

Volume 15, Nº 29, 2024

UFPI
cadernos dopet
ISSN 2178-5880
FILOSOFIA



CADERNOS PET Revista de Filosofia

VOLUME 15 – NÚMERO 29 – JAN-JUN. 2024
ISSN: 2178-5880



VOLUME 15 – NÚMERO 29 – JAN-JUN 2024
ISSN: 2178-5880



EDITORAÇÃO/DESKTOP PUBLISHING

Gustavo Silvano Batista

EDITOR ASSISTENTE

Fábio Abreu dos Passos

EDITOR DE LAYOUT

PET FILOSOFIA UFPI

EDITORIAL

Gustavo Silvano Batista

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ (UFPI), CENTRO DE CIÊNCIAS
HUMANAS E LETRAS, CAMPUS MIN. PETRÔNIO PORTELA,
TERESINA– PI



Universidade Federal do Piauí - UFPI

Reitor

Gildásio Guedes Fernandes

Vice-Reitor

Viriato Campelo

Cadernos PET

Revista de Filosofia

VOLUME 15 – NÚMERO 29 – JAN-JUN 2024

ISSN: 2178-5880

EDITOR-CHEFE

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista

CONSELHO EDITORIAL

Prof. Dr. Alessandro Rodrigues Pimenta, UFT, Brasil

Prof. Dr. Fábio Abreu dos Passos, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Félix Flores Pinheiro, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Gustavo Silvano Batista, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho, UFPI, Brasil

Prof. Dr. João Batista Faria Júnior, IFPI, Brasil

Prof. Dr. José Elielton de Sousa, UFPI, Brasil

Prof. Dr. José Ricardo Barbosa Dias, UFPI, Brasil

Prof. Dr. Leandro de Araújo Sardeiro, UESPI, Brasil

Prof. Dr. Maurício Fernandes de Sousa, UFPI, Brasil

Profa. Dra. Solange Aparecida de Campos Costa, UESPI, Brasil

Profa. Dra. Tamires Dal Magro, UFPI, Brasil

DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5968>

EDITORIAL

Nelson Cortes Pacheco Junior¹Dayana Paes de Araujo²Gustavo Silvano Batista³

O primeiro número do ano de 2024 dos *Cadernos do PET Filosofia UFPI* traz dezessete artigos inéditos, sendo dez desses parte do Dossiê **REFLEXÕES HEIDEGGERIANAS: (DES)CAMINHOS DO SENTIDO DE SER**; e sete outros com temáticas variadas, resultado de pesquisas em filosofia e áreas afins, de diversas partes do Brasil.

O dossiê foi pensado com a finalidade de reunir textos acadêmico-científicos que versem a respeito de diferentes temas contemporâneos, tendo como referencial o legado do filósofo alemão Martin Heidegger. Como o impacto das ideias de Heidegger ultrapassou o campo puramente filosófico, suas contribuições repercutiram no pensamento contemporâneo de modo profícuo. Inúmeros campos do saber lançam mão das reflexões fenomenológicas de base heideggeriana para problematizar questões diversas em torno do conhecimento humano. Neste dossiê, a título de exemplo, contamos com pesquisadores de distintas áreas, que se utilizam da fenomenologia de Heidegger para discutir os seus problemas de pesquisa. É possível constatar, assim, apesar de transcorrido aproximadamente um século do despontar de suas ideias, a pertinência e a atualidade das reflexões do filósofo.

Nesse contexto, diversos caminhos possíveis se desvelaram, ou continuam a se desvelar, quando da abordagem em relação aos modos de ser e a sua cotidianidade, no compartilhamento de experiências com o outro. Tais situações transparecem nas obras de Heidegger, quando o mesmo no seu caminhar, aborda a problemática do ser de diferentes

¹ Doutorando em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação do Instituto de Geociências - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: n229211@dac.unicamp.br.

² Doutoranda em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação do Instituto de Geociências - Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail: d234518@dac.unicamp.br.

³ Professor Associado do Departamento de Filosofia da UFPI. Tutor do PET Filosofia UFPI. E-mail: gustavosilvano@ufpi.edu.br



maneiras, por exemplo, abarcando desde as experiências religiosas, ao debate central da questão do ser, o cuidado em relação aos *a priori*, perpassando pelos caminhos do habitar. Fiquemos nesses poucos exemplos, para demonstrar como os (des)caminhos propostos por Martin Heidegger, contribuem para reflexões em relação ao como do desvelar do fenômeno.

Mediante as preocupações sobre as temáticas heideggerianas e como estas estão presentes nos debates nas reflexões da nossa vivência cotidiana é que o **LAGERR/ Nomear**, grupo sediado na Faculdade de Ciências Aplicadas da Unicamp – Limeira- SP, desde 2021, através do Grupo de Estudos – *Ser e Tempo*, se debruça sobre as questões propostas por Heidegger. Entre os seus escritos, durante esses anos, os debates giram em torno do livro *Ser e Tempo* (2018), que podemos considerar como o “lugar” onde estes caminhos se des-velam como possibilidade para pensarmos o como do acontecer dos fenômenos.

Assim, os autores das diferentes áreas que contribuem neste dossiê, representam de certa maneira, a interdisciplinaridade que compõem o próprio LAGERR/Nomear, onde pesquisadores das áreas de Geografia, Filosofia, Psicologia, Educação entre outras, demonstram em suas reflexões o atravessamento do pensamento heideggeriano nos diferentes campos do saber.

Fruto dos debates realizados, inicialmente, *Eduardo Marandola Jr.*, em **O PENSAR POÉTICO EM HEIDEGGER: EXPERIÊNCIA DE PASSIVIDADE**, aborda um texto raro de Heidegger, “Da experiência do Pensar” de 1947, refletindo como a compreensão de experiência presente no referido texto articula-se com o poetar e os poetas, sugerindo que o pensamento (como poetar e filosofar) evoca uma experiência radical em relação à Metafísica: a passividade, como espera e escuta em uma topologia do ser.

Após, apresentamos **A ABERTURA FENOMENOLÓGICA DA ESFERA DA VIVÊNCIA CONTIDA NA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA DE MARTIN HEIDEGGER: REPENSAR AS CIÊNCIAS PARA ALÉM DO PRIMADO TEORÉTICO**, de autoria de *Dayana Paes de Araujo*, o qual tematiza os limites da concepção moderna de Ciência advindos da fratura estabelecida entre conhecimentos científico e filosófico por meio da discussão do tópico mundanidade do mundo, de acordo



com a leitura heideggeriana, com a necessária incursão à ontologia. Esse trabalho nos convida a refletir sobre como a construção epistemológica do conhecimento científico, no horizonte da Modernidade, excluiu a vivência do ser humano com seu mundo. A objetivação requerida à época contribuiu para o processo de privação da vida no mundo humano, visto que a Ciência Moderna estava ancorada na pressuposição de que a relação primacial do ser humano com as coisas detinha caráter teórico. Este artigo, por conseguinte, evoca a crítica tecida por Heidegger à Metafísica Ocidental para resgatar o âmbito da vivência na (re)construção das Ciências sobre alicerces ontológicos.

Na sequência, a fenomenologia heideggeriana é reivindicada para se debater a cidade contemporânea no artigo **DISTOPIAS URBANAS: FENOMENOLOGIA DO HABITAR A URBE CONTEMPORÂNEA**, escrito por *Tiago de Paula*. Nesse trabalho, o autor se propõe a tratar da temática do habitar as cidades atuais a partir de um sentido fenomenológico. A tentativa é mobilizar uma postura ontológica, concatenada com a Fenomenologia de Heidegger, para desvelar outras perspectivas epistêmicas sobre as bases das ciências humanas que fundam a compreensão da crise da vida nas cidades. Para tanto, ressignificam-se as bases epistemológicas dessas ciências com o intuito de que seja possível compreendê-las como uma hermenêutica da existência fáctica.

Em **(RE)ENCONTRANDO HEIDEGGER: CONVERSAS DESDE A ORALIDADE AFRRORREFERENCIADA**, *Antonio Filogenio de Paula Junior* aborda, seguindo Heidegger em sua crítica pós-metafísica, portanto após a sua discussão sobre a metafísica kantiana e seus limites, a maturação da ideia do *Dasein*. Nessa leitura específica de Heidegger destaca-se, apesar de não conclusivo, o questionamento do Ser que aparece como um ser-com, no qual vislumbra-se a possibilidade de diálogo, de encontro com outras percepções de mundo, entre elas, a oralidade na perspectiva de Amadou Hampaté Bâ.

Antonio Bernardes traz a analítica existencial de Sartre e Heidegger utilizando, respectivamente, a obra *O Ser e o Nada* e *Ser e Tempo* em **O SER QUE PRECEDE O NADA E O TEMPO: FLEXÕES E INFLEXÕES ACERCA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL EM SARTRE E HEIDEGGER**, onde desenvolveu apontamentos acerca de flexões e inflexões a partir das propostas dos respectivos pensadores. Sendo um ponto de flexão a precedência ôntico ontológica e o de inflexão a relação com o Outro.

Posteriormente, a pesquisadora *Tatiana Benevides Braga* aborda as



CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA PARA A CLÍNICA AMPLIADA. Nessa empreitada, ela retoma o processo histórico de consideração dos condicionantes em saúde para tematizar o conceito de clínica ampliada a partir do resgate de duas dimensões conceituais da obra heideggeriana: a questão da técnica e o conceito de ser-no-mundo. Acerca da questão da técnica, a restrição da técnica moderna às possibilidades compreensivas dos entes termina por também limitar a compreensão dos fenômenos de saúde e doença.

