também, e por essa razão, o primeiro ‘esteta’” (Boutot, 1987, p. 232, tradução nossa).

<sup>5</sup> Considere, por exemplo, os comentários já antigos de Alphonse de Waelhens, *La Philosophie de Martin Heidegger* (1942), e Joseph Sadzik, *Esthétique de Martin Heidegger* (1963). No primeiro caso, a estética é estabelecida com um dos problemas fundamentais do pensamento de Heidegger, ao passo que o segundo sugere, já em seu título, a existência de uma estética heideggeriana.

<sup>6</sup> O debate é extenso, mas seu início é certo: a divergência começa com Otto Pöggeler e Friedrich von Herrmann. O primeiro defendeu, em *Der Denkweg Martin Heideggers* (1963), a inexistência de uma filosofia da arte de Heidegger, porque seu interesse pela arte se limitaria apenas ao âmbito de questionamento do ser, ao passo que o segundo, em *Heideggers Philosophie der Kunst* (1980), procurou localizar já em *Ser e tempo* uma abertura para as

A disjunção que o título deste artigo sugere entre arte e estética elucidada o empenho de Heidegger em nos desabituar a conceber a arte esteticamente, circunscrevendo a disciplina filosófica na história da metafísica, demonstrando que a maneira usual de interpretar as obras de arte não surgiu a partir da meditação sobre elas. A experiência da obra de arte em seu repousar-em-si-mesma (*In-sich-ruhen*), por exemplo, empreendida em *A origem da obra de arte* na descrição tanto do templo grego quanto do quadro de van Gogh, é, ao mesmo tempo, crítica e superação (tanto ultrapassagem quanto recuperação, no sentido da *Verwindung*) da maneira metafísica de lidar com a arte. A situação aporética que Heidegger produz no ensaio, bem como a mobilização de figurações como terra e mundo — utilizadas para pensar o que haveria de originário escondido no hilemorfismo aristotélico-tomista — indicam não apenas o esgotamento do conceito estético da arte, mas principalmente do ente como sensível e objetivamente representável. O que se procura demonstrar, com isso, é que o interesse em torno da estética não é ele mesmo de caráter estético, como se a crítica ao conceito tradicional de arte visasse a colocação de um novo conceito. Pelo contrário, o esforço em dar à arte um novo sentido, quer se voltar contra a interpretação metafísica do ente em geral que se esconde por detrás dela. Contudo, longe de concluir dizendo que não se poderia falar em uma filosofia da arte de Heidegger, enfatizamos que a crítica à estética, bem como à metafísica, deve ser pensada ainda no interior da vigência desses modos de pensar. No ensaio, a ideia de uma superação da estética, como também a superação da metafísica no pensamento de Heidegger

---

ontologias regionais, como a ontologia da obra de arte elaborada em *A origem da obra de arte*. Uma série de “filiações” se seguiram a partir daí. Ignorando as nuances, pode-se colocar ao lado do primeiro os trabalhos de Gunter Seubold e Karsten Harries, enquanto que ao lado do segundo estariam Joseph O. Kockelmans, Christoph Jamme e Julian Young, para citar apenas alguns nomes na produção internacional.

Martin Heidegger entre arte e estética  
na investigação sobre a obra de arte

em geral, permanece um conceito-limite, desenvolvendo-se no horizonte do imponderável<sup>7</sup> (Bornheim, 2001, p. 231).

Nas páginas que se seguem, ocupamo-nos, em primeiro lugar, da inserção da estética na história da metafísica<sup>8</sup>. Na sequência, indicaremos algumas passagens, predominantemente de teor crítico, de *A origem da obra de arte*, nas quais o autor sutilmente lida com a estética como uma antecipação da experiência da obra, mediada tanto por conceitos e esquemas legados pela tradição quanto pelo aspecto organizacional do mundo moderno, que se encarrega da tarefa de preservar, distribuir e investigar as obras como objetos.

---

<sup>7</sup> Há uma divergência interessante entre a interpretação supracitada de Bornheim e a interpretação de Vattimo, principalmente em sua *Introdução à Heidegger*. A afirmação de que a superação da metafísica se desenvolve no horizonte do imponderável, difere da ideia expressa pelo italiano de que o fim da metafísica se torna manifesto, porque com a descoberta do esquecimento que a possibilitou, ela se coloca em condição de ser superada: “A metafísica manifesta-se, na sua essência, apenas quando chega ao seu fim, e alcança o seu fim precisamente enquanto se revela na sua essência. Isto entende-se facilmente, se temos em conta que a essência da metafísica é o esquecimento do ser; mas quando se reconhece este esquecimento como tal, já nos encontramos em condições de recordar o que se tinha esquecido e, por conseguinte, de ir mais além da metafísica” (Vattimo, 1996, p. 80). Parece-nos mais acertada a alternativa de Bornheim, em especial para compreender o fenômeno artístico em Heidegger. Considere, por exemplo, a questão da arte oriental. A radical imbricação entre a estética e a metafísica como modo de ser do Ocidente é tamanha que, em *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*, até mesmo as produções artísticas do Oriente escapariam ao seu horizonte de compreensão, indicando que aquilo que se desenvolve além das fronteiras da metafísica também estaria além do que lhe é inteligível (cf. Heidegger, 2012a, p. 71 e Heidegger, 2015, p. 497-498).

<sup>8</sup> Uma observação que nos é muito cara: daremos uma atenção especial à determinação moderna da estética. Isso não deve ofuscar o fato de que, segundo as reflexões de Heidegger, a estética teria sido antecipada pelos antigos, encontrando nos gregos a estruturação dos seus conceitos fundamentais. Quanto a isso, basta conferir o curso sobre *Parmênides* (Heidegger, 2008b, p. 166). No mais, a inserção da estética na metafísica moderna não pode permitir que o leitor se esqueça que Antiguidade e Modernidade são capítulos de uma mesma história do esquecimento do ser. Por apreço pela clareza do texto, optamos por deixar essa questão para ser discutida em outra oportunidade. Sem essa omissão, o texto correria o risco de ficar superficial ou, o que seria pior, obscuro.

## 2 A fundamentação da estética na história da metafísica

Não há dúvidas quanto à determinação da estética como uma disciplina moderna. “O título ‘estética’, usado para definir a meditação sobre a arte e sobre o belo, é recente e remonta ao século XVIII” (Heidegger, 2010b, p. 73). Sabe-se que foi cunhada por Alexander Baumgarten em 1750 como ciência do conhecimento sensível e que foi fundamentada por Immanuel Kant em 1790, que lhe conferiu autonomia em relação à moral e ao conhecimento. Na Alemanha, desenvolveu-se em três âmbitos: teoria da arte, com Baumgarten, história da arte, com Winckelmann, e crítica de arte, com Lessing<sup>9</sup>. A afirmação de que a estética é a maneira moderna de interpretar a arte parece ser, portanto, correta. Pode-se encontrar uma série de declarações semelhantes a essa nos textos de Heidegger. Considere, por exemplo, a seguinte passagem da conferência *A época da imagem do mundo* (1938), na qual a disciplina é determinada como um dos fenômenos fundamentais da modernidade:

Um terceiro fenômeno igualmente essencial da modernidade está no processo de a arte se deslocar para o âmbito da estética. Isso significa que a obra de arte se torna objeto de vivência e, conseqüentemente, a arte vale como expressão da vida do homem (Heidegger, 2002, p. 97).

Ao lado da ciência, da técnica, da cultura como realização suprema do homem e da desdivinização do mundo, a estética constituiria uma marca essencial da época moderna, na medida em que compartilharia com eles um mesmo fundamento metafísico<sup>10</sup>. Esta

---

<sup>9</sup> Sobre esses três âmbitos da estética e as contribuições de cada autor. cf. Werle, 2018.

<sup>10</sup> Julian Young enfatiza esta particularidade do diagnóstico que Heidegger faz da Modernidade a partir de fenômenos que já foram investigados por outros autores. “Não há nada de particularmente original na identificação de Heidegger dos principais sintomas da ‘doença’ da Modernidade. Nietzsche descobriu a ‘morte de Deus’, a ‘transvaloração’ dos velhos valores cristãos e o subsequente vazio do ‘niilismo’; Hegel e Marx falaram da ‘alienação’ da humanidade moderna; Freud, Rilke e Kafka identificaram a ansiedade como o sentimento fundamental da Modernidade, e uma série de contemporâneos alemães de Heidegger, *inter alios*, Ludwig Klages, Ernst Jünger, Walther Rathenau, a Escola de Frankfurt, E. F. Schumacher, bem como, é claro, o contemporâneo movimento ecológico (quer dizer, muitos de nós em um

Martin Heidegger entre arte e estética  
na investigação sobre a obra de arte

caracterização da disciplina se mantém em 1942, quando do curso sobre *O Istro* de Hölderlin.

Estética é a maneira pela qual a essência do belo e da arte é delimitada metafisicamente, a saber, nos termos da metafísica moderna. Essa explicação metafísica moderna do belo adquire seu acabamento na metafísica de Nietzsche, na qual a arte, em sentido mais específico, é concebida como o “estímulo da vontade de poder” e somente como isso (Heidegger, 1984, p. 109, tradução nossa).

Em ambos os casos, a estética está vinculada à metafísica moderna, na sua maneira de circunscrever o domínio do belo e da essência da arte, relacionando-os aos estados sentimentais do ser humano tanto ao produzir quanto ao fruir obras de arte. No primeiro volume dos cursos sobre Nietzsche, uma atenção especial recai sobre o “estado sentimental” do produzir e do fruir como um indício dos elementos extra-estéticos (*ausseraesthetisch*, no sentido daquilo que ultrapassaria o âmbito artístico) na meditação sobre as obras de arte, que oculta em seu fundamento a concepção cartesiana da relação sujeito-objeto, que culminaria na vontade de poder nietzscheana. O sujeito é o produtor e o fruidor das obras. As obras são objetos produzidos e fruídos, armazenados em museus e galerias, sendo por isso objetos da vivência estética.

Enquanto teoria moderna sobre a essência da arte e do belo, enquanto fenômeno da época moderna, a estética apontaria para fundamentos metafísicos mais profundos. A relação sujeito-objeto, primordialmente entendida como uma relação cognoscitiva, já anuncia que a maneira moderna de lidar com a arte é em grande medida reflexiva,

---

grau ou outro) apelaram para o caráter ‘violento’ da Modernidade, demonstrado no homem e na natureza. O que é original, no entanto, [...] é o desenvolvimento de Heidegger da sua ‘filosofia do ser’ para providenciar uma série de causas ocultas para cada sintoma mencionado acima. A causa fundamental de cada um é, ele afirma, ‘metafísica’, a absolutização do horizonte de abertura, sua interpretação equivocada como, não um horizonte de abertura da realidade entre outros, mas unicamente como a estrutura da realidade mesma” (Young, 2002, p. 34, tradução nossa).

orientada pelo paradigma do conhecimento. Hegel, o ponto mais alto da interpretação metafísica da arte (Heidegger, 1984, p. 19), já havia percebido esse primado da reflexividade no trato com a obra de arte:

Hoje, além da fruição imediata, as obras de arte também suscitam em nós o juízo, na medida em que submetemos à consideração pensante o conteúdo e o meio de exposição da obra de arte, bem como a adequação e inadequação de ambos. A *ciência* da arte é, pois, em nossa época muito mais necessária do que em épocas na qual a arte por si só, enquanto arte, proporcionava plena satisfação. A arte nos convida a contemplá-la por meio do pensamento e, na verdade, não para que possa retomar seu antigo lugar, mas para que seja conhecido cientificamente o que é a arte (Hegel, 2015, p. 35, grifo do autor).

A realocação da arte para o domínio da reflexão, da satisfação desinteressada que se vê conceitualmente elaborada em Kant, seria resultado da maneira moderna de se posicionar no mundo, de um ente que irrompe na totalidade do ente e passa a “fazer ciência”<sup>11</sup>. O comportamento em relação à obra de arte obedeceria ao padrão de medida do fazer científico determinado pela subjetividade moderna, desenvolvendo-se paralelamente a uma nova concepção de conhecimento. Enquanto a Antiguidade conheceu por meio do ver que ultrapassa os entes sensíveis e a Idade Média, por meio do correto compreender da palavra das Escrituras, a Modernidade o fez por meio da investigação (*Forschung*), que se define como o avanço em uma região do ente, valendo-se de procedimentos como a verificação de leis e regras a serviço de uma projeção exata da área circunscrita dos objetos investigados. O que é cognoscível pelas ciências particulares, tem de ser determinado pelo cálculo prévio no curso do seu futuro ou passível de ser conferido em seu passado. Desse modo, a ciência moderna interpretou o

---

<sup>11</sup> “O homem — um ente entre outros — ‘faz ciência’. Neste ‘fazer’ ocorre nada menos que a irrupção de um ente, chamado homem, na totalidade do ente, mas de tal maneira que, na e através desta irrupção, se descobre o ente naquilo que é em seu modo de ser” (Heidegger, 2008a, p. 115)



âmbito da natureza e da história como objetos do representar explicativo, determinando o ente como objeto (*Gegenstand*) representável. “Só é, só vale como sendo, aquilo que deste modo se torna um objeto” (Heidegger, 2002, p. 109). Aquilo que faz do ente o que ele é, fazendo-o também investigável pela ciência, é a objetividade. Localizada na metafísica de Descartes a proveniência dessa noção do ente objetivado, também se encontra nele a transformação da verdade em certeza do representar. Para acompanhar a transformação do ente em seu todo e da verdade, a interpretação do próprio homem se modifica. Não se trata somente da libertação do homem moderno em relação às limitações impostas pelo período medieval. Na Modernidade, “o homem torna-se centro de referência para o ente enquanto tal. Mas isso só é possível quando se transforma a concepção do ente na totalidade” (Heidegger, 2002, p. 111).

A totalidade do ente, isto é, o mundo em sentido amplo, que extrapola o entrelaçamento recíproco entre natureza e história, passa a ser entendida, a partir de Descartes, como imagem (*Bild*). “Imagem de mundo, compreendida essencialmente, não quer, por isso, dizer uma imagem que se faz do mundo, mas o mundo concebido como imagem” (Heidegger, 2002, p. 112). Ao interpretar o mundo como imagem, Descartes coloca o homem na posição de representador-produtor (*vorstellend-herstellenden*), na medida em que cabe ao homem a tarefa de colocar diante de si aquilo que se configura como imagem. E nesta configuração, o ser do ente passa a ser procurado e encontrado como o ser-representado (*Vorgestelltheit*) do ente. Na representação moderna, o homem não é contemplado pelo ente, como no mundo antigo, mas traz diante de si o ente como algo que está *contra-posto* (*Gegen-stand*), remetendo-o de volta para quem o representa, fazendo de si o paradigma do ente. Nesse sentido, também o homem seria posto como imagem. Ele seria aquele ente que se representa como representante. Aquele que assim se representa é o *cogito*, o primeiro objeto do qual tenho certeza,

sendo, por isso, referência para a entidade do ente e para a essência da verdade.

O objeto originário é a objetividade em si mesma. A objetividade originária é o “eu penso”, no sentido do “eu percebo”, que já se apresenta e já se apresentou, é *subjectum*. Na ordem da gênese transcendental do objeto, o sujeito é o primeiro objeto da re-presentação ontológica (Heidegger, 2012b, p. 64).

O ente é interpretado como objeto representado para o *cogito* e a verdade, como certeza do seu representar. O *cogito* cartesiano é sempre indicado nos objetos, mesmo quando não é explicitamente mencionado, dando ao representar um sentido impositivo.

Em todas as *cogitationes*, o *ego cogito* é para Descartes o que já se representa pro-posto e im-posto, sendo o vigente, o inquestionado, o indubitável, o que, cada vez, já está no saber, o certo e sabido em sentido próprio, o previamente consolidado, o que põe tudo em referência a si e deste modo se contra-põe a todo outro (Heidegger, 2012b, p. 64).

Trata-se, portanto, do surgimento da subjetividade no deslocamento do *subjectum* para a essência do homem. E não apenas do surgimento do subjetivismo. A Modernidade produziu o mais intenso e dominante objetivismo de todas as épocas, que se manifesta de maneira mais intensa no conhecimento científico. “O essencial aqui é a alternância necessária entre subjetivismo e objetivismo. Mas precisamente este condicionar-se reciprocamente aponta para processos mais profundos” (Heidegger, 2002, p. 110). Entre o extremo objetivismo pretendido pelas ciências e o crescente subjetivismo da fruição das obras de arte por meio do gosto, estaria em jogo um condicionamento recíproco e, por isso, o mesmo fundamento.

A tarefa que a filosofia de Descartes teve de assumir, foi a de oferecer um fundamento metafísico para a verdade e o conhecimento no momento em que o homem se liberta da verdade da revelação cristã. Na segurança da certeza de seu representar, o homem funda a si mesmo

como padrão de medida para o cálculo do certo e do verdadeiro, fazendo do ente não mais aquilo que se apresenta e se manifesta por si mesmo. Só é ente aquilo que se coloca diante do homem como representação. “Re-representar é ob-jetivação que avança, que doma. O representar empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objetivo. O representar é *coagitatio*” (Heidegger, 2002, p. 133). Este quadro metafísico cartesiano que situa o homem como *subjectum*, condensa em si o todo da metafísica moderna, compreendendo tanto o surgimento da estética por meio da interpretação do belo segundo o gosto, quanto o subsequente desenvolvimento da reflexão nietzschiana. O primeiro caso é explicado por Luc Ferry (1994, p. 36):

O nascimento da estética como disciplina filosófica está indissolúvelmente ligado à mutação radical que intervém na representação do belo quando este é pensado em termos de gosto, portanto, a partir do que no homem irá logo aparecer como a essência mesma da subjetividade, como o mais subjetivo do sujeito. Com o conceito de gosto, efetivamente, o belo é ligado tão intimamente à subjetividade humana, que se define, no limite, pelo prazer que proporciona pelas sensações ou pelos sentimentos que suscita em nós.

No segundo caso, a determinação do ente como vontade de poder que, enquanto força afirmativa soberana, quer a si mesma, configurando-se por isso como vontade de vontade, adquire em Nietzsche a capacidade plasmadora da representação do ser como resposta à revolução cartesiana na história da metafísica. A subjetividade, que Descartes transformou em padrão de medida de tudo o que é, destituiu do ente o seu ser próprio. Como contramovimento a essa perda, o ser é agora projetado como valor, de modo que, na determinação do real segundo a vontade de poder, a medição do ente é feita segundo valores. “O valor é a objetivação das metas que são precisas ao instalar-se que representa o mundo enquanto imagem” (Heidegger, 2002, p. 126). Mas a produção nietzschiana do valor também se coloca no contexto da “morte de Deus”, da decadência final da metafísica inaugurada por Platão, anunciando o fim do mundo

suprassensível que sacrificou as forças expansivas da vida. A transvalorização ou desvalorização dos valores, que coloca em xeque a crença na fábula verdade, culmina na produção de uma nova ordem hierárquica entre o sensível e o suprassensível.

Penúltimo estágio da metafísica (Heidegger, 2012b, p. 70), a filosofia de Nietzsche se pretende inversão do platonismo, cujo legado, para o contexto da meditação estética, foi a discriminação da arte, rebaixada ao estatuto de atividade imitativa, em proveito da verdade (cf. Heidegger, 2010b, p. 154). Criando uma nova ordem hierárquica, o pensamento de Nietzsche precisa também devolver à arte seus valores vitais, como contramovimento do declínio dos “valores supremos”, da religião, da moral e da filosofia. No apelo às forças criativas da arte, pode-se perceber como o pensamento do filósofo solitário é dependente da representação moderna, porque “ele pensa a partir de uma ideia de gênio, do genial e, também, tecnicamente a partir da noção de desempenho e eficácia”, de modo que subsiste na vontade de poder “o predomínio incondicional da razão calculadora e não a poeira e o caos de uma visão turva convulsional” (Heidegger, 2012b, p. 70). À revelia de suas intenções, a filosofia de Nietzsche permaneceria presa ao princípio orientador da Modernidade, permanecendo, por isso, na vigência do esquecimento do ser ao identificá-lo com as noções de valor e potência. Como esclarece Benedito Nunes (2012b, p. 229),

[...] para quem pensa em termos de valor, o ser nada mais é do que ilusão.  
[...] A soberania do sujeito humano essencializa-se como vontade de domínio, inaugurando a dominância do ente, sob a qual a verdade do ser declina ou se dissipa.

Em *Superação da metafísica*, essa permanência da vontade de poder no interior do paradigma moderno é pensada a partir da sua relação com a técnica, o que nos levará de volta ao tema da arte.

## Martin Heidegger entre arte e estética na investigação sobre a obra de arte

No conceito de vontade de poder, ambos os “valores” constitutivos (a verdade e a arte) não passam de circunscrições da “técnica”, no sentido essencial de disponibilização planejadora e calculadora para um desempenho capaz de trazer para a ação de criar da “criatividade”, sempre além de cada vida em particular, um novo estímulo vivo e assim assegurar o êmulo da cultura (Heidegger, 2012b, p. 71).

O impulso criativo da vontade de poder se mantém no interior da essência técnica da Modernidade enquanto *Ge-stell* (armação), no sentido “daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência” (Heidegger, 2007, p. 385), que não se confunde com nada de técnico. Sem perceber a técnica como elemento invisível que perpassa o fenômeno visível da tecnologia (Werle, 2023, p. 145-146), o homem moderno permanece a ela preso na vontade de dominá-la, como se fosse um instrumento aplicável a diferentes finalidades, passíveis de serem avaliadas como boas ou más. Haveria, por isso, uma imbricação entre a vontade de poder e o requerer da técnica.

A vontade de querer supõe como condição de sua possibilidade tanto o asseguramento da consistência (verdade) como a exacerbação dos impulsos (arte). A vontade de querer institucionalizada assim como ser o próprio ente. Somente na vontade de querer podem predominar a técnica (asseguramento da consistência) e a ausência incondicional de meditação (“vivência”) (Heidegger, 2012b, p. 75).

A vontade de poder, na pretensa liberação dos impulsos criativos que culmina na vivência como fonte de criação, chega à arte, encontrando nela a sua mais alta configuração. Asseguramento e cálculo bem como o descontrole dos impulsos e vivências não são alternativas excludentes, mas sim realizações da técnica. Por isso, sublinhará Heidegger em sua confrontação (*Auseinandersetzung*) com Nietzsche, a arte como vontade de poder se constitui como o lugar privilegiado de manifestação da concepção moderna do ser, conformando-se como uma disciplina filosófica a ser questionada em termos principais:

Como o *que se encontra em questão para nós é a arte como uma configuração da vontade de poder*, isto é, como uma configuração do ser em geral, sim, até mesmo como a configuração mais insigne, a pergunta sobre a estética como a pergunta sobre o modo fundamental de meditação sobre a arte e de conhecimento sobre ela não pode ser tratada senão em termos principais (Heidegger, 2010b, p. 73, grifo nosso).

### 3 A crítica à concepção estética da obra de arte

O ponto de partida de *A origem da obra de arte* é o fato de que toda interpretação, abordagem e discurso de que dispomos sobre a arte são estéticos. Contudo, como sublinhou Leão (1999, p. 10), “todo fato já é sempre um feito”, isto é, um resultado de um longo processo no interior da história do ser. A circunscrição da estética nessa história, que Heidegger considera estar nos limites da sua vigência, sublinha a distância entre essa meditação e as obras mesmas.

Fundamentada na metafísica moderna, a estética interpreta a obra a partir do ente em geral. Como dissemos, o começo da Modernidade equivaleu-se ao posicionamento do homem e do seu saber como lugar de decisão sobre o ente e a verdade. “Na metafísica, isso se mostra no fato de a certeza de todo ser e de toda verdade estar fundada na autoconsciência do eu singular: *ego cogito me cogitare*”, de modo que “eu mesmo e meus estados somos o ente primeiro e propriamente dito”, servindo de medida para todos os outros entes (Heidegger, 2010b, p. 77). Em sua configuração moderna, a consideração sobre a arte passa a se dirigir ao estado sentimental do homem, estabelecendo-se no campo da sensibilidade e do sentimento do mesmo modo como a lógica se estabeleceu no campo do pensamento.

No deslocamento da arte para o âmbito da estética, a subjetividade se deixa reconhecer, primeiramente, como princípio ordenador do mundo artístico. A pergunta pela origem da obra de arte, no ensaio que abre a coletânea *Caminhos de floresta*, depara-se com uma

Martin Heidegger entre arte e estética  
na investigação sobre a obra de arte

situação em que, embora não tenhamos uma resposta satisfatória para a questão da arte, dispomos de obras aos montes, presentes em nossas vidas de maneira tão natural como as demais coisas.

O quadro está pendurado na parede do mesmo modo que uma caçadeira ou um chapéu. Uma pintura, por exemplo, a de van Gogh que apresenta um par de sapatos de camponês, anda de exposição em exposição. As obras são expedidas como o carvão da bacia do Ruhr ou como os troncos de árvore da Floresta Negra. Durante a campanha, os hinos de Hölderlin estavam empacotados na mochila do mesmo modo que um utensílio de limpeza. Os quartetos de Beethoven jazem no armazém da editora tal como batatas numa cave (Heidegger, 2002, p. 10).

Este trecho faz mais do que a passagem à investigação das noções de coisa que subjazem à interpretação da arte. Ele denuncia, por um lado, a perda do significado da obra, antecipando a confrontação com Hegel no “Posfácio”, e, por outro, revela a postura moderna de asseguramento, disponibilização e setorização do ente. As obras são postas no interior da armação moderna que antecipa, calcula, explora e distribui as coisas como recursos. Processo fundamental da Modernidade, a empresa (*Betrieb*) é o meio de ampliação da efetividade do procedimento investigativo que determina o comportamento científico do homem, que se manifesta na institucionalização, nas instalações de máquinas e setorização das mobilizações humanas. O caráter empresarial das empreitadas modernas não se reserva às ciências do espírito e da natureza. Também a arte é realocada no mundo segundo setores específicos, sendo conservada e protegida pela empresa artística (*Kunstbetrieb*).

É assim que as obras são expostas e penduradas nas coleções e nas exposições. Mas estão aí em si como as obras que elas mesmas são, ou não estarão antes aí enquanto objetos da empresa artística? As obras são tornadas acessíveis à fruição pública e particular. As autoridades oficiais encarregam-se da sua proteção e manutenção. O perito em matéria de arte e o crítico de arte ocupam-se delas. O comércio das obras de arte

vela pelo mercado. A história da arte faz das obras objetos de uma ciência. Será, então, no meio dessa trama complexa, que as obras vêm elas mesmas ao nosso encontro? (Heidegger, 2002, p. 37).

O interesse pelas obras como bens culturais, convertendo-se por isso em valor supremo, em concordância com a intenção nietzschiana de restituir à arte os seus direitos vitais, funda-se na subjetividade moderna, no seu requerer de planejamento que não se interessa propriamente pela arte no sentido da verdade. Em *Meditação* (1938-1939), essa relação é explicitada como a reconversão da arte em *techné*, mas não enquanto o saber em sentido grego, mas enquanto técnica e historiologia.

A beleza continua sendo mesmo agora — em sintonia com o caráter metafísico da arte que se preenche completamente na consumação — a determinação fundamental. Belo é aquilo que agrada e precisa agradar à essência do poder do animal predador homem; por detrás da determinação fundamental já se esconde, contudo, sua essência transitória, na medida em que, no desaparecimento da obra em favor da pura maquinação, se realiza uma solidificação do completo abandono do ser do ente. [...] A arte torna-se uma vez mais — mas não na mera recaída, mas na consumação — *techne*; mas isto naturalmente sob a forma da técnica e da historiologia modernas. Ela é uma instauração da entrega incondicional à factibilidade do ente sob a figura de seu ajuste à maquinação, isto é, à sua complacência (Heidegger, 2010a, p. 31-32).

Consumada como técnica moderna, a arte se configura como setor de produção cultural (Heidegger, 2012b, p. 81), em maquinação do vivenciar (Heidegger, 2010a, p. 32), disposta no museu como o “lugar da exposição conclamadora, instrutiva e, com isto, vinculadora do planejado” (Heidegger, 2010a, p. 33). Produto compensatório da errância, a planificação tenta preencher o abandono do ser, como formulado por Heidegger em *Superação da metafísica*.

A errância não conhece nenhuma verdade do ser. Desenvolve, em compensação, para todo planejamento de cada âmbito, o mais completo e mobilizado ordenamento e segurança. No círculo fechado dos âmbitos, as diversas áreas de mobilização humana transformam-se,



## Martin Heidegger entre arte e estética na investigação sobre a obra de arte

necessariamente, em “setores”; o “setor” da poesia, o “setor” da cultura são também regiões entre outras garantidas pelo planejamento de seus respectivos “modos de lidar” (Heidegger, 2012b, p. 81).

O tema da superação da estética e, por conseguinte, da metafísica em *A origem da obra de arte* se deixa notar neste contexto. No setor controlado dos museus e galerias, já destituídas da sua relação com a verdade, as obras de arte chegam no mundo moderno como objeto de investigação historiográfica. “A atenção expressa à arte e a ocupação com ela se movimenta em ‘categorias’ totalmente diversas de pensamento, a saber, categorias que são exigidas pelo primado do homem como sujeito” (Heidegger, 2010a, p. 35). O questionamento do caráter de coisa da obra, que toma como referência as interpretações tradicionais do ente, coloca em evidência essas categorias de que fala Heidegger em *Meditação*, dando a impressão de recuar a um registro anterior ao estético, mas já polemizando com ele. Segundo a interpretação de Gadamer, esse exame do conceito de coisa se refere ao primado do conhecimento científico, modernamente fundamentado, na interpretação do ente.

O fato de a arte também ser coisa e apenas significar algo mais e algo diverso para além do ser coisa, o fato de ela remeter para algo como símbolo ou dar a entender algo diverso como alegoria, descreve o modo de ser da obra de arte a partir do primado sistemático do conhecimento científico (Gadamer, 1983, p. 87).

A legitimação da passagem da obra para a coisa está na opinião, já muito antiga, de que a obra é algo distinto da coisa que a suporta, recebendo o nome de símbolo ou alegoria, um produto da ação do artista. No curso sobre *O Istro*, lemos a seguinte explicação, que condensa a interpretação do símbolo como noção metafísica, entrelaçando arte e metafísica em sua origem e em seu destino:

Ir além de algo é chamado de *meta* em grego. O reino suprassensível, em sua relação com o físico, é o metafísico. A distinção entre o sensível e o supersensível é uma transição do físico e da “física”, no sentido mais

amplo, para o metafísico e a metafísica. A distinção entre o sensível (*aistheton*) e o não-sensível (*noeton*) é a estrutura básica do que tem sido chamado de metafísica desde tempos imemoriais. [...] Com relação à essência metafísica da arte, também podemos dizer: toda arte é imagem-sentido [*sinnbildlich*]. “Imagem” [*Bild*], então, significa o sensorialmente perceptível em geral, como o som. “Sentido” [*Sinn*] significa o não-sensível, que é compreendido e interpretado e que recebeu muitas definições diferentes no decorrer da metafísica: o não-sensível e o supersensível são o espiritual, o ideal são os ideais e os “valores”. O que o símbolo simboliza é o mais elevado e o verdadeiro. A essência da arte se ergue e se desfaz com a essência e a verdade da metafísica (Heidegger, 1984, p. 18-19, tradução nossa).