O VIR A SER PRÓPRIO OU IMPRÓPRIO, A ANGÚSTIA, O SER-PARA-A-MORTE E OS FAZERES DA PSICOTERAPIA, de autoria de *Crisóstomo Lima do Nascimento e José Olinda Braga* busca, a partir da apresentação dos conceitos relativos aos modos próprio e impróprio, angústia, recaída a ênfase sobre a noção de ser-para-a-morte, estabelecer um diálogo possível com os elementos teórico-metodológicos presentes na Abordagem-Gestáltica, tendo como meta, propiciar uma discussão epistemológica sobre os fazeres da psicoterapia que se inscreve segundo tais princípios norteadores.

Continuando, temos o artigo **NEM MESTRE, NEM APRENDIZ... DASEIN-APRENDIZ: PENSAR O CURRÍCULO ENQUANTO LUGARIDADE**, de autoria de *Felipe Costa Aguiar, Larissa Alves de Oliveira e Jeani Delgado Paschoal Moura*, que enfatiza a importância das ideias de Heidegger para a reflexão à propósito da Educação. Ainda que o filósofo alemão não tenha se detido especificamente sobre as questões educacionais, os autores defendem que suas considerações filosóficas contribuem substancialmente para se pensar a experiência educativa. No caso do estudo descrito, o currículo é lido como lugaridade, por meio da compreensão fenomenológica do *Dasein* como uma espécie de aprendiz em seu modo de habitar a escola. Trata-se, mais precisamente, um esforço que busca integrar elementos da fenomenologia heideggeriana ao debate sobre currículo, sob uma perspectiva da geografia fenomenológica.

O artigo **A QUESTÃO DA TÉCNICA NO AMBIENTE DIGITAL EM PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA**, escrito por *Renato Kirchner e Guilherme Vinicius Menezes Silva*, debruça-se sobre a importância do pensamento de Martin Heidegger para uma melhor compreensão dos fenômenos da atualidade, tais como as novas tecnologias e o ambiente digital. Heidegger apresenta a essência da técnica em sua tentativa de atingir diretamente a humanidade em uma dominação técnica sobre o ser



humano. Como o avanço técnico-científico ganha novo espaço e nova abordagem no fim do século XX, com o nascimento da *internet*, os pesquisadores defendem que a proposta de Heidegger pode auxiliar numa análise crítica da sociedade pós-moderna marcada pela cibercultura e pelo ciberespaço.

Por fim, no âmbito do dossiê, *Nelson Cortes Pacheco Junior* brinda-nos com o artigo **SITUACIONALIDADE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: UM PENSAR HEIDEGGERIANO**, pretendendo contribuir para a reflexão em relação à temática da experiência fática da vida mediante o fenômeno da religiosidade cristã, partindo da abordagem realizada por Martin Heidegger na obra *Fenomenologia da Vida Religiosa*, na qual, partindo da interpretação das Epístolas Paulinas, são apresentados o acontecer cotidiano do fenômeno da proclamação e, a partir deste, o ter-se-tornado cristão proveniente da experiência religiosa originária vivenciada pelo apóstolo Paulo.

Este dossiê faz justiça ao título que reúne as dez contribuições, deixando claro os diversos (des)caminhos que as reflexões heideggerianas podem abrir. Com isso, desvelam-se variadas possibilidades para pensarmos a nossa vivência no mundo, compartilhando experiências e modos de ser.

Na parte dedicada às contribuições variadas, temos sete artigos que compõem um mosaico de temas e questões. Tendo Habermas como um ponto comum, temos os três primeiros artigos. *José Henrique Sousa Assai*, na contribuição **CIÊNCIA E FILOSOFIA: SABERES POSSIBILITADORES PARA UMA EFETIVA DEMOCRACIA**, aproxima Hans Jonas e H. Habermas em torno da temática do esclarecimento (*Aufklärung*), como um elemento fundamental para a ciência em sua condição situada na vida política. No artigo **O PROBLEMA DA RACIONALIDADE DA JURISPRUDÊNCIA EM HABERMAS**, *Mateus Salvadori* investiga e problematiza o problema da racionalidade da jurisprudência em Habermas. *Josimar Binace de Oliveira*, no artigo **A DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMASIANA E SEU COMPLEMENTO NA DEMOCRACIA COMUNICATIVA DE IRIS YOUNG**, objetiva compreender o conceito de democracia deliberativa elaborado por Jürgen Habermas, bem como observar suas potencialidades e carências apontadas pela filósofa Iris Young.

A seção de artigos variados continua com a contribuição de *Hésia Marques da Silva Mota*, intitulada **CONCEPÇÕES MORAIS A PARTIR DO**



CONSEQUENCIALISMO DE REGRA: UMA CRÍTICA AO UTILITARISMO, no qual aborda algumas concepções morais do filósofo contemporâneo Brad Hooker e sua produtividade filosófica. Temos ainda o ensaio **A INCAPACIDADE PARA O DIÁLOGO: PONDERAÇÕES SOBRE A ASSERÇÃO GADAMERIANA À LUZ DA HODIERNIDADE**, em co-autoria de *Mateus Lorenzon, Luiz Marcelo Darroz e Renata Maraschin*, no qual é discutido o artigo *A incapacidade para o diálogo* de Hans-Georg Gadamer, à luz das configurações sociais e antropológicas contemporâneas.

André Martins Aguiar, no artigo **O CONCEITO DE EXPERIÊNCIA EM WALTER BENJAMIN: DESORIENTAÇÃO E ORIENTAÇÃO PRÁTICA NA MODERNIDADE**, analisa o conceito de experiência [*Erfahrung*] em Walter Benjamin, a partir de seus ensaios entre 1913 e 1936, apresentando as nuances presentes na discussão e aprimoramento do pensamento benjaminiano. E, fechando os artigos variados, temos a contribuição de *Umbelina Moura*, **SOBRE A VAGUEZA E O PARADOXO DE SORITES EM TIMOTHY WILLIAMSON**, na qual apresenta e discute a filosofia de Timothy Williamson e suas contribuições para o entendimento da relação complexa entre vaguidade e conhecimento.

Ao passo que agradecemos a todos que contribuíram para o presente número, ou seja, autores, editores, pareceristas, diagramadores, entre outros, desejamos que os leitores possam aproveitar as contribuições, seja para a sua cultura filosófica, seja para a continuação dos debates das pesquisas acadêmico-científicas. Desejamos a todos boas leituras!

Nelson Cortes Pacheco Junior
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

Dayana Paes de Araújo
Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

Gustavo Silvano Batista
Tutor do PET Filosofia UFPI/ Editor-chefe dos Cadernos PET Filosofia UFPI



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5674>

O PENSAR POÉTICO EM HEIDEGGER: EXPERIÊNCIA DE PASSIVIDADE

Poetic thinking on Heidegger: experience of passivity

Eduardo Marandola Jr.¹

RESUMO

É conhecida a crítica heideggeriana à Metafísica, a qual resultou na decretação do fim da Filosofia. Para o autor, o pensamento se anuncia poeticamente, pela pena de poetas que intuíram e sentiram o que deveria ser pensado. Esta nova época do Ser, no futuro, estaria em preparação, e é para esta tarefa que seu pensamento pós-viragem se direciona, na senda confluyente da Poesia e da Filosofia. Neste artigo, retomamos um texto raro na bibliografia heideggeriana, composto em versos e aforismos, de 1947, “Da experiência do Pensar” (“*Aus der Erfahrung des Denkens*”), buscando refletir como a compreensão de experiência presente neste texto articula-se ao direcionamento para o poetar e os poetas presente em muitos dos textos heideggerianos nos anos seguintes, sugerindo que o pensamento (como poetar e filosofar) evoca uma experiência radical em relação à Metafísica: a passividade, como espera e escuta em uma topologia do ser.

Palavras-chave: Poetar; Pensamento; Linguagem; Topologia do Ser.

ABSTRACT

Heidegger's critique of metaphysics is well-known, resulting of the conception the end of philosophy. For the author, thought announces itself poetically, through the pen of poets who sensed and felt what should be thought. This new era of Being, in the future, would be in preparation, and it is towards this task that his post-turn thinking is directed, on the confluent path of Poetry and Philosophy. In this article, we revisit a rare text in the Heideggerian bibliography, composed in verse and aphorism in 1947, "On the Experience of Thinking" ("*Aus der Erfahrung des Denkens*"), seeking to reflect on how the understanding of experience present in this text is linked to the focus on poetize and poets present in many Heideggerian texts in the following years, suggesting that thought (as a to poetize and to philosophy) evokes a radical experience in relation to Metaphysics: passivity, as waiting and listening in a topology of Being.

Keywords: Poetize; Thought; Language; Topology of Being.

¹ Professor da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: ejmjr@unicamp.br.



1. O POETAR DE HEIDEGGER

Que o filósofo da floresta negra deu uma guinada à poesia a partir dos anos 1930, intensificada no período após o regime nazista, é de conhecimento bastante difundido mesmo entre aqueles que não necessariamente estão aproximados com sua obra. É bem verdade que desde “Ser e tempo” (Heidegger, 2012a) a poética (como *Dichtung*) tem uma posição de possibilidade de manifestação da verdade do *Dasein* (Nunes, 2000; Werle, 2005), mas em um sentido bem mais circunscrito e modesto em relação aos desdobramentos que esta receberá a partir dos anos 1930.