Como se assume que a coisa é o suporte que sustenta a atividade do artista, que faz dela uma obra, há que se entender, em primeiro lugar, o que é uma coisa, para que se saiba se ela é algo distinto da obra que seria a ela aderida. Trata-se de investigar uma suposição sobre a qual se levanta a estética — bem como todas as demais áreas do saber, como já denunciava *Ser e tempo* —, isto é, uma certa interpretação do ente, que embasa todas interpretações sobre a coisa na história da filosofia.

Heidegger elenca três noções de coisa (substância com acidentes, unidade do múltiplo sensível e matéria enformada), e em cada uma delas se insinua a necessidade de remontar às fontes inaugurais dos conceitos que, em sua generalidade, tornam indistinguíveis os entes de cada âmbito. De todas elas, o hilemorfismo aristotélico, graças à concepção cristã da gênese do universo e a sua incorporação na filosofia transcendental moderna, obteve a maior dominância na explicação do fenômeno artístico.

A distinção entre matéria e forma, mesmo nas [suas] mais diversas modalidades, é o esquema conceitual por excelência de toda a teoria da arte e de toda a estética. Este facto incontestável não prova, porém, nem que a distinção entre matéria e forma esteja fundamentada de forma suficiente, nem que ela pertença originariamente ao âmbito da arte e da obra de arte. Além disso, o âmbito de validade deste par de conceitos já há muito que vai para além do terreno da estética (Heidegger, 2002, p. 20).

O hábito de pensar o âmbito artístico por meio do hilemorfismo não autoriza a conclusão de que essa maneira de conceber a arte surgiu dela mesma. Este modo de pensar que “há muito se tornou habitual antecipa-se a todo o experimentar imediato do ente. A antecipação [*Vorgriff*] impede a consideração do ser do ente que, em cada caso, está em causa” (Heidegger, 2002, p. 25). Longe de serem conceitos elucidativos do ser desses entes, as interpretações de coisa, seus conceitos dominantes “nos vedam o caminho tanto para o caráter de coisa da coisa, quanto também para o caráter de utensílio do utensílio e, por maioria de razão, para o caráter de obra da obra” (Heidegger, 2002, p. 25). A estética, que emprega o par conceitual forma-matéria para interpretar obras de arte, caracteriza-se, por isso, como uma antecipação que impede o acesso ao ser-obra da obra. Para o tema da superação da estética não são propriamente os resultados das investigações de Heidegger o que mais interessam. Antes, são as frustrações do acesso às obras de arte que apontam para uma dificuldade que ultrapassa o âmbito artístico, chegando ao domínio do próprio ser do ente.

O nosso perguntar pela obra está perturbado, porque perguntamos não pela obra, mas em parte por uma coisa, e em parte por um utensílio. Só que este não foi um perguntar que tenha sido empreendido pela primeira vez e apenas por nós. É o perguntar da estética. O modo como ela considera, de antemão, a obra de arte, está sob o domínio da concepção tradicional de todo o ente. Porém, a perturbação deste perguntar habitual não é o essencial. O que é importante é uma primeira abertura do olhar para o fato de só nos aproximarmos do caráter de obra da obra, do caráter de utensílio do utensílio, do caráter de coisa da coisa se pensarmos o ser do ente (Heidegger, 2002, p. 35).

#### **4 Considerações finais**

A reflexão sobre as obras não parece, portanto, estar interessada em especular exclusivamente sobre a arte. Heidegger mesmo assume que a pergunta pela obra não quer resolver o enigma que é a arte, mas antes

pretende perguntar pelo ser (Heidegger, 2002, p. 92). É com base nesse comentário de Heidegger que Pöggeler chega a afirmar que o ensaio “A origem da obra de arte” não oferece nenhuma filosofia da arte, mas antes uma experiência da verdade como acontecimento (*Ereignis*) na obra (Pöggeler, 1990, p. 2007). A superação da estética, nesse sentido, não seria mais do que uma necessidade do pensamento que pretende encontrar, por meio da obra de arte, um lugar para o questionamento do ser.

Certamente, a reflexão sobre a arte iniciada por Heidegger em *A origem da obra de arte*, nomeada ou não como filosofia da arte, não pode ser confundida com a estética, que o filósofo circunscreve entre os fenômenos modernos. Como Christoph Jamme (1997, p. 47) observa, o próprio filósofo recusaria esta denominação de filosofia da arte, caso não houvesse uma distinção clara entre ela e a disciplina moderna. Esta disciplina é a manifestação mais insigne da configuração moderna do ser. Atribuir uma estética a Heidegger, que ao pensar a arte tem por objetivo precisamente ultrapassar a sua compreensão metafísico-estética, é algo que pode ser taxado como um oxímoro (Thomson, 2011, p. 41). Diferentemente de Nietzsche que, visando superar o platonismo por meio da subversão da hierarquia entre o sensível e o suprasensível, permanece no quadro fundador da metafísica, o pensador da Floresta Negra escapa às tendências de pensar a obra de arte como objeto da *aisthesis* — embora sua reflexão sobre a arte e a metafísica se mantenha, como afirmado inicialmente, no horizonte do imponderável<sup>12</sup>.

A tentativa de experimentar a obra de arte como acontecimento da verdade, embora tenha dado a ela um estatuto semelhante ao que recebeu entre os românticos<sup>13</sup>, como o primeiro descobrimento essencial

---

<sup>12</sup> Bernasconi destaca os limites da investigação de Heidegger sobre a arte, ao denunciar sua transposição do sistema (moderno) das belas artes para o contexto grego (cf. Bernasconi, 1998, p. 377-379).

<sup>13</sup> “Próprio deste espírito romântico, era a profunda convicção de que o essencial descobrimento do real ocorreu e segue ocorrendo, não por meio das ciências e do racionalismo do Iluminismo, mas por meio da originalidade dos pensadores e dos poetas, convicção que leva Hegel a dizer,

Martin Heidegger entre arte e estética  
na investigação sobre a obra de arte

da realidade, visava deslocá-la do registro metafísico em que é usualmente interpretada. É neste sentido que *A origem da obra de arte* seria um apelo, por outras vias, à necessidade de pensar a questão ontológica de primeira grandeza, a saber, a questão do ser como expressa pela primeira vez em *Ser e tempo*. Pareceria haver, assim, uma imbricação entre a filosofia do ser e a “filosofia da arte”, em que a estética seria o fio condutor. Neste aspecto, é oportuna a seguinte passagem do fragmento de Heidegger *Zur Überwindung der Ästhetik*, que foi escrito como comentário ao ensaio sobre a obra de arte: “Toda vez em que a Estética é apreendida de maneira essencial e produtiva, ela aponta para além de si mesma” (Heidegger, 2018, p. 536, tradução nossa). A estética não é acidental, mas também ainda não é o essencial (Heidegger, 2018, p. 535, tradução nossa). A meditação originária sobre o ser em sua historicidade chegaria necessariamente à estética. Um pensamento detido sobre esta disciplina demanda a circunscrição das suas possibilidades no domínio artístico. Questionando obras de arte em seu repousar em si mesmas, Heidegger se pergunta pelo que há de essencial e o que há de acidental na estética enquanto configuração do ser. Por fim, a experiência da obra de arte como acontecimento da verdade anunciaria algo essencial: “a arte é a abertura do Ser do ente. Devemos dar um novo conteúdo à palavra ‘arte’ e àquilo que ela significa. Um novo conteúdo, a partir de uma posição fundamental para com o Ser, readquirida originariamente” (Heidegger, 1999, p. 156-157).

---

por exemplo, que a poesia foi a grande mestra do gênero, ou que foram os poetas e os artistas gregos aqueles que deram ao seu povo os deuses” (Dominguez, 1991, p. 190), referindo-se ao volume IV dos *Cursos de Estética*. Sobre outras questões envolvendo as heranças filosóficas do conceito de arte de Heidegger, cf. Taminiaux, 1998, p. 380-383; Hammermeister, 2002, p. 185-189; Vandeveldt, 2012.

## Referências

- AZEVEDO, Juan Llambias de. *El antiguo y el nuevo en Heidegger y un diálogo com él*. Montevideo: Instituto de Filosofía, 1958.
- BERNASCONI, R. Heidegger's Displacement of the Concept of Art. In: KELLY, M. (Ed.). *Encyclopedia of Aesthetics*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- BORGES-DUARTE, I. *Arte e técnica em Heidegger*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.
- BORNHEIM, G. *Metafísica e finitude*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- BOUTOT, A. *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*. Paris: Press Universitaires de France, 1987.
- CARMAN, T. Heidegger, Martin: Survey of Thought. In: KELLY, M. (Ed.). *Encyclopedia of Aesthetics*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- DOMÍNGUEZ, J. La teoría estética en Heidegger. In: *ARETE*, v. III, v. 2, 1991.
- FERRY, L. *Homo Aestheticus. A Invenção do Gosto na Era Democrática*. Trad. Eliana Maria de Melo Souza. São Paulo: Ensaio, 1994.
- GADAMER, H. G. Die Wahrheit des Kunstwerks. In: *Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk*. Tübingen: Mohr, 1983.
- HAMMERMEISTER, K. *The German Aesthetic Tradition*. New York, USA: Cambridge University Press, 2002.
- HARRIES, K. *Art Matters: A Critical Commentary on Heidegger's "The Origin of the Work of Art" (Contributions to Phenomenology)*. New Haven, USA: Springer, 2009.
- HARRIES, K. Heidegger's Confrontation with Aesthetics. In: KELLY, M. (Ed.). *Encyclopedia of Aesthetics*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press., 1998.
- HEIDEGGER, M. *Hölderlins Hymne "Der Ister"*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984.

Martin Heidegger entre arte e estética  
na investigação sobre a obra de arte

- HEIDEGGER, M. Vom Ursprung des Kunstwerkes (Erste Ausarbeitung). In: *Heidegger Studies*. Vol. 5. Duncker & Humblot: Berlin, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Introdução à metafísica*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- HEIDEGGER, M. *Caminhos de Floresta*. Org. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2003.
- HEIDEGGER, M. Zum 'Ursprung des Kunstwerkes' (zu Frankfurter Vorträgen). In: *Heidegger Studies*. Vol. 22. Duncker & Humblot: Berlin, 2006.
- HEIDEGGER, M. A questão da técnica. Trad. Marco Aurélio Werle. In: *Scientiæ studia*, v. 5, n. 3, 2007.
- HEIDEGGER, M. *Marcas do caminho*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.
- HEIDEGGER, M. *Parmênides*. Trad. Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008b.
- HEIDEGGER, M. *Mediação*. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2010a.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a.
- HEIDEGGER, M. *Ensaio e conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012b.
- HEIDEGGER, M. *Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

- HEIDEGGER, M. Zur Überwindung der Aesthetik zu 'Ursprung des Kunstwerkes'. In: *Zu Eigenen Veröffentlichungen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2018.
- HERRMANN, F. *Heideggers Philosophie der Kunst*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- JAMME, C. Heideggers Philosophie der Kunst. In: *Kunst und Ästhetik*, hersg. Von Scheel, Werner/Bering, Kunibert, Berlin, Reimer, 1997.
- KOCKELMANS, J. J. *Heidegger on Art and Art Works*. Dordrecht: Nijhoff, 1985.
- NUNES, B. *Hermenêutica e poesia*. O pensamento poético. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- NUNES, B. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Loyola, 2012a.
- NUNES, B. *Passagem para o poético*. Filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Loyola, 2012b.
- PÖGGELER, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen: Neske, 1990.
- SALLIS, J. Die Verwindung der Ästhetik. In: *Heidegger und Nietzsche* (Heidegger-Jahrbuch 2). Org. A. Denker; M. Heinz. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2005.
- SEUBOLD, G. *Kunst als Enteignis*. Heideggers Weg zu einer nicht mehr metaphysischen Kunst. Berlin: DenkMal Verlag, 2005.
- SINCLAIR, M. *Heidegger, Aristotle and the Work of Art*. Poiesis and Being. London: Palgrave Macmillan, 1973.
- THOMSON, D. I. *Heidegger, Art and Postmodernity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
- THOMSON, D. I. Heidegger's Aesthetics. In: ZALTA, E. N. (Ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2019 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/heidegger-aesthetics/>. Acesso em: 01 out. 2023.
- TRAWNY, P. *Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg; München: Alber, 1997.



Martin Heidegger entre arte e estética  
na investigação sobre a obra de arte

TRAWNY, P. Über die ontologische Differenz in der Kunst. In: *Heidegger Studies*. Vol. 10. Duncker & Humblot: Berlin, 1994.

TAMINIAUX, J. Philosophical Heritage in Heidegger's Conception of Art. In: KELLY, M. (Ed.). *Encyclopedia of Aesthetics*. Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 1998.

VANDEVELDE, P. *Heidegger and the romantics*. The literary invention of meaning. New York: Routledge, 2012.

VATTIMO, G. *Introdução à Heidegger*. Trad. João Gama. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

VATTIMO, G. *O fim da modernidade*. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

WAELEHENS, A. de. *La Philosophie de Martin Heidegger*. 5. ed. Paris: Bibliotheque Philosophique de Louvain, 1967.

WERLE, M. A. *Arte e existência em Heidegger*. São Paulo: República do Livro; Discurso Editorial, 2023.

WERLE, M. A. *Poesia e pensamento em Hölderlin e Heidegger*. São Paulo: Unesp, 2005.

YOUNG, J. *Heidegger's Philosophy of Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

YOUNG, J. *Heidegger's Later Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.



# O corpo na fenomenologia existencial de Heidegger

Agnes Rafaela Moura de Oliveira<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.08>

## 1 Introdução

Uma das marcas mais patentes da filosofia de Heidegger é sua crítica ferrenha à compreensão do ente humano como *animal racional*, composto de alma e corpo. Em contraste com esse paradigma, Heidegger propõe o projeto de compreensão do ente humano enquanto ente *existente*, ou *Dasein* (*ser-aí*). É na *analítica existencial*, elaborada em *Ser e tempo*, que o conceito de *Dasein* encontra seu maior desdobramento. No entanto, salta aos olhos o fato de Heidegger não ter tratado nesta obra o tema da corporeidade — supostamente tão caro à reflexão fenomenológica do ser do ente humano. A falta de uma abordagem direta do tema na maioria dos escritos de Heidegger, e principalmente em *Ser e tempo*, foi alvo de inúmeras críticas de filósofos. Mas é verdade também que Heidegger, já no final de sua vida, se volta ao tema da corporeidade, refletindo junto a médicos e psicoterapeutas o assim chamado *Leibproblem* (*problema do corpo*). O resultado de quase dez anos de encontros e discussões sobre temas afins à corporeidade resultou nos *Seminários de Zollikon*. Esse texto traz uma série de indicações não sistematizadas sobre o corpo, que lança luz à nossa tentativa de localizar retroativamente a corporeidade no interior da *analítica existencial*. Dessa forma, a presente contribuição visa expor a controvérsia do tema da

---

<sup>1</sup> Graduada e Mestre em Filosofia (Bacharelado) pela UFPE. E-mail: [agnes.rafaela@ufpe.br](mailto:agnes.rafaela@ufpe.br)

corporeidade no pensamento de Heidegger e sugerir o caminho da nossa tentativa de conciliar as reflexões tardias sobre o corpo em Heidegger e sua analítica existencial.

Pode-se dizer, com certa segurança, que a reflexão acerca da corporeidade nunca figurou no centro das atenções de Heidegger, embora o filósofo tenha, no final de sua vida, se dedicado a colaborar com médicos e psicoterapeutas na discussão do assunto. O interesse maior de Heidegger — que se manteve constante em sua trajetória filosófica, a despeito de suas reorientações — voltou-se mesmo para o tema do ser. É a questão pelo *sentido do ser em geral* que dá fôlego ao esforço de pensamento do filósofo alemão.

Apesar disso, é a investigação acerca do ser do ente humano e suas estruturas ontológicas, nomeadamente *analítica existencial*, que acaba por ocupar de maneira quase integral o mais influente escrito de Heidegger, *Ser e tempo*.

A razão disso acontecer está na constatação de Heidegger, logo no início de sua obra capital, de que para prosseguir na investigação do sentido do ser em geral é necessário, antes de tudo, colocar a questão pelo ser do ente capaz de colocar a questão pelo ser: o *Dasein*<sup>2</sup> (ser-aí), o ente que eu mesmo sou (que nós mesmos somos). Desse modo, *Ser e tempo* acaba por reunir em sua extensão o esforço de Heidegger em descrever e interpretar os caracteres ontológicos do ser do ente humano.

As conquistas alcançadas na obra principal do filósofo alemão servem de esteio para que se considere o ente humano de forma radicalmente diferente da que foi feita na tradição do pensamento ocidental. Nela, Heidegger dialoga o tempo inteiro com a tradição

---

<sup>2</sup> Termo reservado por Heidegger para referir unicamente ao ente que nós mesmos somos concretamente. Em vez de “homem”, ou “sujeito”, ou qualquer outra denominação, Heidegger escolhe “*Dasein*” e justifica sua escolha em *Ser e Tempo*. No presente trabalho escolhemos manter o termo em alemão, apenas em sua primeira ocorrência, colocamos entre parênteses a tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback para ele.

metafísica que concebe o ente humano como *animal racional*, composto de duas substâncias distintas entre si, substância pensante (alma) e substância extensa (corpo).

É verdade, entretanto, que Heidegger não chega a caracterizar a corporeidade do *Dasein* em *Ser e tempo*, embora ele se dedique a rebater os pressupostos cartesianos que implicam na noção de corpo como coisa extensa, suporte de propriedades, a qual ele reiteradas vezes rejeita.

O fato de não encontrarmos na analítica existencial de *Ser e tempo* uma reflexão dedicada à corporeidade do *Dasein*, foi alvo de inúmeras críticas de pensadores contemporâneos a Heidegger. Mesmo intérpretes do pensamento do filósofo alemão criticaram a ausência e até sugeriram falha na reflexão heideggeriana.

O presente trabalho visa expor a controvérsia do tema da corporeidade no pensamento de Martin Heidegger, bem como as posições gerais dos intérpretes sobre o assunto, e, por fim, sugerir um caminho interpretativo que pretende conciliar a analítica existencial de *Ser e tempo* com as reflexões tardias do autor sobre o corpo e a corporeidade do *Dasein*.

## 2 O lugar do corpo no pensamento de Heidegger

Estabelecer o lugar que o pensamento heideggeriano dá ao corpo, exige a tarefa de reconstrução do itinerário filosófico de Heidegger e o esforço de traçar uma continuidade entre a fase da analítica existencial e a fase posterior à *Kehre* (virada) do pensamento heideggeriano — da qual participam os textos dos *Seminários de Zollikon*.

Muitos intérpretes do pensamento do filósofo alemão não aceitam facilmente a tese que identifica uma linha de continuidade entre as duas fases do pensamento do autor. No entanto, é manifesto que,

mesmo após 1959, Heidegger remonta as reflexões feitas em *Zollikon* às conquistas de 1927/1928 de *Ser e tempo*.

Apesar disso, a ausência da reflexão temática do corpo em *Ser e tempo* e nos demais escritos da fase da analítica existencial levou intérpretes a julgarem que o esforço filosófico de Heidegger falha, pois, segundo eles, ao deixar de tematizar o corpo, Heidegger inviabiliza o esclarecimento de outros aspectos ontológicos do *Dasein*.

A crítica à ausência da temática do corpo e da corporeidade nos principais escritos de Heidegger, e sobretudo na fase da *analítica existencial*, não se restringe à recepção dos intérpretes do pensamento do autor. Pensadores contemporâneos a Heidegger já haviam criticado essa ausência, é o caso de Sartre que endereça uma crítica reprovativa ao fato de Heidegger ter dedicado apenas seis linhas de *Ser e tempo* para falar do corpo.

Em resposta à objeção sartreana, Heidegger apenas responde, posteriormente, nos *Seminários de Zollikon*: “Só posso responder à recriminação de Sartre com a afirmação de que o corporal é o mais difícil e que, na época, simplesmente ainda não tinha mais a dizer a respeito” (Heidegger, 2017, p. 227).

As passagens sobre o corpo nos escritos posteriores à obra de 1927 são esparsas e, quando acontecem, são feitas com certa cautela. Muitas vezes, ao mencionar o tema, Heidegger faz a abordagem desde uma perspectiva negativa ou privativa. Em textos como *Da essência da verdade* (1933/1934), *Sobre o humanismo* (1949) e *Nietzsche I* (1961), encontramos registros breves de menções sobre o corpo.

É apenas a partir de 1959 (até 1969), que Heidegger se debruça mais detidamente sobre o tema da corporeidade, no contexto dos *Seminários de Zollikon*. A obra escrita é resultado das reuniões que Heidegger estabeleceu ao longo de dez anos com médicos e psicoterapeutas. Sendo a discussão da relação entre ciências médicas e

filosofia o interesse comum perpassado em todos os encontros empreendidos naqueles dez anos. Nesses *Seminários*, podem ser encontrados esboços para uma teoria do corpo não-coisificado, existencialmente considerado.

Alguns intérpretes do pensamento do autor recebem a ausência da temática do corpo nos demais escritos de forma moderada: admitem que Heidegger omitiu o tema deliberadamente, mas tentam identificar as razões que o levaram a silenciar sobre o tema. Outros até mesmo julgam que a ausência é perfeitamente compatível com o escopo e proposta de *Ser e tempo*, ou mesmo que, ao fim e ao cabo, Heidegger não se furta da temática, uma vez que ele retoma ao corpo nos *Seminários tardios*.

Nos alinhamos com essas interpretações mais moderadas que, embora reconheçam a ausência do tema nos escritos, permitem viabilizar a conciliação entre a analítica existencial de Heidegger e as reflexões tardias sobre a corporeidade do *Dasein* dos *Seminários de Zollikon*, como parece ser o caso de Maxence Caron, em seu artigo intitulado *Sobre a questão do corpo no pensamento de Heidegger: De Ser e tempo aos Seminários de Zollikon*.

Nesse artigo, Caron diz que, para que *Ser e Tempo* falhe no problema da carne ele teria que tê-lo como problema temático e, uma vez que a obra sequer pretendia colocar o problema do ente humano, mas o “desdobramento existencial da relação pré-compreensiva que estabelece com o ser” (Caron, 2008, p. 312), não faz sentido apontar falha no seu empreendimento. Como se observa na seguinte passagem:

Uma crítica à ausência de uma solução para a questão da carne em *Sein und Zeit* é fora de tópico ou fora de campo, uma vez que não é simplesmente o “sujeito” do trabalho nem seu campo de investigação [...] o objetivo de Heidegger é precisamente considerar o domínio onde o homem se dá a si mesmo como uma relação com o ser (Caron, 2008, p. 312).

E também nessa outra:

É impossível acusar *Sein und Zeit* de não atender às expectativas relativas às características do homem biológico (nutrição, corpo carnal, diferença sexual...) enquanto o projeto heideggeriano geral em *Sein und Zeit* é ir além de qualquer antropologia (Caron, 2008, p. 312).

Para Maxence Caron, aliás, a réplica heideggeriana à crítica de Sartre (mencionada anteriormente) não significa uma mera declaração de incapacidade do filósofo alemão — como se poderia pensar — mas pretende sugerir que algo inerente ao próprio escopo e propósito de *Ser e tempo* proibia o autor de fazê-lo. Portanto, a resposta heideggeriana mais se assemelharia a uma problematização seguida de recusa da objeção de Sartre. Uma passagem de Heidegger nos *Seminários de Zollikon* pode corroborar com esse ponto de vista:

Quando Jean-Paul Sartre recria Martin Heidegger de ter maltratado o corpo, este “maltrato” tem dois motivos:

1. O tratamento dos fenômenos corporais nem é possível sem a elaboração suficiente dos traços fundamentais do ser-no-mundo existencial.
2. Ainda nem existe nenhuma descrição suficiente do fenômeno corporal, isto é, alguma descrição que seja vista com base no ser-no-mundo.

Em se tratando de “fenomenologia do corpo” só há descrições (Heidegger, 2017 p. 168).

Nos alinhamos à leitura de Caron sobretudo quando ele fala que as bases para a fenomenologia do corpo já estão em *Ser e tempo*, uma vez que encontramos nos *Seminários de Zollikon* diversas passagens que remetem às estruturas ontológicas do *Dasein*, conquistadas na obra de 1927. É o caso, por exemplo, da seguinte passagem dos *Seminários de Zollikon*: “O corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo. Ele co-determina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo” (Heidegger, 2001, p.123).



É curioso notar nessa passagem um sentido verbal conferido por Heidegger ao corpo, o “corporar”, similar ao que ele faz quando fala em outros textos do nada — “nadificar”. Esse é um dos artifícios usados por Heidegger para estabelecer a corporeidade do *Dasein* em sua essencialidade, como observa Cristian Ciocan:

[...] do mesmo modo em que ele disse que o nada “nadifica” [...] aqui também, no contexto de uma diferenciação essencial do corpo, Heidegger diz: *Não somos primeiramente vivos para então adquirirmos um aparelho que sustenta nossa vida ao qual chamamos “corpo”, nós vivemos na medida em que existimos como corpo* (Ciocan, 2008, p. 78).

Outra forma de demarcar a diferença entre a corporeidade própria do *Dasein* frente à corporeidade meramente material, se observa na seguinte passagem de Heidegger nos *Seminários de Zollikon*:

Nós não “temos” um corpo na forma como carregamos uma faca em uma banha. Nem o corpo (*Leib*) é uma mera corporeidade (*Körper*) que simplesmente nos acompanha e que podemos estabelecer, expressamente ou não, como estando também à mão. Nós não “temos” um corpo, mas “somos” corporais (*wir “sind” leiblich*) (Heidegger, 2001, p.114).

Ou seja, Heidegger enfatiza a diferença entre “ter um corpo”, como quem tem uma propriedade, e “ser um corpo”, como quem existe já sempre corporalmente. O corpo, tal como Heidegger esboça em *Zollikon*, nunca é simplesmente um corpo material, mas, radicalmente diferente, o corpo *de* um *Dasein* que diz respeito sempre a ele mesmo.

O corpo é, em cada caso, meu corpo. Isto faz parte do fenômeno do corpo. O “meu” é relacionado a mim mesmo. Com “meu”, quero dizer “eu” [...] o corpo (*Leib*) não é alguma coisa, algum corpo material (*Körper*), mas sim todo corpo, isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso (Heidegger, 2001, p.114).

Toda a caracterização da corporeidade do *Dasein*, resgatada desde os *Seminários de Zollikon*, nos serve para reforçar a tese de que, em

*Ser e tempo*, já se encontram as bases para uma fenomenologia do corpo, sendo possível, portanto, estabelecer um fio de continuidade entre os escritos tardios do autor e os da analítica existencial. No tocante a essa leitura, parece corroborar conosco Denise Magalhães da Costa, ao afirmar, em seu artigo *Corporeidade e existência em Heidegger*, que:

Se a corporeidade co-determina o ser-no-mundo, constituição fundamental do ser do *Dasein*, e se este último conceito é melhor desenvolvido em *Ser e tempo*, entendemos que as bases para a elucidação da corporeidade encontram-se na analítica existencial. Dessa maneira, para examinarmos a corporeidade do *Dasein*, buscamos pensá-la numa correlação com a existência, com o ser-no-mundo, entre outros caracteres ontológicos do *Dasein* (Da Costa, 2018, p. 148).

### 3 Considerações finais

Uma vez que, em *Ser e tempo*, Heidegger antecipa a ideia de que o ser do ente humano (*Dasein*), não deve ser deduzido a partir de uma concepção de humanidade anterior, Heidegger rompe com a tradição metafísica e inaugura as vias de uma consideração fenomenológica do *ser do ente humano*.

Heidegger tratou de defender que o ser do ente humano não deve ser tomado como soma de alma, corpo e espírito, e conclamou seus leitores a se desvencilhar da concepção do humano como animal racional.

Esteve em jogo mostrar o *Dasein* em seu caráter não-coisal, em confronto direto com a tradição filosófica que, insistentemente, concebeu o ser do ente humano sobre as bases de uma ontologia do ser-simplesmente-dado. Disso resultou uma interpretação ontológica do ente humano a partir da sua existencialidade nas quais “caracteres existenciais” substituem as “categorias” da metafísica.

As “determinações” do ser do *Dasein* são então apresentadas na obra de 1927 e compreendidas a partir do que Heidegger denomina de *ser-no-mundo* — a constituição ontológica desse ente. O *ser-no-mundo* é caracterizado por Heidegger como um fenômeno unitário “prehe”, por assim dizer, de momentos estruturais indissociáveis, distinguíveis apenas do ponto de vista do discurso.

Posteriormente, na ocasião dos *Seminários de Zollikon*, ao remontar diversas vezes à reflexão para as conquistas da analítica existencial, Heidegger corrobora nossa tese de que *Ser e tempo* e *Seminários de Zollikon* são textos compatíveis e complementares, sobretudo ao afirmar que: “O corporar co-pertence sempre ao ser-no-mundo. Ele co-determina sempre o ser-no-mundo, o ser-aberto, o ter de mundo” (Heidegger, 2001, p.123).

Ele também sugere, contra aqueles que apontam falhas no seu esforço filosófico, que é perfeitamente possível empreender uma fenomenologia do corpo (do *Dasein*) desde seus esboços assistemáticos sobre a corporeidade, feitos sobretudo em *Zollikon*. Restaria então, aos herdeiros da fenomenologia-hermenêutica, a tarefa de reunir as indicações heideggerianas no intuito de abrir o caminho para estabelecer uma fenomenologia do corpo.

## Referências

CARON, Maxence. Sur la question du corps dans la pensée de Heidegger: De Sein und Zeit aux Séminaires de Zollikon. *Archives de Philosophie*, tome 71, 2008.

CIOCAN, Cristian. The question of the living body in Heidegger’s Analytic of *Dasein*. *Research in Phenomenology*, v. 38, n. 1, 2008.

DA COSTA, Denise Magalhães. Corporeidade e existência em Heidegger. *Revista Ideação*, n. 38, 2018.

## Ensaaios sobre o Pensamento Contemporâneo e sobre Heidegger

FRANCK, Didier. *Heidegger e o problema do espaço*. Trad. João Paz. Lisboa: Instituto Piaget, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Trad. Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. São Paulo: Escuta, 2001.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Verdade: a questão fundamental da filosofia; da essência da verdade*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2007.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche I*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Seminários de Zollikon: protocolos, diálogos, cartas*. Trad. Gabriella Arnhold, Maria de Fátima de Almeida Prado. 3. ed. São Paulo: Escuta, 2017.