O que talvez não seja igualmente difundido seja a radicalidade de tal guinada, a qual levou Heidegger a aproximar de tal maneira a Poesia da Filosofia que ele proclama o fim da Filosofia (como Metafísica), buscando nos poetas (ao menos em um grupo seletivo deles, com privilégio ao “poeta dos poetas” eleito por ele, Hölderlin) algo mais originário e, em sua visão, necessário em sua época: o pensar. O pensar (não mais o filosofar) é aproximado do poetar (*Dichten*), ambos significando a própria tarefa do pensamento (Heidegger, 1999).

Desta radicalidade, que é comumente chamada de segundo Heidegger, ou segunda etapa, ou simplesmente Heidegger pós-viragem (*Kehre*), produziu-se uma obra que singra as trilhas da linguagem, inspirando-se no caminho do campo, na serenidade, no lavar a terra. O texto heideggeriano assume sua forma mais abismática, com passagens enigmáticas e repleto de não-ditos, de silêncios, de sugestões e de saltos. Um experimentalismo linguístico passa a caracterizar sua lavra, com a mesma intensidade crítica em relação à tradição metafísica, mas escavando ainda mais fundo nos desdobramentos do pensar o que necessita ser pensado, justamente, por não ter sido ainda pensado.

No poético da poesia Heidegger encontra tais possibilidades, tal escavação que lhe parece necessária para um duplo movimento: o do desvelamento da verdade e o de preparação do caminho para uma nova época do Ser, que não seja a da *Gestell* e do pensamento calculador. Busca o pensamento que medita, em um radical rompimento com a tradição Metafísica, desta vez não pela analítica existencial de sua ontologia fundamental,



mas na linguagem: “a linguagem é a casa do ser” (Heidegger, 2008, p. 127) implica arrancar a linguagem, junto com o Ser, do campo tradicional da Metafísica.

Benedito Nunes (1986), em “Passagem para o poético: Filosofia e Poesia em Heidegger”, é eloquente em demonstrar as articulações entre a primeira etapa do pensamento de Heidegger, pela ontologia fundamental, e a segunda etapa, voltada para o poético e a linguagem, ao mesmo tempo em que sinaliza as especificidades e as direções, como aberturas, que tal “virada” produziram. O autor paraense salienta como a operação heideggeriana é de ultrapassagem dos limites disciplinares, rompendo com perspectivas tradicionais de linguagem (Linguística), da arte (Poesia) e da própria Filosofia. Para Nunes (1986, p. 279, destaques no original), “Heidegger da segunda fase delega uma função preparatória ao novo pensamento por vir”, que se “concretiza na **passagem para o poético** pelo pensamento liberado no dizer essencial da linguagem”.

Essa passagem implica que o filosofar, como pensamento que medita, se coloca fora da Filosofia, pois este já não se limita ao campo próprio da Metafísica. Neste sentido, Heidegger busca uma poesia cuja essência seja a poética (*poiésis*), como criação, desvelamento, ou seja, uma poesia-pensamento. Como mostra em “Hinos de Hölderlin”, o poetar é um pensamento que medita, “um dizer no sentido de uma revelação indicadora” (Heidegger, 2004a, p. 37).

Ele encontra em Hölderlin e em alguns outros poetas alemães esta poesia que medita, mas não se limita a isso. Como mostra Nunes (1986), Heidegger promove um vai-e-vem entre o poetar e o pensar, entre a expressividade criadora da *poiésis*, o *lógos*, a *physis*, a *téchne* e a *mimesis* articulando-os como meditação que permite a redescoberta do sagrado. O resultado é a circunscrição de uma topologia do ser que, para Heidegger, é a própria poesia que pensa, ou seja, um poetar meditativo.

Seria este um dos motivos da mudança de estilo em seus textos, dotando-os de expressividade, assumindo outros gêneros discursivos, notadamente o poético. Não se trata de analisar poesias, mas de meditar poeticamente (Nunes, 2000). “... poeticamente o homem habita...” é título de outro texto famoso de Heidegger (2001), cujo sentido é expressivo desta maneira de poetar como pensamento. Em “A essência da linguagem”, texto dos anos 1950, Heidegger (2008, p. 125) reafirma tal ideia: “Na poesia também se pensa? Sem dúvida, [...], na verdade, se pensa sem ciência e sem filosofia.” O autor delinea, assim uma certa independência e ao mesmo tempo confluência (no pensar) de Poesia e Filosofia.



Mesmo que este e outros textos sejam muito conhecidos por tal estilo poético, a exemplo de “O caminho do campo”, de 1949 (Heidegger, 1969a) e “Serenidade”, de 1955 (Heidegger, 2004b), há um texto que difere dos demais, por sua apresentação em versos e aforismos: “Da experiência do Pensar” (“*Aus der Erfahrung des Denkens*”), original de 1947 (Heidegger, 1969b). Este compartilha com os textos citados a temática do pensamento como meditação poética, da verdade, da terra natal e da linguagem.

No entanto, além da radicalidade da composição, do pensamento como meditação poética, o texto traz a experiência (*Erfahrung*) para o centro da questão do pensar. Este é o ponto no qual este artigo se deterá. O argumento que procuro problematizar é de que a experiência figura, nesta época do pensamento de Heidegger, de maneira distinta daquela que aparecia na pré-viragem, em especial a partir da leitura que faz da “Fenomenologia do Espírito” de Hegel (“O conceito de experiência em Hegel”, de 1942), significando um componente importante para a topologia do ser do pensamento heideggeriano (Heidegger, 2012b). Esta ideia de experiência coaduna e, até certo ponto, sustenta o poetar como pensar, que se volta para a serenidade, a escuta e a radicalidade do deixar-ser. “Da experiência do pensar” traz a passividade própria ao pensamento que medita, por meio da experiência das coisas como experiência da linguagem.

2. “DA EXPERIÊNCIA DO PENSAR”

Da *Erleibnz* à *Erfahrung*, a concepção de experiência acompanha o pensamento heideggeriano, afastando-se de traços rejeitados pelo autor ligados ao vitalismo das filosofias da vida (presentes, em certa medida, ainda em Husserl) em direção a uma perspectiva mais disruptiva e completamente descolada de qualquer traço de uma filosofia da ação ou do sujeito (Jay, 2012).

O texto de discussão da Introdução da “Fenomenologia do Espírito” parece fundamental nesta mudança, no qual Heidegger (2012b) identifica a centralidade da experiência na leitura hegeliana da consciência, em uma equivalência com a própria fenomenologia, remetendo-se à presença do aparecer, no movimento dialético da sucessão de figuras que se mostram à consciência: experiência. É um estar-presente e, ao mesmo tempo, a caminho. Experiência, portanto, não estaria, para Heidegger, voltada ao vivido,



como a noção vitalista de vivência enfatiza, mas como estar junto a, como acontecimento, que transforma e redireciona.

Tal formulação será mais amplamente desdobrada nos textos dos anos 1950, como naqueles reunidos na obra “A caminho da linguagem” (Heidegger, 2008). Ali assume-se o caráter de experiência como uma entrega, algo que acomete o *Dasein*, não como uma ação, mas implicando um ser atropelado, ser atingido, transpassado: “fazer tem aqui o sentido de atravessar, sofrer, receber o que nos vem ao encontro, harmonizando-nos e sintonizando-nos com ele. É esse algo que se faz, que se envia, que se articula.”

Esta concepção de experiência remete à passividade, coadunando com um pensar meditativo da serenidade de deixar-ser, ou de se deixar-atingir. É neste sentido que Heidegger (2008, p. 123, destaques no original) afirma: “Nas experiências que fazemos **com** a linguagem, é a própria linguagem que vem à linguagem.”

“Da experiência do pensar” pode ser compreendido como um texto-poema que já carrega tal perspectiva, no qual Heidegger aproxima esta concepção de experiência à do pensar. No entanto, há mais um elemento importante nesta composição. Maria do Carmo Tavares de Miranda, tradutora do texto para o português, afirma que se trata de um “poema do pensar nas coisas da natureza e do próprio pensar”, como topologia do ser (Miranda, 1969, p. 15). A autora relaciona o texto “Caminho do campo” diretamente a “Da experiência do pensar”, buscando circunscrever um nexos entre o poeitar e a *physis*, algo bastante presente nas obras do autor na década seguinte (1950).

A atenção às mudanças da natureza, bem como suas faces próprias, no entanto, remete não para uma exterioridade, mas para a maneira como esta também, pela experiência, é pensamento. Nunes (2000) afirma que o texto-poema é uma experiência do pensamento (envolvendo também a *physis*) ou, como afirma Miranda (1969), um jogo entre *poiésis* e *Dichtung*, ou seja, o poeitar. A autora aponta que se trata de “Experiência do Ser e do pensar a partir da experiência das coisas” (Miranda, 1969, p. 17), meditando a partir das sugestões da *physis*.

Este jogo estrutura a composição, contendo aforismos que se referem à *physis* nas páginas pares e os versos ritmados e rimados nas páginas ímpares, como meditação.

As duas primeiras estrofes vêm na página ímpar, abrindo o texto-poema.

Caminho e balança,
Ponte e palavra



encontram-se em uma passagem.

Vai e toma sobre ti
Erro e pergunta
ao longo de tua única senda.