# A noção fenomenológica de “gesto”: um estudo contrastivo entre os termos “*Geste*” e “*Gebärde*” em suas respectivas modalidades a partir de Martin Heidegger

Bruno Hinrichsen<sup>1</sup>

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.96.09>

## 1 Introdução

O gesto é movimento do corpo. É movimento de aceno, é sorriso, é surpresa curiosa, mas também é preparação ritualística<sup>2</sup> de cachimbo, cigarro, mesa, missa. Gesto é movimento de corpo. Aprendeu-se, já desde a filosofia grega antiga, que o movimento é o que se chama ‘*kínesis*’ — o que indica, também *kínema*: e, com isso, para além do “mero” movimento, também a dança, a pantomima e as afecções como a agitação e a perturbação. Quem se movimenta é o corpo — mas não é corpo qualquer: é corpo que se move. Eu, vós, nós nos movemos todos: forças que nos animam. *Egó kinô* — eu movo, removo, agito e perturbo algo.

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade de Coimbra, Doutorando-Visitante Estagiário pela Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf, mestre em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, especialista em ensino de filosofia pelas Faculdades Integradas da Vitória de Santo Antão, bacharel em filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco, com período sanduiche na Eberhard Karls Universität Tübingen, bacharel em direito pela Universidade Católica de Pernambuco. Investigador colaborador no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, pesquisador e integrante do Grupo Normas, Máximas e Ação da Universidade Católica de Pernambuco e membro da Associação Brasileira de Estética. E-mail: [brunohin@gmail.com](mailto:brunohin@gmail.com)

<sup>2</sup> O tema da preparação ritualística é desenvolvido por Flusser (2014 [1991], p. 15 ss., 31 ss.), em dois de seus capítulos do livro *Gestos, viz., Esboço para uma introdução a uma teoria geral dos gestos, e O gesto de fumar cachimbo*.

*Egó kinô* — eu persigo, excito, estímulo algo. *Egó kinoûmai* — eu ponho (algo ou a mim mesmo) em movimento, eu avanço, agito-me, movo-me; sou e estou a mover-me.

O movimento, entretanto, é dito de vários modos; e isso fica claro já desde (e mesmo com) os gregos e foi reproduzido, ao modo do pensamento calculador moderno, pelas ciências naturais. Dessa forma, a partir da leitura de Aristóteles<sup>3</sup> (2021, p. 88-93), é possível classificar o movimento das seguintes formas:

1. o deslocamento (*phorá*) de um ponto A fixo no espaço ao ponto B;
2. a mudança (*metabolé*) — distinguidos os submodos do aumento (*aúxesis*) e da diminuição (*phthisis*);
3. a alteração (*alloíosis*) de algo — a dizer a geração (*génesis*) e a corrupção (*phthorá*) das coisas.

Seja como for, o deslocamento ou traslado de um corpo x desde um ponto A até o ponto B marca o que se concebe tradicionalmente — e de acordo com as ciências naturais modernas como movimento, *viz.*<sup>4</sup>, o

---

<sup>3</sup> *Ph.* III, 1, 201a 1 – 201b 15.

<sup>4</sup> Observações sobre estilo e notação do texto: (1) quanto ao uso de algumas abreviações, serão utilizadas as seguintes abreviações: (a) “Zoll.” — para indicar a versão dos *Seminários de Zollikon* editada por Medard Boss (Heidegger, 1994 [1947-1972]); (b) “Zoll.-GA” — para indicar a versão dos *Seminários de Zollikon* incluída na *Gesamtausgabe* heideggeriana e editada por Peter Trawny (Heidegger, 2018 [1959-1969]); (c) “SZ”, “WM”, “GBM” — *Ser e Tempo, O que é metafísica, Conceitos fundamentais da metafísica: mundo — finitude — solidão*; (d) “i.e.”, “viz.” “e.g.” — para *id est, videlicet e exempli gratia*, respectivamente. (2) quanto à escolha de algumas traduções: (a) apesar de haver uma tendência de tradução de ‘Leib’ por ‘corpo-vivido’ ou ‘corpo-próprio’, optou-se por traduzi-lo por ‘corpo-pessoal’ a fim de marcar o caso de tratar-se “a cada vez do meu corpo” (*je mein Leib*) — na esperança de evitar tanto um vitalismo quanto uma interpretação extravagante do corpo enquanto modificação do si-mesmo, *viz.*, ser-propriadamente-si-mesmo ou ser-si-mesmo-próprio (como encontra-se em SZ); (b) além disso, optou-se por traduzir o termo alemão ‘Gebärde’ por ‘gesto’ e ‘Geste’ por ‘meneio’, uma vez que ambas as palavras são possíveis no alemão e advém de raízes etimológicas distintas, mas referem-se à mesma coisa em português, *viz.*, o gesto — atente-se que ‘meneio’ deriva o verbo ‘menear’, que, enquanto sinônimo de ‘gesto’ significa o balouço, oscilação, agito, excitação de algo. (3) Quanto à utilização das passagens originais em nota e símbolos de tradução: (a) os textos originais traduzidos pelo autor serão sempre apresentados em nota e escritos em itálico; (b) além disso, todas as vezes em que o texto original apresentar o uso do itálico, os termos em itálico serão antecedidos e encerrados com o uso de uma barra, como, *e.g.*, |*Gebärde*|, a fim de indicar que o termo ‘Gebärde’ constava em itálico no original; (c) todas as vezes que o texto

A noção fenomenológica de “gesto”: um estudo  
contrastivo entre os termos “Geste” e “Gebärde”...

movimento local<sup>5</sup>. Ocorre que esse tipo de consideração é indiferente ao “quê” ao “quem” ao “como” do movimento e passa a igualar enquanto subespécies de deslocamento, *e.g.*,

$\overrightarrow{AB}$

$\overline{AB}$

o movimento espasmódico de um tique nervoso;  
e, também, o movimento humorado de um aceno.

Todos eles passam a ser percebidos como movimentos — mas são indiferenciados em relação ao modo e igualados em relação ao *quantum* — uma vez que haja regularidade e possibilidade de medição, algo como o quantitativo “movimento” é, daí, estabelecido e tem decretada a sua utilidade — em sistemas, processos, atividades e abstrações de medição.

Contudo, não é desse tipo de movimento que este presente capítulo tratará, pois, o movimento do gesto deve adquirir uma compreensão fenomenológica — e, nesse sentido, perde um tanto mais o valor de movimento quantificável e assume o valor de movimento de corpo, *viz.*, “meu corpo”. O corpo, assim compreendido, em seu mover-se não meramente quantificável, mas significativo, é o que está em jogo quando da compreensão fenomenológica do gesto — em especial, para Heidegger, mas também, *mutatis mutandis*, para Flusser<sup>6</sup>.

---

traduzido iniciar originalmente com uma palavra em maiúscula — com exceção de nomes próprios — e a citação for inserida no corpo do texto em continuação a um argumento sem ser precedida por dois pontos, a letra inicial da palavra será grafada em caixa baixa e entre colchetes, como no exemplo: “[g]esto” — também far-se-á uso dos colchetes para a indicação de acréscimos de tradução.

<sup>5</sup> Cf. Heidegger (1994 [1947-1972], p. 115), a fim de ver o seu comentário sobre o movimento local.

<sup>6</sup> Essa questão é particularmente interessante ao ler-se o livro de Vilém Flusser intitulado *Gestos*. A fim de contextualizar, há duas versões distintas da obra, que são, entretanto, complementares: uma escrita em alemão e outra em português (*cf.* Flusser, 1991 e Flusser 2014 [1991]).

Ora, sendo esse o caso, o presente capítulo deve perseguir as seguintes questões orientadoras:

1. compreender o lugar do gesto na fenomenologia heideggeriana;
2. diferenciar o gesto (*Gebärde*) do meneio (*Geste*);
3. esboçar uma análise das implicações fenomenológicas do gesto dentro da proposta de uma fenomenologia hermenêutica.

Este capítulo divide-se, então, em sete seções textuais seguidas das considerações finais, de tal modo que serão abordadas a questão das modalidades ontológicas, os modos dos movimentos e, outrossim, o gesto enquanto movimento, a diferença entre corpo-pessoal e corpo-físico, a definição de gesto nas obras heideggerianas, a relação entre o corpo-pessoal e os humores, e a diferença entre o gesto e o meneio.

## 2 A questão das modalidades

O tema a ser agora tratado envolve a compreensão do termo ‘modo’. Mas o que significa ‘modo’? A palavra vem do latim ‘*modus*’ e trouxera o sentido de “medida de terra”, “agrimensura” — mas, igualmente, poderia indicar “maneira”, como quando se diz “à maneira de...” (i.e., *modo*, *in modum* ou *ad modum*). Ademais, é válido sobressaltar o sentido empregado tanto na *Eth.*, I 5, quanto em *Princ. phil.*, I 56, em que se lê, respectivamente: (1) “[p]or modo entendo as afeções da substância, ou o que é em outro, através do qual pode ser concebido”<sup>7</sup> (Spinoza, 2011 [1677], p. 86) e (2) “[p]orém, quando consideramos a substância a ser afetada por eles, ou variada, chamamos de modos”<sup>8</sup> (Descartes, 1722 [1644], p. 12). Em uma última análise, o étimo ‘*modo*’ significa, também, “agora mesmo; exatamente agora”<sup>9</sup>, de tal forma que

---

<sup>7</sup> Original: “*Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur*”.

<sup>8</sup> Original: “*Sed cum consideramus substantiam ab illis affici, vel variari, vocamus modos*”.

<sup>9</sup> Original: “[...] *eben gerade; jetzt so eben*”.



ele serve de radical para a construção da palavra “moderno”, *i.e.*, aquilo que é atual, presente (Figal, 2012).

Assim sendo, ‘modo’ indica a modificação ou variação de um  $x$  qualquer, de tal forma que ele é atual, presente — e nessa qualidade, apresentado “à maneira de”, *i.e.*, “[m]odalidade: *modus*, maneira, um Como — *viz.* em oposição ao Quê, ao real em geral”<sup>10</sup> (Heidegger, 1984 [1935/36], p. 239). A modalidade: aquilo que é trazido à presença como uma modificação, *i.e.*, aquilo que é passível de demonstração pelo quantificador existencial<sup>11</sup> (*viz.*,  $\exists$ ) e, eventualmente, pelos operadores modais “possivelmente” (*viz.*,  $\diamond$ ) e “necessariamente” (*viz.*,  $\square$ ).

Exatamente por isso, é possível demonstrar a modificação (possível) de um  $x$  qualquer por uma expressão que inclua ao mesmo tempo o quantificador ‘ $\exists$ ’ e o operador ‘ $\diamond$ ’, como segue:

$$\diamond\exists x$$

E, assim, também é possível expressar de que modo é realizada o tipo de modificação operada pela fenomenologia, no que tange o problema da modificação do sentido, *i.e.*, dos modos de ser:

$$\diamond\exists x\exists y \models (x_{(n)} \rightarrow y) \wedge (x = modo, y = ente)$$

Isso quer dizer que se possivelmente há ao menos um modo ou modificação de um ente e esse ente é o caso, segue que qualquer que seja o modo do ente, *i.e.*, a sua modificação, então deve haver um ente que é modalizado de  $n$  maneiras<sup>12</sup>. Uma outra forma de formalização,

---

<sup>10</sup> Original: “Modalität: *modus*, *Weise*, ein *Wie* — im Unterschied zum *Was*, zum *Realen überhaupt*”.

<sup>11</sup> A esse respeito, *cf.* McDaniel, 2009, p. 301.

<sup>12</sup> A título de esclarecimento e para a compreensão (ainda que vestibular) dos termos ‘modalidade’, ‘modificação’ e ‘possibilidade’, *cf.* Luft, 2004, p. 361, Rolf, 2004, p. 361-362 e Vigo, 2004, p. 362-370, respectivamente.

entretanto, dá-se através da teoria e linguagem de conjuntos, utilizadas principalmente na matemática contemporânea:

$$\exists x \exists y [(x \in M) \wedge (x \stackrel{m}{=} y)] \wedge (x = \textit{modo}, y = \textit{ente})$$

O que implica dizer que existe um ente — qualquer que seja — e este ente pertence ao conjunto modificação, *i.e.*, o conjunto  $M$  que engloba todas as possíveis modificações do ente (mesmo as meramente virtuais e futuras). Ao mesmo tempo, o valor do ente é outro que não o da mera denotação, uma vez que sob a condição da modificação ‘*m*’, o ente é dado “ao modo de” ou “enquanto” (*Als-Struktur*), *i.e.*, é o modo de ser do ente que surge, na medida em que a condição da modificação operada pela “estrutura enquanto” modaliza o mero ente e permite-lhe descoberto *enquanto*, *e.g.*, *mero dado presente* (*Vorhandensein*), manualidade ou disposição (*Zuhandensein*) e tantos quantos sejam os outros<sup>13</sup>.

### 3 Os modos dos movimentos

Bem no início da IV. Seção, dos protocolos ao *Seminário de 14 de maio de 1965* (Zoll.), Heidegger (1994 [1947-1972], p. 116) explicitamente coloca em questão o problema dos modos, ao inquirir “[*m*]as pelo que nós perguntáramos? Pelo modo [*Art*] do movimento”<sup>14</sup>. O modo do movimento é o que está sendo questionado, *i.e.*, o que é isso que é modificado quando são admitidos diversos tipos ou modos de movimento? Antes disso, contudo, uma digressão: o que afinal é movido? Em uma primeira aproximação, poder-se-ia dizer que ‘corpos’ são movidos — e com isso, parte-se de uma noção preliminar de corpo, um

---

<sup>13</sup> Sobre a questão das modalidades na fenomenologia hermenêutica heideggeriana, *cf.* Reis, 2014, mas também Sena, 2019, p. 29. Na literatura internacional, há ainda mais exemplos — *cf.* Martin, 2013, McDaniel, 2009, Bertorello, 2012, Smith, 1994.

<sup>14</sup> Original: “*Wonach aber haben wir gefragt? Nach der Art der Bewegung*”.

A noção fenomenológica de “gesto”: um estudo  
contrastivo entre os termos “Geste” e “Gebärde”...

*algo* que ocupa espaço. Ora, por essa perspectiva, todo corpo é espacial, no sentido de que deles é predicada — analiticamente, inclusive — a propriedade de ocupar um lugar no espaço:

$$\Box \forall x S(x)$$

Ou seja, necessariamente todos os corpos têm a propriedade de ocupar um espaço. Mas mesmo essa noção de corpo parte da prerrogativa de que a medida para a sua determinação é física e que a ela se reduz, também, o movimento dos corpos, *i.e.*, que todo o movimento dos corpos é espacial e, ademais, passível de regulação por leis naturais. Mas volta-se, então, à questão proposta por Heidegger: mas qual o modo do movimento que está em questão quando a análise recai sobre o gesto? “O nome *gesto* descreve o movimento enquanto meu movimento corpo-pessoal”<sup>15</sup>. É sobre o corpo-pessoal (*Leib*) e não sobre o corpo-físico (*Körper*) que a questão do modo do movimento do gesto incide.

Em uma de suas notas ao *Seminário de 14 de maio de 1965* (Zoll-GA), Heidegger (2018 [1959-1969], p. 392) é assertivo sobre a possibilidade de diferentes modos de movimento, inclusive para diferentes tipos de entes<sup>16</sup>: “Movimento do relógio e da mão — | movimento da mão  $\neq$  movimento local”<sup>17</sup>. Além do mais, esse tipo de modificação é dado pela própria movimentação e, de certa maneira, também por quem movimenta e o que é movimentado<sup>18</sup>, ou, como afirma Heidegger (2018 [1959-1969], p. 392): “o relógio — é movimentado — eu

---

<sup>15</sup> Original: “Der Name |Gebärde| kennzeichnet die Bewegung als meine Leibesbewegung”.

<sup>16</sup> De tal forma que vale  $\equiv_m$ , sendo que nesse contexto, ‘m’ equivale à modificação do movimento de um ente y, de tal forma que qualquer que seja o modo x, ele tenha equivalência semântica a y, respeitadas as condições da modificação.

<sup>17</sup> Original: “Uhr — Handbewegung — | Handbewegung  $\neq$  Ortsbewegung”.

<sup>18</sup> Algo semelhante é descrito por Flusser (Flusser, 2014 [1991], p. 14 ss.).

movimento a mim | eu movimento meu relógio | eu movimento minha mão”<sup>19</sup>.

Essa nota encontra um eco em uma passagem do protocolo ao *Seminário de 14 de maio de 1965* (Zoll.), em que se lê: “[c]om o movimento, que eu realizei, eu movimentei a mim mesmo e o relógio. Seria o movimento do relógio o mesmo que o da minha mão, ou seriam eles dois [tipos de] movimentos e até totalmente distintos? O relógio é movimentado, e eu movimento a mim”<sup>20</sup> (Heidegger, 1994 [1947-1972], p. 115), mas, continua Heidegger, “[n]ós determinamos o movimento da mão como um gesto. [...] é o meu movimento. Eu movimentei-me”<sup>21</sup>.

Ainda assim, deve-se ter claro que há diversos tipos de movimentação de uma mão — a depender do que é movimentado “em mim” quando se movimenta a “minha” mão, *viz.*, quando está em cena o “meu movimentar-me”. A diferença dos *modi* é enorme quando se compreende que um “aceno humorado” é algo totalmente outro que um “espantar um mosquito” ou, ainda, que um “aceno sem propósito” (como é o caso de — em um momento de irreflexão e, talvez, de desatenção para com o movimento de si “através” do corpo — um aceno de mão que parece mais um reflexo ou, quiçá, um espelhamento mimético).

#### 4 O gesto enquanto movimento

Mas nem sempre o gesto é visto como ‘movimento’ (seja de que ordem for) — ele também é visto como ‘expressão’<sup>22</sup> de algo. E o que

---

<sup>19</sup> Original: “die Uhr — wird bewegt — ich bewege mich | ich bewege meine Uhr | ich bewege meine Hand”.

<sup>20</sup> Original: “Mit der Bewegung, die |ich| vollzog, habe ich |mich| selbst und die Uhr bewegt. Ist die Bewegung der Uhr und die meiner Hand dieselbe, oder sind es zwei Bewegungen und sogar ganz verschiedene? Die Uhr wird bewegt, und ich bewege mich. [...] Es ist |meine| Bewegung. Ich bewegte mich”.

<sup>21</sup> Original: “Wir bestimmen die Handbewegung als |Gebärde|”.

<sup>22</sup> Essa é, por exemplo, a posição de Flusser, 1991 e Flusser, 2014 [1991].

distingue, então, o gesto enquanto movimento (de um “eu”, de um corpo e, talvez, até de um *algo*<sup>23</sup>) e enquanto expressão de algo? Heidegger (2018 [1959-1969], p. 393) afirma: “[g]esto — enquanto movimento | a ‘dança’ | enquanto ‘expressão’ de algo | o cultural”<sup>24</sup>.

Essa distinção entre o gesto que é o próprio movimento e o gesto que *expressa* algo deve ser levada a sério no pensamento heideggeriano. O gesto fenomenológico — o que aqui é chamado *Gebärde* em contraposição ao “mero” *Geste* — não deve ser uma expressão de algo, como em uma teoria dos sinais<sup>25</sup>, *viz.* semiótica. O movimento da mão direita em “sinal de cruz” durante a missa, não deve ser reduzido à expressão, a um ato de fala, ou a um ‘símbolo’ do religioso — embora, claro, isso seja possível, dados os diversos modos da descoberta do ente. Na verdade, o movimento da mão pode não ser tão somente um “sinal de cruz”, mas o movimento de identificação de um “eu” para consigo, *i.e.*, o movimento de si enquanto um “tomar-se religioso” e “descobrir-se em seu ser-no-mundo”. Nesse sentido, “o cultural” acima citado deve ser diferenciado do “mover-se em e enquanto culto”, “habitar e habituar-se em gesto de culto”<sup>26</sup> — esse sim um movimento do corpo-pessoal.

É assim, destarte, que Heidegger colocaria uma outra diferença entre movimentos. Pois bem, o movimento do “pôr-se a orar, com as mãos em oração” é distinguido *in modo* do movimento anatômico de “levantar as mãos ao nível da face, e juntá-las, palma a palma, em uma elevação  $x$  (do chão) e a uma distância  $y$  (da face)”. Isso pode ser

---

<sup>23</sup> Devo salientar que, sobre a inclusão do ‘algo’ no rol dessa classe de movimento, eu não estou seguro — ao menos até o presente momento.

<sup>24</sup> Original: “*Gebärde — als Bewegung — | der ‚Tanz‘ — als ‚Ausdruck‘ von etwas | das Kultische*”.

<sup>25</sup> Nesse ponto, ao que parece, Heidegger e Flusser distanciam-se filosoficamente — e esse será, inclusive, o tema de um artigo futuro (o qual pôde ser esboçado na comunicação da qual este presente texto é resultado).

<sup>26</sup> Ainda que sob uma perspectiva flusseriana, o tema do habitar e do (in)habitual foi tratado em Hinrichsen, 2021c.

observado em uma passagem das notas ao *Seminário do dia 14 de maio de 1965* (Zoll.-GA), em que Heidegger (2018 [1959-1969], p. 411) escreve:

[o] *desenho das mãos de Dürer: ‘mãos em oração’* — diferente de um desenho anatomicamente correto [...]. Em todo caso — o fenômeno não encontra qualquer descrição anatômica e física — também não — em primeiro lugar — apenas ‘mão’ e depois, além disso, esse ‘*gesto*’<sup>27</sup>.

A distinção entre modos (ou modalidades) de movimento levanta uma questão interessante: qual a implicação das modificações do movimento no que diz respeito ao gesto? Poder-se-ia questionar, a partir disso, qual o modo da descoberta do ente, quando o caso for uma determinada lida ou visada. E, sendo assim, a diferença entre o gesto (*Gebärde*) e o meneio (*Geste*) passa a ser estruturalmente uma distinção entre os modos da descoberta do ente — de tal forma que um espasmo, caso fisicamente observado, é um meneio, mas não um gesto<sup>28</sup>.

Assim, Heidegger (2018 [1959-1969], p. 390) exemplifica alguns modos de tensão/excitação (*Spannung*):

1. Excitação orgânica — *e.g.*, espasmo/convulsão e movimentos espasmódicos e elétricos como o caso daqueles ocasionados nos sistemas simpático e parassimpático, cuja regulação da dilatação dos vasos sanguíneos é um exemplo;
2. Tensão (voltagem) elétrica e física — *e.g.*, a diferença potencial, canalização de água e sua relação com a pressão e vazão;
3. Tensão emocional — *e.g.*, o aborrecimento, a tensão de “estar prestes a explodir” (*geladen sein*<sup>29</sup>), a tensão própria do “manter a atenção”, da espera ou expectativa, da moderação nas maneiras, *i.e.*, o moderar-se.

No final das contas, todas essas formas de tensão lidam com a questão do movimento — mas em *modos* distintos. São modos do

---

<sup>27</sup> Original: “|Dürers Handzeichnung: ‚der betenden Hände‘ — anders als anatomisch richtige Zeichnung [...]. In jedem Fall — keine anatomische und physische Beschreibung trifft das Phänomen — auch nicht — zuerst — nur ‚Hand‘ und dann dazu diese ‚Gebärde‘”.

<sup>28</sup> Quiçá, dir-se-á o mesmo quanto a um aceno.

<sup>29</sup> Particípio passado do verbo ‘*laden*’ (carregar) — ‘*geladen*’ = carregado. É utilizado em sentido metafórico para expressar a tensão de quando se está tomado por fúria.

mover-se, agitar-se, regular-se, comportar-se, estender-se, comprimir-se etc. Assim, também, continua Heidegger (2018 [1959-1969], p. 391), o gesto de ‘ruborizar’ (*Erröten*) depõe o caso de uma tensão do corpo-pessoal (*Leib*)<sup>30</sup> — viz., tensão emocional —, mas que tem sua “expressão” física enquanto um excitação orgânico do corpo-físico (*Körper*).

Ainda no trecho acima referido, é abordado o modo relacional do ruborizar enquanto um modo de ser com os outros<sup>31</sup>, em que o enrubescer das bochechas é, *e.g.*, modificação pessoal da timidez ou do embaraço. Dessa forma, o ruborizar pode ser tomado enquanto expressão, *i.e.*, sinal, mas também é possível visualizá-lo fenomenologicamente *enquanto* “[...] um gesto, na medida em que o enrubescido está relacionado com as demais pessoas”<sup>32</sup> (Heidegger, 1994 [1947-1972], p. 118). E nesse sentido, mais uma vez o que está em jogo é a questão das equivalências modais de um ente, *i.e.*,

$$x \stackrel{m}{=} y$$

## 5 A diferença entre o corpo-pessoal e o corpo-físico

Em uma de suas obras tardias, Husserl (1976 [1935-36], p. 109) afirma o seguinte sobre o corpo: “[a]ssim, do ponto de vista puramente perceptivo, corpo-físico e corpo-pessoal são essencialmente distintos”<sup>33</sup>. Também Heidegger utiliza da distinção entre o corpo-físico e o corpo-pessoal para alcançar o sentido da modalização do gesto. Desse modo, o corpo-físico é tomado enquanto “corpo material (ou físico-biológico)” e

---

<sup>30</sup> Claro que também do corpo-físico (*Körper*), mas não apenas — ou pelo menos não ao modo da redução enquanto um monismo fiscalista.

<sup>31</sup> Heidegger usa a expressão “*Bezugsweise mitmenschliche*” e não algo diretamente relacionado ao *Mitdasein*, *mitdaseiend*”.

<sup>32</sup> Original: “[...] eine Gebärde, insofern der Errötende auf die Mitmenschen bezogen ist”.

<sup>33</sup> Original: “*So sind rein wahrnehmungsmäßig Körper und Leib wesentlich unterschieden [...]*”.

o corpo-pessoal, por seu turno, enquanto “corpo fenomenologicamente compreendido”.

Essa diferenciação fica muito clara quando Heidegger (1994 [1947-1972], p. 113) diz “[o] volume do corpo-físico (o corpo-pessoal não tem volume)”<sup>34</sup>. É desse modo que “todo o movimento do meu corpo-pessoal se dá enquanto um gesto”<sup>35</sup> (1994 [1947-1972], p. 118). O gesto não pode ser um mero movimentar de uma parte do corpo porque o corpo fenomenológico está esvaziado de volume material — não há a necessidade, por mais que se possa falar em peso, volume, espaço ocupado de e por um corpo, não há a necessidade de, existencialmente, pensar o gesto enquanto mero mover-se mecânico.

O corpo fenomenológico, *viz.*, o corpo-pessoal, é, nesse sentido não-fisiológico e não-biológico — ainda que se possa pensar em fisiologia e biologia de um corpo, e, conseqüentemente de um gesto. O dobrar-se de um material maleável para que caiba em um local de início aparentemente apertado é um movimento corporal físico daquilo que diz respeito à possibilidade óptica de um corpo — o mesmo vale para o comprimir os dedos contra a mão para que esta caiba em um buraco — e, igualmente, do murchar a barriga para que eu possa passar por entre as barras de uma grade. Nada disso é, entretanto, gesto, se o que está sendo levado em conta é tão somente a possibilidade física<sup>36</sup> e, igualmente, a mereologia corporal, pois “nós não temos primariamente e antes de tudo o mais um movimento corpóreo da mão, que é, posteriormente, interpretado enquanto aceno”<sup>37</sup> (Nielsen, 2003, p. 152).

Bem, “[n]ão se deve confundir o nosso ser-pessoalmente-corpo existencial com a fisicalidade-corpórea de um objeto inanimado e

---

<sup>34</sup> Original: “*Das volumen des Körpers (der Leib hat kein Volumen) [...]*”.

<sup>35</sup> Original: “*Jede Bewegung meines Leibes geht als eine Gebärde [...]*”.

<sup>36</sup> Sobre o problema do físico e do pessoal aplicado à questão do gesto, *cf.* Baur, 2013, p. 24.

<sup>37</sup> Original: “*Wir haben also nicht primär und zuerst eine Bewegung des Handkörpers, die dann als Winken interpretiert wird*”.



meramente presente”<sup>38</sup> (Heidegger, 1994 [1947-1972], p. 294). E isso porque “[e]m comparação com o limite do corpo-físico, o limite do corpo-pessoal não é quantitativo, senão qualitativamente distinto”<sup>39</sup> (Heidegger, 1994 [1947-1972], p. 112). E se é admitido que “[c]ada movimento do meu corpo-pessoal dá-se enquanto um gesto”<sup>40</sup> (Heidegger, 1994 [1947-1972], p. 118), então é possível dizer que quando o corpo é fisicamente, biologicamente, mereologicamente movido, o movimento ali empenhado não é gesto. O que poderia ser, senão mero meneio? É reboição de corpo — mas não é gesto.

O que torna possível, então, falar-se de corpo-pessoal e de corpo-físico sem que haja uma duplicidade substancial, *i.e.*, sem que seja operado um duplo e, assim, o ente “corpo” na totalidade seja perdido e reconfigurado enquanto um duplo referente? O que faz com que não se trate, de certa maneira, de dois referentes, mas de modificações de sentido — e, também, de modificações da descoberta do ente (o que legitima falar de aspectos distintos de uma mesma “coisa”)? É possível que a seguinte passagem ilustre bem o que Heidegger (2018 [1959-1969], p. 409) tinha em conta: “[c]orpo-pessoal — é sempre meu corpo-físico | Como o corpo-físico é: o corporar(-pessoal). | Eu corporo — envolvido em meu ser-aí”<sup>41</sup>.

E é exatamente por isso que Heidegger (2018 [1959-1969], p. 412) utiliza de uma linguagem assertiva para realizar a distinção entre a implicação do movimento do gesto e do meneio, *i.e.*, o gesto que aponta, respectivamente, para o corpo-pessoal e para o corpo-físico:

---

<sup>38</sup> Original: “[man] darf unser existenzielles Leiblich-Sein nicht mit der Körperhaftigkeit eines leblosen, bloß vorhandenen Gegenstandes verwechseln”.

<sup>39</sup> Original: “Die Leibgrenze ist gegenüber der Körpergrenze nicht quantitativ, sondern qualitativ verschieden”.

<sup>40</sup> Original: “Jede Bewegung meines Leibes geht als eine Gebärde [...]”.

<sup>41</sup> Original: “Leib — ist je mein Körper | Wie der Körper ist: das Leiben. | Ich leibe | — ein-gelassen in mein Da-sein”.

Onde o meu corpo-físico é dado presente — eu não sou aí — | pois o meu ‘ser’ não [é] um mero dado presente [*Vorhandensein*] — Onde o meu corpo-pessoal corpora — gesticula-se — em uma *região* (acima — abaixo / *diante* — atrás) — ali — eu não sou aí — enquanto ‘ego’ — sujeito | polo-do-eu [*Ichpol*] — senão *detendo-me com e junto a*<sup>42</sup>.