Heidegger (1969b, p. 29)

Nestes primeiros versos interpõem-se, segundo Nunes (2000), a conflitante experiência do pensamento. A seguir, inicia-se a dinâmica com os aforismos que se referem a acontecimentos, remetendo-se a uma temporalidade cíclica e circunstancial (apontando para mudanças e impermanências), a eventos que não possuem desfecho (os aforismos sempre terminam em reticências), mas que situam e permitem o pensar.

*Quando a luz da aurora cresce silenciosa
por sobre os montes...*

O obscurecimento do mundo não atinge nunca
a luz do Ser.

Nó chegamos demasiado tarde para
os deuses e demasiado cedo para o Ser. Deste,
o homem é poema começado.

Dirigir-se para uma estrela, apenas isto.

Pensar é a limitação a um pensamento que
em algum tempo
como uma estrela no céu do mundo
permanece fixo.

Heidegger (1969b, p. 30-31)

O primeiro aforismo tensiona luz-obscurecimento, algo recorrente na linguagem de Heidegger, em especial ao se referir à questão do Ser. Mas o “obscurecimento do mundo” (a era da técnica) não atinge o Ser. Vemos aqui referência à quadradura heideggeriana e à sua formulação em torno dos deuses, dos mortais, do céu e da terra, o que remete à condição do ser humano como poema começado, ou seja, uma obra inacabada. Deste inacabamento, cedo na aurora, o pensar encontra sua limitação.

*Quando o catavento canta diante da janela
da cabana
numa tempestade que se levanta...*

A coragem do pensar germina da
exigência do Ser, então surge a
linguagem do destino.

Desde que temos a coisa diante dos olhos



e no coração a atenção à palavra, o pensar é bem-sucedido.

Houvesse no pensar já antagonistas e não simples adversários, então a coisa do pensar seria mais favorável.

Heidegger (1969b, p. 32-33)

*Quando sob um céu chuvoso subitamente
rompe e desliza um raio de sol sobre o
sombrio
do prado...*

Nós nunca chegamos aos pensamentos. Eles vêm a nós.

É a hora conveniente para a conversação.

Isto nos dispõe para a meditação em comum.

Esta

nem considera o opinar contraditório, nem tolera o concordar condescendente. O pensar permanece firme ao vento da coisa.

De uma tal convivência talvez alguns surjam como companheiros no ofício do pensar. A fim de que inesperadamente um deles se torne mestre.

Heidegger (1969b, p. 34-35)

*Quando no verão precoce os narcisos
isolados
florescem ocultos na campina e a rosa dos
montes
brilha sob o bordo...*

A magnificência do simples.

Primeiro a forma atende à formação-vista, aparição.

contudo a forma repousa na forma-fundamento, poema.

Quem poderia, enquanto deseja evitar a tristeza,
insuflar em algum tempo o ânimo?

Heidegger (1969b, p. 36-37)

Nestes três conjuntos, o vento é percebido pelo movimento do catavento, que traz a chuva, a qual é interrompida pelo irromper do raio de sol, anunciando o verão e, com ele, o florescimento. Heidegger medita a maneira como o pensar exige coragem, não como ação, mas como germinação do próprio Ser. A linguagem do destino surge da atenção à palavra,



diante da coisa, não como a descrição de um objeto erudito (sistemizado), mas como coisa pensada, que emerge da experiência.

Após a chuva, o raio de sol rompe e desliza sobre a escuridão. É repentino, imediato, mas também passageiro. É assim o pensamento, que vem a nós, e por isso a conversação se coloca como meditação compartilhada e conflituosa. Apesar das oscilações, no entanto, o pensar permanece firme.

Heidegger elogia o simples, a passividade e a abertura aos acontecimentos. O poema, como forma-fundamento, vai além da vista, da mera aparição. Ela constitui um jogo, do qual o poema, como meditação, contempla e participa: tristeza, dor e conflito presenteiam de forma inesperada, como um irromper.

*Quando o vento, voltando-se bruscamente,
urra nas vigas da cabana e o tempo quer
tornar-se aborrecido...*

Três perigos ameaçam o pensar.

O bom perigo e por isso benfazejo é a
vizinhança
do poeta que canta.

O mau perigo e por isso mais agudo é o
pensar mesmo. Deve pensar contra si mesmo,
o que apenas raramente consegue.

O pior perigo e por isso confuso é o filosofar.

Heidegger (1969b, p. 38-39)

Tempo aborrecido seria o tédio? Ou a tensão de um vento na cabana com o urro do vento pelas suas frestas? Nesta tensão, o pensar é ameaçado por três tipos de perigos que, como afirma Miranda (1969), referem-se ao jogo terra-mundo (aquele mesmo que será tão profundamente meditado em “A origem da obra de arte”, Heidegger 2012c), na busca por fundamento (sem fundo) e, ao mesmo tempo, no embate com o esquecimento do ser. Este seria o “mau perigo”, que demanda um pensar contra si mesmo, como radicalidade do pensar. O “bom perigo”, da vizinhança, remete à entificação. Já o “pior perigo” reafirma o caráter metafísico do filosofar.

Estes perigos do poetar remetem à meditação de Heidegger (2004a) da poesia de Hölderlin, da qual retém o sentido de perigo associado à própria linguagem e como velamento e abertura, nos liames da verdade. Trata-se, como afirma Nunes (2000), de



reconhecer a força da palavra. Podemos ir mais longe: estaria aí a expressão radical da linguagem como casa do Ser.

*Quando em dia de verão a borboleta pousa
sobre a flor e, asas fechadas, se balança
com ela
no vento da campina...*

Toda coragem do coração é a ressonância ao
apelo do Ser,
Que reúne nosso pensar no jogo do mundo.

No pensar cada coisa torna-se solitária e lenta.

Na paciência prospera a magnanimidade.

Quem pensa profundamente, deve
profundamente errar.

Heidegger (1969b, p. 40-41)

A borboleta se balança com a flor, de asas fechadas, deixando-se levar pelo vento da campina. Heidegger compõe neste conjunto versos muito famosos, que remetem à paciência resultante da ressonância ao apelo do Ser. Ressoar não implica uma vocalização, mas a reverberação do pensar reunido no jogo do mundo. Trata-se de uma ressonância lenta, cuja promessa é a magnanimidade, mas não como uma inevitabilidade, pois “quem pensa profundamente, deve profundamente errar.”

Difícil não considerar a dimensão do erro, aqui mencionada pela segunda vez no texto-poema (a primeira foi na abertura, associado à pergunta), com os descaminhos políticos da associação de Heidegger com o regime nazista. No entanto, errar aqui, como nos lembra Ernildo Stein (2015, p. 28), não está relacionado a acerto, mas ao pensar.

Todos os livros de Heidegger estão atravessados por um uso do **pensar** como pensamento, gratidão, memória, meditação, e não no sentido de verdade e falsidade. Assim, **pensar** não é saber, nem apenas conhecer. **Pensar** vem ligado com *irren*, errar, no sentido de errância, um vagar, um ir e vir do ser ao ser-aí, um achar-se e perder-se na finitude, entre velamento e desvelamento, um deixar-se levar na compreensão e na interpretação. [...] *Pensar*, como **errar** (*irren*), é deixar aparecer os indícios, não os conceitos acabados, por isso indica o **vagar**, a **errância**.

Pensar como errância é, portanto, meditativo e paciente, pousando com as asas fechadas à disposição do vento da campina.

Quando a torrente da montanha na calma

O mais antigo do antigo vem ao nosso pensar



*da noite fala de suas quedas
sobre os rochedos...*

atrás de nós e apesar disso ao nosso encontro.

Por isso o pensar mantém-se aberto para
o que há de vir do que tem sido e é, e é
memorial.

Ser velho significa: parar em tempo lá,
onde o único pensamento de uma via de
pensar firmou-se em sua estrutura.

Podemos arriscar o passo que nos faz retornar
Da filosofia para o pensar do Ser, desde
Que nos sintamos familiar na origem do pensar.

Heidegger (1969b, p. 42-43)

*Quando nas noites de inverno as
tempestades de neve
sacodem a cabana e numa manhã a
paisagem é acalmada
em seu manto de neve...*

O dizer do pensar somente se acalmaria em sua
essência, quando ele se tornasse impotente de
dizer, o que deve ficar inexprimido.

Uma tal impotência arrastaria o pensar diante
da coisa.

Jamais e em nenhuma língua o pronunciado é
o dito.

Que exista um pensar em algum tempo e
repentinamente, qual o homem cujo espanto
poderia sondar isto?

Heidegger (1969b, p. 44-45)

*Quando dos declives do alto vale por onde
passam lentamente os rebanhos,
os chocalhos soam e ressoam...*

O caráter poiético do pensar é ainda oculto.

Onde ele se mostra, assemelha-se por muito
Tempo à utopia de um meio-poético
entendimento.

Mas o poeitar pensante é na verdade a
topologia do Ser.

Ela diz a este o lugar de sua essência.

Heidegger (1969b, p. 46-47)

Nestes três conjuntos, reforça-se a relação ambivalente com a temporalidade: de um
lado, o antigo vem a nós, como o pensar velho que nos faz chegar seu pensamento (primeiro
CADERNOS PET, V. 15 , N. 29 ISSN: 2176-5880



conjunto); de outro lado, é o pensar ainda oculto, aquele que ainda está por vir (terceiro conjunto). A passagem entre os dois é pela calma, pelo pensamento que assume sua impotência, sem “dito”, como o inexprimido.