Existencialmente falando, o gesto é visto enquanto um “aspecto”, *i.e.*, uma modificação do movimento por meio da corporeidade do corpo-pessoal, de tal modo que a modificação do movimento é, antes de tudo o mais, uma modificação do ente meramente presente *homo sapiens* para o ente existencialmente ekstático ser-aí. Não obstante, resta a questão “Mas como?” Bem, “*onde eu corporo — viver — gesticulando*”<sup>43</sup> (2018 [1959-1969], p. 409).

## 6 A definição de gesto na GA heideggeriana

A questão que se coloca, dessarte, vai além dessa demarcação do movimento em um modelo de igualdade corpórea ao nível da materialidade. Vai além, outrossim, da interpretação da mão que acena enquanto “parte” ou “pedaço” do corpo que, por seu turno, se movimenta como que ocupando um espaço quantificável. Pois bem, Baur (2013, p. 254) assera que “[a] totalidade do si mesmo encontra-se no movimento corpo-pessoal enquanto gesto; essa totalidade se realiza no gesto”<sup>44</sup>. Nessa realização fica posto o “a cada vez meu” (*jemeinig, jeweilig*) não por se tratar de um movimento de uma parte do corpo — ou, ainda que fosse do corpo inteiro, mas enquanto todo constituído de partes — como, *e.g.*, no movimento de correr, em que o corpo todo move, mas em cada

---

<sup>42</sup> Original: “*Wo mein Körper vorhanden ist — da |bin| ich nicht — | weil mein ‚Sein‘ kein bloßes Vorhandensein — Wo mein Leib leibt — sich gebärdet — in einer |Gegend| (oben — unten / |vorn| — hinten) — dort — da bin |ich| nicht — als ‚ego‘ — Subjekt | Ichpol — sondern |mich aufhaltend bei und mit|*”.

<sup>43</sup> Original: “[...] |wo ich leibe| — leben — gebärdend”.

<sup>44</sup> Original: “*Die Ganzheit des Selbst liegt in der leiblichen Bewegung als Gebärde, sie vollzieht sich in ihr*”.

uma de suas partes. Em primeiro lugar o movimento que se tem em questão é já sempre o movimento do si-mesmo.

Sendo assim, diz Heidegger (1994 [1947-1972], p. 115) “[t]ão logo eu vi como o senhor doutor K. conduziu [*fährt*] sua mão por sobre sua testa. [...] eu não observei uma alteração de lugar e de situação de uma de suas mãos, mas eu notei imediatamente que ele refletia sobre algo difícil”<sup>45</sup>. Ainda bem antes de *Zoll.*, em seu *Conceitos fundamentais da filosofia aristotélica*, de 1924, Heidegger (2002 [1924], p. 199) alerta não ser possível uma separação entre “atos psíquicos e corpo-pessoais”<sup>46</sup>, pois o olhar deve ser prático, no sentido de alcançar o si-mesmo da corporeidade para além das compreensões naturais de corpo. “minha mão nunca é um pedaço de mim. Eu mesmo sou totalmente eu mesmo em cada gesto da mão [e] a cada vez”<sup>47</sup> (Heidegger, 1994 [1949], p. 37). Com isso deve ficar clara a relação entre o gesto e o corpo-pessoal (fenomenológico). Contudo, resta explicitar: o que vem a ser isto, o gesto?

Heidegger (1994 [1947-1972], p. 117) diz que o gesto (*Gebärde*) “[v]em etimologicamente de ‘gestar’ [*bären*] = portar [*tragen*], trazer [*bringen*]”.<sup>48</sup> O trazer (*bringen*) que o gesto porta (*trägt*) é um ‘gestar’ (*bären*) e isso se dá, enquanto uma reunião (*ge-*)<sup>49</sup> ao modo de um “dar à

---

<sup>45</sup> Original: “*Eben sah ich, wie Herr Dr. K. mit der Hand über seine Stirne ‘fährt’. [...] ich habe nicht eine Orts — und Lageveränderung einer seiner Hände beobachtet, sondern ich habe ihm unmittelbar angesehen, daß er sich etwas Schwieriges überlegt*”.

<sup>46</sup> Original: “*Keine Trennung von ‘psychischen’ und ‘leiblichen Akten’*”.

<sup>47</sup> Original: “[...] *ist meine Hand kein Stück von mir. Ich selbst bin selbst ganz in jeder Gebärde der Hand je dieses eine Mal*”.

<sup>48</sup> Original: “*Es kommt etymologisch von ‘bären’ = tragen, bringen*”. Além disso, de fato, também o dicionário etimológico Duden atesta os dados acerca da origem na entrada dos verbetes ‘*Gebärde*’ e ‘*gebären*’ e ‘*gebaren*’ (Dudenredaktion, 2020, p. 302).

<sup>49</sup> Para Heidegger o prefixo ‘*ge-*’ tem o sentido de reunião e isso é deveras importante para o seu pensamento. Pois bem, *Gebirge* (reunião de *Berge*, montanhas — cordilheiras), *Geviert* (reunião das quatro instâncias do ser — terra, céu, mortais e deuses), *Gemüt* (reunião de *Mut*, aquilo que anima — alma), mas também *Gebärde* (reunião de *bären* = gestar, que é igual a *tragen* e *bringen*, i.e., portar e trazer), *Ge-stell* (reunião de *stellen* = pôr — composto, armado, armazenado) etc.

luz” (gebären) — o gesto é um gestar o nascimento existencial do corpo-pessoal, fenomenologicamente compreendido. Para Baur (2013, p. 255) “Heidegger pensa o ‘ter corpo’ a partir da unidade do dizer ou do [légein]”<sup>50</sup>, isso, por seu turno, no sentido do gesto. Ora, mas é verdade que para Heidegger (2018 [1959-1969], p. 409-410) o gesto é localizado (*gegenhaft*)<sup>51</sup> — e com ele um mundo-habitação prático. Na qualidade de habitação<sup>52</sup>, o corpo-pessoal é o dizer e mostrar (fenomenologicamente) enquanto gesto, e, assim, pode-se afirmar que se mora (*wohnen*) e se gesta (*bären*) a partir da mesma instância: “*Sprache der Gebärde*”, i.e., linguagem do gesto<sup>53</sup>.

Em *De um diálogo sobre a linguagem*, Heidegger reconstrói, por meio das personagens do Japonês e do inquisidor (europeu), o sentido do gesto a partir do que se conhece no Japão como Teatro Nō. “Quando, por exemplo, a paisagem montanhosa deve aparecer [em cena], então o ator levanta lentamente a mão aberta e a mantém parada no alto da sobrançelha, acima do olho”<sup>54</sup> (Heidegger, 1985 [1953/54], p. 102). Depois disso, o Japonês diz e mostra ao europeu por meio da encenação do próprio gesto. E isso é fundamental: de outro jeito não seria possível a mostraçãõ do seu mundo-habitação, pois a mera descrição do gesto não é suficiente para mostrar o mundo que vem em cena no gestar que o gesto “porta”. Mais à frente, diz então, o Inquisidor: “[o] gesto é a reunião de um portar”<sup>55</sup> (Heidegger, 1985 [1953/54], p. 102).

---

<sup>50</sup> Original: “Heidegger denkt das ‘Haben des Leibes’ aus der Einheit des Sagens oder des [légein]”.

<sup>51</sup> Esse tema será tratado de forma explícita mais para frente.

<sup>52</sup> Sobre esse tema, cf. Heidegger, 2010 [1947], p. 313 s.

<sup>53</sup> Importante aqui não confundir o tema abordado por Heidegger com a ‘Gebärdensprache’, que é a língua de sinais na Alemanha — embora esse talvez seja um tema interessante a ser desenvolvido em outro momento.

<sup>54</sup> Original: “Wenn z. B. eine Gebirgslandschaft erscheinen soll, dann hebt der Schauspieler langsam die offene Hand und hält sie in der Höhe der Augenbrauen still über dem Auge”.

<sup>55</sup> Original: “Gebärde ist Versammlung eines Tragens”.

## 7 Entre o corpo-pessoal e o (com)portar-se disposicional

Em nota ao Seminário de 14 de maio de 1965 (Zoll.-GA), Heidegger (2018 [1959-1969], p. 388) cita a palavra *Gebärde* no contexto da corporeidade e do espaço (*Leiblichkeit und Raum*). Ali, a ocorrência é como segue: “‘Dança’ → ‘Gesto’”<sup>56</sup>. E logo abaixo, entretanto, Heidegger (2018 [1959-1969], p. 388) anota: “[t]ensão (somática) | Tensão (psíquica) | Eu estou tenso — se; com/para...”<sup>57</sup>.

Essas passagens, assim contrapostas, indicam (ainda que supostamente, caso o leitor prefira), a conexão entre o tema da “somatização” — tão caro para uma vertente da psicologia — e tão natural quando está a se falar do corpo, *i.e.*, da corporeidade. Ora, que a tensão de um corpo seja dada ao modo de uma somatização sinaliza o fato da caracterização humorada, *i.e.*, de dispor-se (*sich befinden*) tenso. Algo que a metafísica — e, hodiernamente também, a filosofia da mente de viés analítico — poderia classificar a partir da noção do dualismo (de substâncias) mente/corpo.

Ora, isso faz, evidentemente (*e mutatis mutandis*), sentido de ser pensado, conquanto a questão da relação entre corpo e alma coloca o problema da interferência entre os âmbitos do físico e do psíquico — algo que é visto sem problemas adicionais no gesto — inclusive sob a perspectiva das ciências naturais e da saúde<sup>58</sup>. Pois bem, diga-se, então, sob essa perspectiva, que o sujeito *p* dispõe-se “dançante” e, em sua mímica corporal, sinaliza o seu conteúdo psíquico “disponho-me a dançar” ou “disponho-me tenso *com/para* dançar”. Talvez, porém, seja interessante “traduzir” esse tipo de proposição para uma linguagem

---

<sup>56</sup> Original: “‘Tanz’ → ‘Gebärde’”.

<sup>57</sup> Original: “Spannung (somatisch) | Spannung (psychisch) | Ich bin gespannt — ob; auf...”.

<sup>58</sup> Não é à toa, inclusive, que um pouco mais a frente em seus apontamentos, Heidegger (2018 [1959-1969], p. 390) questione-se tanto sobre a realização de uma tal distinção quanto sobre a possibilidade para um cientista natural de utilizar-se de outro modo de aproximação do fenômeno, que não o da regularidade, comensurabilidade, calculabilidade.

fenomenológica: a tensão que se sente na medida em que há uma disposição humorada *com/para* é sentida pelo ente ser-aí em sua totalidade: gesto.

Em relação à situação em que o gesto se encontra não se pode deixar escapar o seu aspecto humorado, *i.e.*, o modo em que o gesto dispõe e, enquanto disposição, é gesto disposicional, afetivo — acha-se em um determinado humor. “A corporeidade do corpo-pessoal | o gesto que se dispõe [gesto disposicional]. Corporar — que a cada vez [je] em dispondo-se, gesticula-se”<sup>59</sup> (Heidegger, 2018 [1959-1969], p. 421). Não é de se espantar que, enquanto uma reunião que realiza a totalidade do ente humano, o gesto tenha que ser visto também na totalidade fenomênica da existência (humana). A isso importam, então, ainda duas coisas: a questão da linguagem (de modo periférico)<sup>60</sup> e a abertura humorada-ekstática do gesto.

O gesto, afirma Boelderl (2009, p. 34), uma vez que “particularmente linguístico [...] ‘destaca’ o gestar *qua* natalidade”<sup>61</sup>. Na visão de Baur (2013, p. 20), o caráter linguístico — e, conseqüentemente, de realização total (*Vollzug*) — do gesto, tem suas origens na “troca” estabelecida entre Heidegger e Aristóteles no contexto de sua leitura da *Retórica*. E, assim, afirma Baur (2013, p. 297),

Heidegger praticamente não utiliza mais a palavra ‘corpo-pessoal’ em um de seus mais importantes textos da obra tardia — *De um diálogo sobre a linguagem* — e tudo o que é ‘corpo-pessoal’ agora é quase [considerado] enquanto gesto — enquanto gesto de uma linguagem, que se realiza com os seres humanos<sup>62</sup>.

---

<sup>59</sup> Original: “*Leiblichkeit des Leibes | die sich befindliche Gebärde. Leiben — das je in sich befindende Sich Gebärden*”.

<sup>60</sup> Para o texto aqui presente, não é tão relevante abordar essa dimensão do gesto, mas de modo nenhum o caráter linguístico do gesto é periférico no pensamento de Heidegger, pelo contrário: é completamente essencial.

<sup>61</sup> Original: “[...] *sprachliche zumal [...], ‘sticht’ Gebären qua Geburtlichkeit [...]*”.

<sup>62</sup> Original: “[...] *Heidegger [verwendet] in einem der wichtigsten Texte des Spätwerks — |Aus einem Gespräch von der Sprache| — das Wort ‘Leib’ praktisch überhaupt nicht mehr und alles*

Essa linguagem que se realiza com o ente humano, é, por sua vez, a linguagem em que habita o humano. E pensar que essa habitação se dá em sentido meramente presente, *i.e.*, *Vorhanden*, é passar ao largo do intento heideggeriano da reflexão sobre o gesto. O corpo-pessoal deve poder ser gesto, tal qual tudo o mais que diz respeito ao ser-aí o é. Sendo assim, há de se pensar em gestos próprios de determinados modos de abertura humorada, e, para além disso, que tais aberturas humoradas, enquanto modificações afetivo-disposicionais, também modificam o corpo-pessoal — e, nessa modificação, o ser-aí é extrapolado em sua modificação ekstática. Trata-se de gestos natais e portadores da temporalidade, em um contexto tal que o ente humano faz sua morada linguisticamente.

Esse portar do gesto, por seu turno, pode ser compreendido no sentido humorado, tonal, afinado: *páthos*. Desse modo, o tocar de um instrumento, apesar de poder ser reconhecido mereologicamente em seus diversos meneios (por exemplo, o ataque dos dedos nas cordas), é, antes de tudo, um gesto. Mas como assim? Ora, é, *e.g.*, um pesar as bochechas para baixo, alongar o sulco nasolabial, franzir a testa e as sobrancelhas e elevar as pálpebras superiores enquanto projeta o tronco para trás ou para frente, ao passo em que toca algo musicalmente complexo, em que tudo isso pese em uma totalidade, uma realização total (*Vollzug*). Como poder-se-ia chamar esse gesto? Se for mesmo um gesto, então será possível ter diante de si (inclusive enquanto ser-aí-junto) um portar que indica o mundo-habitação de um músico. E gesticularia, pois, a plateia “eis aí: um virtuose!”

O que está em jogo no gesto é que há um portar (*Tragen*) no sentido de uma reunião (*Versammlung*). Nesse sentido, o movimento é o que porta o mostrar (*Zeigen*) da linguagem mesma. Não interessa tanto

---

‘Leibliche’ jetzt als Gebärde fast — als Gebärde einer Sprache, die sich mit den Menschen vollzieht”.

que seja movimento de uma mão, *e.g.*, mas que ela seja um portar (*Tragen*) e parir ou dar à luz (*Gebären*). Ao movimento da mão enquanto simples movimento, pode-se dizer ‘meneio’.

Se for possível ir além, quanto às disposições fundamentais, como, *e.g.*, a angústia (de SZ, mas também de WM), o tédio profundo (de GBM) e a nostalgia<sup>63</sup> (meramente indicada na carta de Heidegger à sua tia Gertrud, GA 1<sup>64</sup>) — o que sobre elas pode ser dito em termos gestuais? Quais, então, os gestos que dispõe e temporalizam o ser-aí em sua modificação corpo-pessoal? Talvez essa seja uma questão a desenvolver-se futuramente — por enquanto, basta que se diga: tal qual os gestos portam humores, eles devem poder portar ekstases — e, com isso, também carregam consigo o problema das idades<sup>65</sup> e de como elas modificam os gestos enquanto portar e comportar-se. Tal é assim, que pode ser visto “como a corporeidade tem esse peculiar sentido ekstático”<sup>66</sup> (Heidegger, 1994 [1947-1972], p. 118).

E, de modo consequente, é necessário — a partir da habitação, disposição e temporalização — abordar o comportar-se próprio do gesto, pois “a partir do humano, o gesto significa um comportar-se que reúne”<sup>67</sup> (Heidegger, 1994 [1947-1972], p. 118). A mão que gesticula não é simplesmente a mão tomada como substância isolada, ao modo da *Vorhandenheit* — antes disso, no que importa aos gestos ela é o que porta o e com-porta(-se), e, em um sentido ainda mais específico, que se estende a algo ou a outrem. Isso significa que “[a] mão sempre gesticula — carrega — porta — traz — comporta-se — ‘estende-se’ [intra-oposiciona-se] — in-veste”<sup>68</sup>. Ora, não por outro motivo, o gesto deve ser

---

<sup>63</sup> Sobre a angústia, cf. Hinrichsen (2021a); já sobre a nostalgia, cf. Sena, 2019.

<sup>64</sup> Aqui está a se tratar da carta sob o título *Pelos 80 anos da tia Gertrud* (Heidegger, 2000 [1936]).

<sup>65</sup> Cf. Sena, 2019.

<sup>66</sup> Original: “[...] wie die Leiblichkeit diesen eigentümlichen ekstatischen Sinn hat”.

<sup>67</sup> Original: “Vom Menschen her heißt Gebärde ein Gesammeltes Sich-Betragen”.

<sup>68</sup> Original: “|Das sich entgegenbringen| — Aufenthalt”. Aqui devem ser esclarecidas duas opções de tradução: (1) ‘intra-oposiciona-se’ e (2) ‘in-veste’, respectivamente para ‘sich



visto em conjunto com a região (*Gegend*), pois tal relação é o que anuncia “o intra-oposicionar-se” em uma “estadia”<sup>69</sup>, uma paragem (Heidegger, 2018 [1959-1969], p. 422). Uma vez que o gesto reclama do corpo-pessoal um comportar-se (*sich-betragen*), a estadia (*Aufenthalt*) deve ser vista como um modo de “deter-se e manter-se aberto” em que o ponto fulcral é dado pela localização: “*deter-se e manter-se aberto localizadamente*”<sup>70</sup> (Heidegger, 2018 [1959-1969], p. 422).

Em algumas passagens de *Zoll.-GA*, é realizada uma aproximação entre o gesto e a região (*Gegend*)<sup>71</sup>. Nessa aproximação, é dito que o gesto pode ser compreendido *enquanto* expressão ou *enquanto* localizado (*Gegendhaft*)<sup>72</sup>. Tomado enquanto localizado, o gesto assume o “papel” da ação (*Handeln*), no sentido de uma relação *de/com* o mundo (*Weltbezug*), na medida em que o que está em jogo é a própria existência do

---

*entgegenbringen*’ e *ent-behren*’. (1) A ideia nesse momento foi relacionar o verbo alemão *entgegenbringen*’ com o verbo *gegenstehen*’, que se traduz por opor-se — e traz, simultaneamente, o sentido da relação para com um algo-objetual. A palavra alemão para ‘objeto’, viz., *Gegenstand*’ tem em sua construção uma derivação do verbo *stehen*’, que, por sua vez, enquanto *Stand*’ traz consigo o sentido de uma posição. Embora o étimo português ‘objeto’ — advindo do latim *objectum*’ — indique uma outra forma de oposicionalidade, viz., a oposicionalidade do ‘lançado’ (*jectum* — *jecta* — *jacta*), o sentido de oposição a algo é mantido. Com relação ao verbo *entgegenbringen*’, no entanto, a formação sintática esbarra no prefixo *ent-*’, que para o caso do advérbio *entgegen*’ não tem o valor do étimo português *des-*’, pois não deriva do alto-alemão antigo (*Althochdeutsch*) *int-*’, mas, na verdade, do prefixo *in-*’, como no alto-alemão antigo *ingegin*’, no qual, na evolução histórica da língua alemão foi acrescido de um *-t-*’. Dessa forma, o prefixo *in-*’, assim como no português, agrega o valor de entrada em confronto: oposição. (2) No caso em questão, por seu turno, a entrada em confronto é, não a do objeto (oposicionalidade epistêmica), mas a do portar e portar-se gesticulado. Sobre isso, cf. Hinrichsen, 2021b, p. 52 e passim; e Hinrichsen, 2022, p. 58. No caso do verbo *entbehren*’, grafado por Heidegger *ent-behren*’, sucede o mesmo que com *entgegen*’, i.e., o prefixo em questão é *in-*’ acrescido de um *-t-*’ e advém do alto-alemão antigo *inberan*’. Entretanto, contrariamente ao que ocorre com *entgegen*’, o sentido original de *inberan*’ decaiu e passou a acolher o prefixo moderno *ent-*’. Dessa maneira, o verbo *entbehren*’ significa atualmente ‘dispensar’, ‘prescindir’, ‘carecer’. Acredito, contudo, que o sentido utilizado por Heidegger na passagem seja exatamente o de *inberan*’ e, desse modo, optei por traduzir *ent-behren*’ por ‘in-vestir’.

<sup>69</sup> Original: “[*Das sich entgegenbringen*] — *Aufenthalt*”.

<sup>70</sup> Original: “[*gegendhaftes sich Aufhalten*]”.

<sup>71</sup> Cf., e.g., Heidegger (2018 [1959-1969]), p. 409, 410).

<sup>72</sup> Deve lembrar-se da distinção apontada mais acima com respeito aos modos do movimento, viz., o gesto enquanto movimento (a dança) e enquanto expressão de algo (o cultural).

ser-aí. É por isso que a distinção entre ‘expressão’ e ‘região’ é importante para a tarefa fenomenológico-hermenêutica heideggeriana: o gesto, diferente do meneio, não é mera expressão — ele não aponta um *quid* qualquer, mas, ao contrário, ele é próprio da relação *de/com* o mundo — é a modificação do movimento de um corpo, mas que se localiza em *ser* corpo-pessoal e não simplesmente quantitativos de corpos físicos.

## 8 A diferença entre gesto e meneio no pensamento de Heidegger

É relevante, ainda, distinguir o gesto do meneio. Pois bem, em uma possível proposta de explicação: *meneio* é uma forma privativa de *gesto*, não em níveis, como em um estudo mereológico, mas, da mesma maneira que a falação (*Gerede*) — enquanto abertura decadente — é um modo privativo da fala (*Rede*), em SZ. E o meneio não é o gesto, mesmo que eles se assemelhem, enquanto movimentos de corpos. E, obviamente, no meneio não há a unidade do si mesmo — existencialmente, fenomenologicamente considerada.

O que caracteriza, em linhas gerais, o gesto? Ele é uma *reunião de um portar* (*Versammlung eines Tragens*) e, desse modo, *i.e.*, por ser reunião, ele é primário ou originário. Baur chega a dizer que ele é “linguagem que através do corpóreo é linguagem”<sup>73</sup>. Já o meneio guarda o sentido corpóreo expresso pela noção de *res extensa*: deve ser entendido como o espaço geométrico. Desse modo, *e.g.*, o meneio é o mero movimento da mão em sua conotação geométrico-espacial. O meneio é uma forma “decaída” e é por isso que Heidegger (1994 [1957], p. 170) diz que “o extravio [*Unwesen*] do gesto é o meneio”<sup>74</sup>.

---

<sup>73</sup> Original: “*Sprache, die durch das Leibliche hindurch Sprache ist*”.

<sup>74</sup> Original: “*Das Unwesen der Gebärde ist die Geste*”.

## 9 Considerações finais

O meneio traz consigo a progressão típica do tempo linear: um gesto que se coloca após o outro. Um sentido quase processual do movimento do corpo — alcançando, de certa forma, inclusive, um padrão de repetibilidade<sup>75</sup>. Não há o sentido de *insistência* (*Inständigkeit*), defendido por Heidegger em sua obra tardia. Daí surgem como propostas de desdobramentos de pesquisa: (1) a investigação do aspecto político-filosófico dos gestos na obra heideggeriana; e (2) a escrita de um texto contrastivo entre Heidegger e Vilém Flusser, no que diz respeito aos gestos<sup>76</sup>. Além disso, já há realizado e carece de revisão e publicação, um terceiro texto em que é analisado o gesto de tatear teclas a partir de um contexto fenomenológico.

## Referências

ARISTÓTELES. *Physik*: Teilband 1 – Bücher I-IV. Trad. Gottfried Heinemann. Hamburg: Felix Meiner, v. 1, 2021.

BAUR, P. *Phänomenologie der Gebärden: Leiblichkeit und Sprache bei Heidegger*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber, v. Alber-Reihe Thesen, 42, 2013.

BERTORELLO, A. Una interpretación semiótico-narrativa del sistema de las modalidades em Sein und Zeit. *Studia Heideggeriana*, 2, 2012.

BOELDERL, A. R. Geburtsräume des Daseins: Über Heideggers Sprachgebär(d)en. In: BEDORF, T.; UNTERTHURNER, G. *Zugänge; Ausgänge. Übergänge. Konstitutionsformen des sozialen Raums*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009.

---

<sup>75</sup> O que é bastante interessante de se pensar quando do mundo público do trabalho e, ademais, da estetização industrial operada pelas artes visuais voltadas aos setores de produção industrial (seja no nível tangível ou intangível). Sobre isso, cf. Henrichs, 1999 e Hill, 2008.

<sup>76</sup> A análise contrastiva entre as noções de gesto para Heidegger e Flusser foi apresentada em partes no XIX Encontro Nacional da ANPOF, 2022.

DESCARTES, R. *Principia philosophiae*. Frankfurt am Main: Friderici Knochii & Filii, 1722 [1644].

DUEDENREDAKTION (Ed.). *Duden – das Herkunftswörterbuch*. Berlin: Dudenverlag, v. 7, 2020.

FLUSSER, V. *Gesten: Versuch einer Phänomenologie*. Düsseldorf, Bensheim: Bollmann Verlag, 1991.

FLUSSER, V. *Gestos*. São Paulo: Annablume, 2014 [1991].

HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. Gesamtausgabe, 41, 1984 [1935/36].

HEIDEGGER, M. Aus einem Gespräch von der Sprache: zwischen einem Japaner und einem Fragenden. In: HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. GA 12, 1985 [1953/54].

HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare: Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*. 2. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994 [1947-1972].

HEIDEGGER, M. Das Ge-Stell. In: HEIDEGGER, M. *Bremer und Freiburger Vorträge*. 1. Einblick in das was ist – Bremer Vorträge 1949. 2. Grundsetze des Denkens – Freiburger Vorträge 1957. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. Gesamtausgabe, 79, 1994 [1949]. p. 24-45.

HEIDEGGER, M. Grundsätze des Denkens – Freiburger Vorträge 1957. In: HEIDEGGER, M. *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. Gesamtausgabe, 79, 1994 [1957].

HEIDEGGER, M. Zum 80. Geburtstag der Tante Gertrud. In: HEIDEGGER, M. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. Gesamtausgabe, 16, 2000 [1936].

HEIDEGGER, M. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. Gesamtausgabe, 18, 2002 [1924].

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2006 [1927]. GA 2.

HEIDEGGER, M. Über den Humanismus. In: HEIDEGGER, M. *Wegmarken*. 3. ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. Gesamtausgabe, 9, 2010 [1947].

A noção fenomenológica de “gesto”: um estudo  
contrastivo entre os termos “Geste” e “Gebärde”...

HEIDEGGER, M. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, v. Gesamtausgabe, 89, 2018 [1959-1969].

HEINRICHS, T. *Zeit der Uneigentlichkeit: Heidegger als Philosoph des Fordismus*. Münster: Westfälisches Dampfboot, 1999.

HILL, G. *Design, Heidegger, and the earth: The unsustainability of sustainable design*. Saarbrücken: VDM, 2008.

HINRICHSEN, B. A 'angústia' no projeto de uma fenomenologia hermenêutica heideggeriana. In: OLIVEIRA, A. L. S. D.; HINRICHSEN, B.; SILVA, T. M. D. *Coletânea de textos do colóquio sobre a angústia: um diálogo entre Kierkegaard, Heidegger e Sartre*. Recife: FASA, 2021a.

HINRICHSEN, B. *Transcendência não transcendente: um problema heideggeriano*. Curitiba: CRV, 2021b.

HINRICHSEN, B. O digital como modo inabitual de habitação: uma análise do virtual em Flusser a partir dos conceitos de não-coisa e imaterialidade. In: BAUCHWITZ, O. F.; PELLEJERO, E.; MOREIRA, G. *O habitar e o inabitual*. Natal: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2021c.

HINRICHSEN, B. A objetualidade dos objetos: uma tentativa de fundamentação de uma ontologia no pensamento de Immanuel Kant via Martin Heidegger. *Ágora Filosófica*, v. 22, n. 3, 2022.

HUSSERL, E. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. 2. ed. Den Haag: Martinus Nijhoff, v. Husserliana, VI, 1976 [1935-36].

LUFT, S. Modalisierung. In: VETTER, H. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.

MARTIN, W. The Semantics of "Dasein" and the modality of Being and Time. In: WRATHALL, M. *The Cambridge companion to Heidegger's Being and Time*. New York: Cambridge University Press, 2013.

MCDANIEL, K. Ways of being. In: CHALMERS, D.; MANLEY, D.; WASSERMAN, R. *Metametaphysics: New essays on the foundations of ontology*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

NIELSEN, C. Pathos und Leiblichkeit. Heidegger in den "Zollikoner Seminaren". *Phänomenologische Forschungen*, 2003. 149-169. Disponível em: [https://www.jstor.org/stable/24360672?read-now=1#page\\_scan\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/24360672?read-now=1#page_scan_tab_contents).

REIS, R. R. D. *Aspectos da modalidade: a noção de possibilidade na fenomenologia hermenêutica*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

ROLF, T. Modifikation. In: VETTER, H. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004. p. 361-362.

SENA, S. Nostalgia como Grundbefindlichkeit. Para um estudo heideggeriano sobre a existencialidade da velhice. *Studia Heideggeriana*, v. VIII, 2019.

SMITH, D. W. How to Husserl a Quine: And a Heidegger, too. *Synthese*, 98, n. 1, 1994.

SPINOZA, B. D. Ethica / Ethik. In: SPINOZA, B. D. *Opera, Weke: Lateinisch und deutsch: zweiter Band*. 2. ed. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, v. Werke, 2, 2011 [1677].

VIGO, A. G. Möglichkeit. In: VETTER, H. *Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2004.



**Instituto Quero Saber**  
[www.institutoquerosaber.org](http://www.institutoquerosaber.org)  
[editora@institutoquerosaber.org](mailto:editora@institutoquerosaber.org)

**Informações técnicas**

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*



Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

Os textos aqui publicados são uma amostra dos trabalhos apresentados no âmbito do Grupo de Trabalho Pensamento Contemporâneo no XIX Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia – ANPOF, realizado em Goiânia entre os dias 10 e 14 de outubro de 2022.

E também as versões completas de alguns trabalhos de pesquisa apresentados em outubro de 2022 por pesquisadoras e pesquisadores experientes, bem como pós-graduandas e pós-graduandos de todas as regiões do Brasil no GT Heidegger do XIX Encontro da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia.