Nos dois primeiros conjuntos, a *physis* está acalmada, ou ao menos tende à calma. No primeiro, é a torrente da montanha que fala na calma da noite, enquanto no segundo conjunto paisagem é acalmada pelo manto de neve após a tempestade. Já o terceiro conjunto, que remete ao oculto, ao não pensado como caráter poético, os chocalhos do rebanho soam e ressoam em seu caminhar lento pelo vale. Não há pressa, nem previsão para esta utopia da mostraçãõ: seria este um “meio-poético” de entendimento.

São nestes conjuntos que a topologia do Ser é colocada como poetar pensando, como lugar de sua essência. Como possibilidade e abertura, que se desloca da temporalidade para uma espacialidade topológica.

É neste sentido que Miranda (1969, p. 24) considera este pensar como um saber de re-união, ligado à serenidade, como pensar o simples, pelo qual “pode abrir-se a dimensão do sagrado”.

*Quando a luz do crepúsculo, irrompendo
em alguma
parte da floresta
doira os troncos...*

Cantar e pensar são os troncos vizinhos do
poetar

Eles crescem do Ser e alcançam sua verdade.

A sua relação dá a pensar o que Hölderlin
Canta das árvores da floresta:

“E desconhecidos uns aos outros eles ficam,
o tempo que eles permanecem em pé, os
troncos vizinhos.”

Heidegger (1969b, p. 48-49)

“Pensar e poetar têm dizeres diversos que se reúnem, entretanto no – Mesmo”, afirma Miranda (1969, p. 24), referindo-se a este último conjunto. Chegamos à luz do crepúsculo, que é também irrompimento, promovendo iluminação na escuridão. Os troncos e as árvores são evocadas como composição – floresta – em vigência. A vizinhança, como proximidade do cantar e do pensar se realizam que mesmo desconhecidos, compartilham tal condição enquanto ficaram em pé.



Florestas deitam-se
Riachos arrojam-se
Rochedos duram
Chuva desliza.

Planícies esperam
Fontes jorram
Ventos permanecem.
Fecundidade medita.

Heidegger (1969b, p. 51)

Heidegger encerra o texto-poema com duas estrofes nas quais assume a meditação pela *physis* cuja passividade e descanso nos possuem, finalmente, na doação da palavra como poética.

3. PENSAR É POETAR EXPERIENCIALMENTE?

“Do caminho do pensar”, como meditação, propõe uma leitura-meditativa como experiência com a linguagem. Esta não se encontra na Metafísica, mas se realiza como experiência do pensar profundo para o qual o poetar nos convoca, para além dos limites tradicionais da Poesia e da Filosofia.

A experiência “junto a” e “à espera de” atravessam este gesto heideggeriano de errância como pensamento. O tom é flagrantemente distinto das descrições fenomenológicas da analítica existencial de “Ser e tempo”, ainda mais radicalmente distinta das descrições da experiência vivida. O poético é deslocado do logocentrismo, como exercício que medita, ou seja, pensamento. O papel da experiência aqui é radical: é ser atravessado pelo convite a habitar a linguagem.

A topologia do Ser, como forma-fundamento poético não unifica, mas reúne. No conjunto de textos que compartilham a mesma tonalidade, “Da experiência do pensar” anuncia e coloca em vigor diferentes ideias e gestos que aparecerão em textos importantes de Heidegger na década seguinte, com uma vantagem: a potência do ainda oculto, aquilo que anuncia e que prepara o caminho, sem a pretensão de o pavimentar. Talvez a experiência de leitura deste texto-poema, como poema começado, poderia sugerir maneiras de experienciar o encontro com a linguagem heideggeriana pós-viragem. Poderia a leitura também compor a experiência do poetar?



REFERÊNCIAS

- HEIDEGGER, Martin. **O caminho do campo**. Trad. Ernildo Stein. Rio de Janeiro: Duas Cidades, 1969a.
- HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Trad. Maria do C. T. de Miranda. Porto Alegre: Globo, 1969b.
- HEIDEGGER, Martin. O fim da filosofia e a tarefa do pensamento. Trad. Ernildo Estein. In: **Heidegger**. São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- HEIDEGGER, Martin. "... poeticamente o homem habita...". Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcante Schuback. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- HEIDEGGER, Martin. **Hinos de Hölderlin**. Trad. Lumir Nahodil. Lisboa: Instituto Piaget, 2004a.
- HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Trad. Maria M. Andrade e Olga Santos. Lisboa: Instituto Piaget, 2004b.
- HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. (Trad. Marcia Sá Cavalcanti) 4ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012a.
- HEIDEGGER, Martin. O conceito de experiência em Hegel. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Trad. Irene Borges-Duarte et. al. Lisboa: Gulbenkian, 2012b.
- HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. In: HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de Floresta**. Trad. Irene Borges-Duarte et. al. Lisboa: Gulbenkian, 2012c.
- JAY, Martin. O mundo da vida e a experiência vivida. In: DREYFUS, Hubert L.; WRATHALL (Orgs.) **Fenomenologia e existencialismo**. Trad. Cecília Camargo Bartalotti; Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2012.
- MIRANDA, Maria do C. T. Introduções. In: HEIDEGGER, Martin. **Da experiência do pensar**. Trad. Maria do C. T. de Miranda. Porto Alegre: Globo, 196a. p. 1-26.
- NUNES, Benedito. **Passagem para o poético: Filosofia e Poesia em Heidegger**. São Paulo: Ática, 1986.
- NUNES, Benedito. Heidegger e a poesia. **Natureza Humana**, v. 2, n.1, 2000.
- STEIN, Ernildo. **Pensar e errar: um ajuste com Heidegger**. 2. ed. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2015.
- WERLE, Marco A. **Poesia & pensamento em Hölderlin e Heidegger**. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

**A ABERTURA FENOMENOLÓGICA DA ESFERA DA VIVÊNCIA CONTIDA
NA ANALÍTICA DA EXISTÊNCIA DE MARTIN HEIDEGGER:
REPENSAR AS CIÊNCIAS PARA ALÉM DO PRIMADO TEORÉTICO**

*The phenomenological opening of the sphere of experience contained in Martin
Heidegger's analytics of existence: rethinking the sciences beyond the theoretical primacy*

Dayana Paes de Araújo¹

RESUMO

Este artigo tematiza os limites da concepção moderna de Ciência advindos da fratura estabelecida entre conhecimentos científico e filosófico. Por muito tempo, as Ciências mantiveram-se alheias às reflexões de cunho ontológico por conta do abismo presumido entre Ciência e Filosofia. Nesse âmago, o trabalho inicia-se pela descrição do problema do conhecimento na Modernidade para demonstrar sua impertinência ontológica por meio da adoção do referencial fenomenológico mobilizado por Martin Heidegger. As Ciências Modernas, por se basearem no modelo científico e visão de mundo cartesianos, leram a realidade como um dado externo, de modo que a vivência inerente à experiência de mundo não foi considerada. Parte-se então da interpretação de que a causa primeira dessa negligência está no trajeto de redução gnosiológica da ontologia. Para que as Ciências contemplem a vivência humana, mostra-se fundamental des-encobrir seu fundamento ontológico inescapável. O pensamento filosófico, nesse percurso, detém papel fundamental na (re)construção das Ciências, pois busca as causas e os princípios do conhecimento do real. Elege-se, para tanto, o tópico mundanidade do mundo, de acordo com a leitura heideggeriana, passível de ser discutido por meio da necessária incursão à ontologia. A abertura fenomenológica da esfera da vivência, contida na noção de mundanidade por supor a compreensão de mundo circundante, possibilita redimensionar o modo de se conceber as Ciências.

Palavras-chave: Ciência; Mundo; Mundanidade; Filosofia; Ontologia.

¹ Doutoranda em Geografia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: dayanapaesdearaujo@gmail.com



ABSTRACT

This article discusses the limits of the modern conception of Science arising from the fracture established between scientific and philosophical knowledge. For a long time, Sciences remained apart from ontological reflections due to the presumed abyss between Science and Philosophy. At this core, the work begins by describing the problem of knowledge in Modernity to demonstrate its ontological impertinence through the adoption of the phenomenological framework mobilized by Martin Heidegger. Modern Sciences, because they are based on the Cartesian scientific model and worldview, read reality as external data, so that the experience inherent to the world experience was not considered. We then start from the interpretation that the primary cause of this negligence lies in the path of gnosiological reduction of ontology. For Sciences to contemplate human experience, it is essential to uncover its inescapable ontological foundation. Philosophical thinking, along this path, plays a fundamental role in the (re)construction of Sciences, as it seeks the causes and principles of knowledge of reality. For this purpose, the topic of worldliness of the world was chosen, according to Heidegger's reading, capable of being discussed through the necessary foray into ontology. The phenomenological opening of the sphere of experience, contained in the notion of worldliness as it presupposes the understanding of the surrounding world, makes it possible to resize the way of conceiving Sciences.

Keywords: Science; World; Worldliness; Philosophy; Ontology.

Desde os primórdios da humanidade, o ser humano se indaga: o mundo a nossa volta realmente existe? Ou seria meramente uma projeção produzida em nossa mente? A partir da época Moderna, uma determinada resposta à questão passa a prevalecer com estabelecimento de fundamento antropológico para o conhecimento. Como consequência, o mundo é tomado como algo externo, bem como a maneira de relacionamento do ser humano com o mundo é substancialmente alterada.

No horizonte histórico-filosófico pertinente à tradição filosófica Moderna, René Descartes, considerado o pai da Filosofia Moderna, institui novos princípios que inauguram um saber centrado no ser humano e na racionalidade (Russel, 1957). O fundamento antropológico, desconectado do pensamento religioso, passa a exercer a preponderância. Em outras palavras, a subjetividade transforma-se no fundamento do conhecimento. Desse modo, se antes se concebia o conhecimento como revelação do ser, passível esse de exteriorizar-se, passa a prevalecer o entendimento do ser como produto da flexibilidade



do sujeito cognoscente: “esse novo modo de ser manifesta como sendo o centro ao redor do qual gira toda a realidade. É o pensamento como consciência de si mesmo: eu, no meu retorno reflexivo sobre mim mesmo e para mim mesmo, na minha interioridade” (Zilles, 2006, p.141).

Com a efetivação da transformação do ente em objeto para a razão humana, correlata à centralidade adquirida pelo ser humano no processo de conhecimento, a questão sobre o ser da coisa permanece encoberta. Uma vez que, na acepção de conhecimento moderna, o pensamento resulta aprisionado pela pergunta acerca do ser humano e seu lugar na constelação mundana, a questão sobre o ser dos entes é obstruída. Pensar o ente, condenado à objetificação perante a razão humana, torna-se indissociável da reflexão concernente à estrutura intelectual humana que o apreende. Como resultado, natureza, mundo e espaço são objetificados.

As Ciências Modernas, por se basearem no modelo científico e visão de mundo cartesianos, tomam a realidade como um dado externo, constituído de uma profusão de objetos independentes, distintos e separados. Para compreender, entretanto, o ser humano indissociadamente da realidade, é necessário des-encobrir o fundamento ontológico inescapável das Ciências. O pensamento filosófico, nesse percurso, detém papel fundamental na construção das Ciências, pois busca as causas e os princípios que possibilitam conhecer o real.

Refletir sobre as Ciências desconectadamente da consideração dos pressupostos ontognoseológicos implicados na relação entre ser humano e mundo revela-se um empreendimento pouco profícuo. Por esse motivo, este artigo visa tornar nítido o entrelaçamento inescapável das Ciências à configuração da estrutura sujeito x objeto, extremamente cara à Modernidade. Elege-se, para tanto, o tópico *mundanidade do mundo*, de acordo com a leitura heideggeriana, passível de ser discutido por meio da necessária incursão à ontologia, com o propósito de atingir o objetivo descrito. Vale ressaltar que, por muito tempo, as Ciências mantiveram-se alheias às reflexões de cunho ontológico por conta do abismo presumido entre Ciência e Filosofia.

Na esteira dessas linhas, indaga-se: até que ponto a construção epistemológica do conhecimento, no horizonte da Modernidade, conseguiu abarcar de forma integral o âmbito



da experiência humana com seu mundo². Melhor dizendo, a finalidade é compreender o discernimento do humano sobre o *Mundo*³. Desse desenvolvimento do problema do conhecimento na Modernidade, também se pergunta: a *objetivação* requerida contribuiu para o processo de privação da vida *no* mundo humano? Ainda mais: nesse caso, a abertura fenomenológica da esfera da vivência, por uma concepção de mundo circundante, nos possibilita redimensionar o modo de se conceber as Ciências no nosso mundo?

Na tentativa de responder a tais questões emblemáticas, percorreremos caminhos abertos pelo filósofo alemão Martin Heidegger quando da crítica aos problemas engendrados pela metafísica Moderna. O filósofo alemão, de partida, indica a impertinência do problema do conhecimento, justamente no tocante à questão acerca da realidade do mundo, isto é, ao caráter de externalidade do mundo enquanto simplesmente abarcável. De outro modo, o contratempo circunda-se na massiva afirmação (metafísica) que o tempo presente de um objeto é atestada (cientificamente) e certificada pela sua constância (provocada a ser) factível.

1. O PROBLEMA DO CONHECIMENTO: A QUESTÃO ACERCA DA REALIDADE DO MUNDO EXTERNO

O mundo que nos circunda realmente existe? Ou seria meramente fruto da representação que se dá na minha mente? Nesses polos opostos, situam-se, de um lado, o realismo crítico e, do outro, a filosofia transcendental. Como resolver essa pretensa problemática? Tratar-se-ia de um problema de natureza epistemológica? Na tentativa de solucionar o problema no âmbito da Teoria do Conhecimento, terminamos por simplificá-la, encontrando meramente duas perspectivas de encaminhamento da discussão: Aristóteles e Kant. Esses posicionamentos problematizam de maneira distinta a questão.

Morente (1980) contextualiza historicamente o processo de crise da Filosofia Medieval que desembocou no surgimento da Filosofia Moderna a partir da formulação do problema do conhecimento no pensamento Moderno, momento no qual, por isso mesmo, a preocupação com as condições, com a origem e com a essência do mundo ocupa lugar central. Em outras palavras, a Teoria do Conhecimento surge como disciplina autônoma

² *Erde*, em alemão. Traduz-se por Terra, mais precisamente, o planeta Terra. Devido à tradução livre, tomamos o sentido de *Erde* como o lugar destinado aos humanos por seus afazeres com os entes.

³ *Welt*, em alemão. Preferimos o termo husserliano *Unwelt* (mundo-circundante), ou seja, mais abrangente do que o simples lugar dos entes.



justamente na Idade Moderna, conseqüentemente, a ontologia, isto é, a teoria relativa aos objetos conhecidos, não adquire protagonismo, como havia sucedido na Filosofia Medieval, em especial no sistema de Aristóteles, cujo ponto de vista epistemológico é realista.

Tanto Russell (1957, p.486-490) quanto Reale e Antiseri (2004, p.284) apontam René Descartes (1596-1650) como fundador da Filosofia Moderna. Filósofo, matemático e homem de Ciência, Descartes, recebendo diretamente a influência da nova Física e da nova Astronomia, sustenta a pretensão de, ao questionar a Filosofia precedente, construir um edifício filosófico novo. Por sua parte, Reale e Antiseri (2004, p.284) atestam que a contribuição cartesiana à Filosofia representou uma reviravolta radical, posto que se alicerçou na desconstrução do arcabouço cultural, filosófico e científico da tradição precedente. Mais ainda, Descartes instituiu novos princípios que possibilitaram a inauguração de um saber centrado no homem e na racionalidade humana. O ser ou Deus não mais detinham, assim, o foco da preocupação cognoscente.

Descartes identificou como tarefa inadiável solucionar o problema da objetividade da razão e garantir a autonomia da Ciência em relação a fé. Com esse propósito, o filósofo Moderno defendeu a necessidade de obediência a regras determinadas no percurso da investigação científica. A referida obediência asseguraria a solidez da empreitada filosófica Moderna. O filósofo concentrou-se, por isso, na elaboração das aludidas regras (Reale; Antiseri, 2004, p.287). Para fundamentar a sua filosofia, Descartes julga indispensável encontrar uma verdade primeira que não possa ser objeto de dúvida. Ao fim do percurso descrito, Descartes constata que a existência é inquestionável, visto que não é possível duvidar do pensamento, isto é, o pensamento constitui a prova da existência do “eu”. De acordo com o filósofo,

[...] enquanto queria pensar que tudo era falso, era preciso, necessariamente, que eu, que tinha tal pensamento, fosse alguma coisa; e, observando que esta verdade, penso, logo existo, era tão sólida e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não eram capazes de derrubá-la, considerei que podia recebê-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da filosofia que eu procurava (Russell, 1957, p.491).

Para Descartes, a evidência da existência do eu que pensa reside no fato de ser algo passível de ser identificado de forma clara e distinta. Eis a revolução promovida por



Descartes: representa um marco na trajetória da Filosofia, pois, a partir de então, a Teoria do Conhecimento adquiriu preponderância. Como consequência, a Filosofia posterior a Descartes orienta-se pelo subjetivismo, de modo que considera “[...] a matéria como algo apenas conhecível, se é que o é, por dedução do que se sabe da mente” (Russell, 1957, p.491). Em paralelo, o eu que pensa consiste em “[...] uma substância da qual a natureza total ou essência consiste em pensar, e que não necessita de nenhum lugar ou coisa material para sua existência” (Russell, 1957, p.491). A Filosofia Moderna incorporou, pois, a solução cartesiana para os problemas relativos à existência.

A disciplina denominada Teoria do Conhecimento ou Gnosiologia adquire, pois, destaque em virtude do imperativo de tematizar o sujeito cognoscente e a sua relação com o objeto do conhecimento depois do desmoronamento dos pilares teológicos herdados da Idade Média. partir de então, pode-se traçar um corte entre a Filosofia Antiga e Medieval e a Filosofia Moderna e posterior, uma vez que se instituiu um fundamento antropológico, desconectado do pensamento religioso, para o conhecimento (Zilles, 2006, p.138-140). A afirmação principal relativa à realidade passa a ser

[...] o pensamento existe. Já não partimos da realidade dos objetos exteriores ao pensamento, pois desses só podemos afirmar a realidade enquanto são pensamentos meus, i.e., enquanto são pensados por mim. O pensamento, o eu como pensante, tornou-se o centro e o suporte de toda a realidade (Zilles, 2006, p.139).

Precisamente nesse horizonte, “a Teoria do conhecimento assume o papel essencial de [...] estudar os problemas levantados pela relação entre o sujeito cognoscente e o objeto conhecido” (Japiassú; Marcondes, 2001, p.40); ainda, “o sujeito [corresponde ao] a mente, a consciência, aquilo que conhece, opondo-se ao objeto, como aquilo que é conhecido. Sujeito e objeto definem-se, portanto, mutuamente, como polos opostos da relação de conhecimento (Japiassú; Marcondes, 2001, p.180). Por conseguinte, “o par: sujeito cognoscente-objeto conhecido é essencial em qualquer conhecimento (Morente, 1980, p.166).

Em termos históricos, pode-se caracterizar toda a Filosofia até o século XVI como realista. É somente na Modernidade que a Filosofia se detém no estudo do caráter subjetivo do conhecimento, originando um novo modo de pensar a realidade: o idealismo. Opondo-se ao realismo, o idealismo está relacionado ao primado do sujeito na relação cognoscente,



isto é, o conhecimento é determinado pelas estruturas inerentes à consciência do sujeito. Em virtude da herança cartesiana, pode-se asseverar que praticamente toda a Filosofia Ocidental possui um fundamento idealista. Contrariamente à Filosofia grega e Medieval, nas quais as coisas do mundo podiam ser classificadas como “ser em si”, as coisas não são consideradas como “algo em si” no idealismo, mas, exclusivamente, “algo-para-si”.

Em contraposição ao realismo, para o qual o conhecimento é determinado pelo objeto, “o idealismo considerará, preferentemente, o conhecimento como uma atividade que vai do sujeito às coisas, como uma atividade elaboradora de conceitos, ao final de cuja elaboração surge a realidade das coisas” (Morente, 1980, p.68). O conhecimento está, dessa maneira, atrelado de forma obrigatória à capacidade cognitiva intrínseca à subjetividade do sujeito cognoscente. Se antes se concebia o conhecimento como revelação do ser, passível este de exteriorizar-se, passa a prevalecer o entendimento do ser como produto da reflexibilidade do sujeito cognoscente: “este novo modo de ser manifesta como sendo o centro ao redor do qual gira toda a realidade. É o pensamento como consciência de si mesmo: eu, no meu retorno reflexivo sobre mim mesmo e para mim mesmo, na minha interioridade” (Zilles, 2006, p.141).

Como a realidade é partida em *res cogitans* e *res extensa*, no primeiro segmento, situa-se o “eu pensante”; no outro, o mundo material no qual se insere também o corpo humano. Como desdobramento do dualismo cartesiano, apreende-se que o ser humano se equipara a “uma máquina animada por um eu pensante”, visto que “a essência da alma é o pensamento; a do corpo, a extensão” (Zilles, 2006, p.141; p. 143). Admite-se, assim, um mundo exterior que se busca conhecer. Por isso, corpo e alma constituem dois entes diferentes, cujo estudo de um pode ser realizado de forma independente do outro.

Zilles (2006, p.142) conclui, desse modo, que Descartes foi responsável por descobrir a subjetividade no sentido Moderno, a qual transforma o pensamento filosófico, pois atribui preponderância à subjetividade e à interioridade. Como efeito, o conhecimento torna-se atividade unicamente da mente. Para o autor, Descartes pode ser considerado o precursor da revolução copernicana na Filosofia, consumada com as proposições kantianas, uma vez que passa “de cosmocêntrica, que era a Filosofia grega, e teocêntrica, que era a medieval, [a ser] antropocêntrica” (Zilles, 2006, p.142). Portanto, o idealismo alemão, em suas diversas vertentes (Kant, Fichte, Hegel e Schelling), possui influência cartesiana.



Em última instância, o racionalismo cartesiano implicou no triunfo de uma Ciência do pensar e do conhecer (gnosologia) em detrimento de uma ciência do ser (metafísica). Como pensar e ser não se confundem, a Ciência terminou por restringir a sua abordagem a um aspecto do ser. Não à toa, filósofos de orientação existencialista acusam a Ciência de estar calcada em uma metafísica do pensamento, posto que julga a razão ou a experiência como únicas fontes do conhecimento humano (racionalismo ou empirismo filosófico) (Zilles, 2006, p.143).

2. A ESTRUTURA SUJEITO-OBJETO NO PANORAMA DO PENSAMENTO MODERNO: A OBJETIVAÇÃO COMO UM PROCESSO DE PRIVAÇÃO DA VIDA

O problema é expresso da seguinte forma: como eu, o sujeito, permanecendo na esfera subjetiva, posso chegar ao conhecimento objetivo? Quando se reflete a respeito da origem dos dados sensoriais que apreendemos, constata-se a existência de um mundo exterior. O mundo não se resume, assim, à mera representação que o eu pensante produz, isto é, o mundo existe “fora” da subjetividade. Diante disso, resta indagar: como é possível acessar a coisa em si. A questão crucial refere-se à possibilidade de conhecer as coisas em si mesmas, posto que “sólo hay objetos en tanto que objetos de la conciencia, y la realidad genuina y auténtica es la objetividad de las ciencias. Sólo lo que deviene objetivo en el campo del conocimiento científico es real en un sentido auténtico” (Heidegger, 2005, p.83). Verifica-se que tal questão se esboça no quadro de um conhecimento teórico. O encaminhamento da discussão é, por esse motivo, de natureza eminentemente teórica.

No contexto científico moderno, a dimensão teórica assume a dianteira em detrimento da abordagem ontológica. Por conseguinte, a experiência do mundo é reduzida à pura objetivação. Em outras palavras, a via teórica expressa-se como um caminho no qual a experiência da vida de modo amplo é excluída. Mesmo que o problema seja parcialmente relativizado por outras áreas do conhecimento humano (como a matemática e a física), em certo sentido, o esquecimento (*Vergesslichkeit*) pode conter graus catastróficos exponenciais, como comprovado na confecção de armamentos de extermínio em massa, em prescritos planejamentos urbanos e até na negligência com a importância da existência de planos de contenção de riscos ambientais.



Concisamente, podemos verificar que o problema sobre o conhecimento da realidade do mundo, inadvertidamente, perpassa por aquele esquecimento apontado por Heidegger em *Ser e Tempo* (2015). Nesse panorama, o caráter de externalidade atribuído ao mundo conflui para que seja encarado segundo critérios de utilidade para o humano. Consequentemente, a descartabilidade decorrente é própria desse comportamento. Mais precisamente, Heidegger parece nos alertar que, ao serem postos em prática - e de forma integral - os anseios e objetivos da metafísica do âmbito moderno, corremos o risco de que a descartabilidade faça ultrapassar (e tome lugar) de forma grosseira os limites do descobrimento do mundo. A impossibilidade que institui pela vedação da constituição do ser-no-mundo enquanto sendo/estando nele ou, se preferível, da dificuldade - e quiçá - incapacidade que o humano terá em descobrir o liame que estabelece com seu mundo.

É justamente frente a esse panorama que Heidegger busca uma nova solução para a supramencionada problemática do conhecimento. Para tanto, ele parte da consideração da maneira como a consciência natural depara-se com as vivências do mundo circundante. Quando, corriqueiramente, nos deparamos com algo no mundo, não pensamos especificamente na coisa imediatamente dada. Para tomar a coisa como algo imediatamente dado é preciso prescindir do mundo que a envolve, isto é, a atitude teórica implica, necessariamente, a destruição da vivência do mundo a nossa volta. Como Heidegger esclarece:

En otras palabras: estos fenómenos significativos de las vivencias del mundo circundante no los puedo explicar destruyendo su carácter esencial, suprimiendo su verdadera naturaleza y desplegando una teoría. Explicar por medio de fragmentación equivale en este contexto a destrucción: se quiere explicar algo que ya no se tiene como tal, algo que uno no puede ni quiere reconocer como tal en su validez. ¿Y qué tipo de curiosa realidad es ésta, que debe ser explicada en primer lugar a través de teorías tan audaces?

Cuando intento explicar el mundo circundante en clave teórica, éste se derrumba. El intento de disolver y someter metodológicamente las vivencias a teorías y explicaciones carentes de toda clarificación, no significa una intensificación de las vivencias, no conduce a un mejor conocimiento del mundo circundante (Heidegger, 2005, p.83).

O idealismo assim como o realismo cometem o erro de equiparar a realidade natural objetiva à realidade efetiva. Desse modo, o domínio geral do teórico é, para Heidegger (2005), a real causa da deformação da problemática do conhecimento. O problema da



realidade e da objetividade não é formulada no panorama da vivência do mundo circundante. Essa circunstância é absolutamente controversa, uma vez que as nossas vivências não sucedem de maneira apartada do mundo a nossa volta. A restrição ao quadro teórico é lida por Heidegger como o principal empecilho para que a vivência do mundo circundante possa ser abarcada. Tomar o ente como imediatamente dado é resultado de um tratamento objetificante da realidade, o qual parte justamente do apagamento do caráter significativo intrínseco ao mundo que nos envolve. Nas palavras do próprio filósofo, “el vivir del mundo circundante no es una contingencia, sino que radica en la esencia de la vida en y para sí; por el contrario, sólo en ocasiones excepcionales estamos instalados en una actitud teórica” (Heidegger, 2005, p.88). Ainda mais, na postura teórica,

El «darse» significa el inicio de un tratamiento objetivante de lo circundante, el primer y simple colocarse delante de un yo todavía histórico. Si, por así decirlo, se suprime el verdadero sentido de lo circundante (a saber, su carácter significativo), lo que se coloca como dado se diluye en una mera cosa provista sólo de cualidades cósmicas, tales como el color, la dureza, la espacialidad, la extensión, el peso, etc. El espacio es el espacio cósmico, el tiempo es el tiempo cósmico (Heidegger, 2005, p.88).

Em contrapartida, a experiência da coisa é, precisamente, uma vivência. Portanto, a forma teórica de tratamento do problema do conhecimento pressupõe um processo de privação da vida:

En el rastreo de las motivaciones de este proceso de privación de vida se llega a la esencia de la forma teórica (que en sí misma es sólo un rótulo para interconexiones amplias y difíciles, ¡una abreviatura!), del ámbito de los objetos. La esfera de las cosas constituye el estrato inferior de aquello que llamamos la objetividad de la naturaleza (Heidegger, 2005, p.90).

Converte-se, assim, em um problema significativo passar da vivência circundante para a esfera da primeira objetivação. O problema mencionado é passível de ser solucionado quando se compreende a vivência circundante, visto que, no âmbito puramente teórico, “la «realidad» obtiene su sentido a partir de la esfera de la cosidad, la cual representa, a su vez, una esfera teórica separada de lo circundante” (Heidegger, 2005, p.91). Nesse sentido, “la verdadera solución del problema de la realidad del mundo exterior consiste en



comprender que no se trata de un problema, sino de un contrasentido” (Heidegger, 2005, p.92).

3. MUNDANEIDADE: A PERGUNTA A PROPÓISTO DA REALIDADE DO MUNDO NÃO DEVER SER RESPONDIDA NO INTERIOR DA ESTRUTURAÇÃO SUJEITO-OBJETO

Diante do dilema representado pela contraposição entre realismo e idealismo, Heidegger dedica-se à construção de uma via alternativa de leitura da relação do ser humano com o mundo à dualidade sujeito x objeto, segundo a qual

A “verdade” não é uma característica de uma proposição conforme, enunciada por um “sujeito” relativamente a um “objeto” e que, então, é “válida” não se sabe em que âmbito; a verdade é muito mais o descobrimento do ente graças ao qual se realiza uma abertura. [...]É por isso que o homem [somente] é sob o modo da **ek-sistência**. (Heidegger, 1930; 2008, p. 202).

Na tarefa de enfatizar esse caráter de abertura, o filósofo propõe a inserção do conceito de mundo como instância mediadora, necessária ao rompimento com o esquema sujeito e objeto. É por isso que Heidegger (1925; 2006) expõe que a disposição do Dasein deve mostrar-se enquanto estar-no-mundo. Trata-se de lançar à vista a condição primária de expor as estruturas principais da constituição do ser do Dasein. Segundo o próprio, essa característica do Dasein, seu estar-no-mundo, é um rasgo unitário e originário.

Em virtude do reconhecimento da copertinência intrínseca à relação entre ser humano e mundo, Heidegger define o primeiro por meio da expressão “ser-no-mundo”, enquanto ao restante dos objetos, outorga o qualificativo de “entes” intramundanos, já que ainda que estejam no mundo, não atribuem sentido ao mundo. O ser humano possui, como característica distintiva, a capacidade de compreender o mundo, de sorte que o sentido da sua existência advém da relação que trava com o mundo, o qual ao mesmo tempo adquire significação por meio do ser humano. O conceito supracitado de mundo permite o abandono da concepção de mundo cartesiana, na qual o mundo é equiparado a um objeto que se contrapõe ao homem (sujeito), porque exalta o mundo na relação de co-pertencimento com o Dasein.



Como o modo de ser fundamental do Dasein é a estrutura ser-no-mundo, a analítica existencial abrange a analítica da mundanidade. Nesse caso, de modo coerente com as ideias que desenvolve, em contraste com a tradição cartesiana que interpreta o mundo como substância, Heidegger propõe analisar o mundo como um fenômeno, ou seja, como mundanidade. Ao ser compreendido como fenômeno, reconhece-se o mundo como instância em que o Dasein está lançado. O Dasein existe cotidiana e necessariamente em correlação com esse mundo que o envolve, no qual os entes podem ser acessados, primariamente, pelo modo de ocupação. Pode-se, assim, notar que a relação primeira do Dasein com o mundo é de significância. Dito de outra forma, o ser humano depara-se com os entes do mundo quando esses estão imersos em uma totalidade significativa.

O sentido de estar-no-mundo contém, assim, alguns elementos que compõem esse fenômeno, diríamos, substancial para Heidegger (1925; 2006). São eles:

- 1) **O estar-no-mundo no sentido da maneira em que este mundo ambientaliza a mundanidade do mundo:** ambientalizar refere-se ao sentido empregado pelo ser sobre a “*arrumação*” circunscrita ao seu *cuidado* no mundo. Poderíamos referi-la a termos como “paisagem”, em que esta arrumação (*Aufbewahrung*⁴) transpassa um caráter de uma contingência expressa sobre os acontecimentos desse mundo humano.
- 2) **O ente, condicionado a partir do “quem” está com ele no mundo, ou melhor, a forma singela do ente estar sendo-no-mundo juntamente com o ser:** aqui, refere-se à ideia de dis-posição do ente em seu jogo de proximidade e lonjura, e isto no lugar em que lhe foi destinado (Heidegger, 1954). Com isso, não se diz que todo ente tenha somente *uma forma* de abertura no mundo humano, mas, sim, que todo ente resguarda uma tamanha intencionalidade de estar-no-mundo que faz com que a sua banal nomenclatura seja ultrapassada, fazendo-lhe dotar-se de *nome*. Tal intencionalidade, para este ponto, faz com que a anexação de qualquer nome não seja estabelecida a não ser *por meio de uma vinculação* - por mais simples que seja. Vínculo que, arriscaríamos dizer, firmado de maneira *sinérgica* no mundo humano, fazendo com que esse ente se desvincilhe do esquecimento que o

⁴ Armazenamento, conservação, retenção, manutenção, preservação, custódia, guarda.
CADERNOS PET, V. 15, N. 29



pensamento moderno lhe destinou como, por exemplo, o promovido pela obsolescência⁵. Portanto, uma simples porta de uma casa “não é” neste mundo humano, mas sim ela “o constitui⁶”, por relacionar-se a um comprometimento maior do que a ofertada por sua materialidade.

- 3) **Estar no mundo enquanto tal: da identificação do ente em uma espécie de imago mundi**, pois ao ser referenciado por seu nome, é porque está humanamente apropriado sob o caráter do acontecimento que lhe fez adentrar no mundo. Ao ser referenciado, e isto por meio da linguagem, quando chamado pelo nome, a abordagem sobre sua descrição fá-lo aparecer somente por meio daquela sinergia citada que, na perspectiva da mundanidade do mundo, lhe é possível pela memória, pois “falar acerca de” é, agora, lembrar do que também foi acatado na abertura desse ente – e não só por sua simples utilidade laboral. Como exemplo, podemos citar o quadro “O par de sapatos⁷” do pintor neerlandês Vincent Van Gogh, descrito pelo próprio Heidegger (1950), em que os sapatos do camponês abriam uma perspectiva de mundo não só do seu trabalho, mas o próprio fundamento em que irrompe o ser desse camponês, uma vez que a obra, ao mesmo tempo que desvela esse mundo, só o faz quando o vela por meio de um ente compositivo, ou seja, pelos sapatos.

É dessa forma que Heidegger (1925; 2006), quando estabelece que a falta fundamental da Teoria do Conhecimento é, precisamente, não se dispor a conhecer a condição fenomênica originária da manifestação do ente no mundo humano e, a partir disso e de uma observação básica, tomá-la como fundamento último sobre o seu papel na cotidianidade humana, argumenta que o a-presentar desse ente ao humano se torna, no caso e no máximo, uma abstração para ele. O que isso significa? Significa que a relação entre entes e seres se institui sob um caráter de aparência e, ainda pior, quantificável pela sua relação precisa, equacionada, extirpando qualquer vinculação humana para com o observável.

Para não interpretar o mundo como coisa (substância), o conceito de mundanidade

⁵ Assim como é o fenômeno da descartabilidade.

⁶ “Possibilita-me a passagem”, “faz-me adentrar à casa”, ou seja, reúne (re-colhe) o dentro e fora do mundo em seu umbral (Heidegger, 1954).

⁷ Obra de 1886.



possibilita flagrar o Dasein, em sua cotidianidade, na lida – pois o modo fundamental de relação com os entes é travado na esfera da ocupação – com os entes que estão inseridos na totalidade referencial denominada mundo. Mais do que na teorização dos entes, a compreensão acerca do mundo, possibilitada pelo Dasein estar junto de, se dá na ocupação do dasein com os entes:

O eu e as coisas não podem, pois, distinguir-se e separar-se radicalmente, mas ambos, o eu e as coisas, unidos em síntese de reciprocidade, constituem minha vida. E eu não vivo como independente das coisas, nem as coisas se dão como independentes de mim, antes viver — como diz Heidegger, embora empregando outra terminologia — viver é estar no mundo; e tão necessárias são para minha existência e na minha existência as coisas com que vivo, como eu vivendo com as coisas. Por conseguinte, o subterfúgio que consistiria em cortar a vida em dois — o eu e as coisas — e apresentar o problema ontológico alternativamente sobre o eu e sobre as coisas, conduziria à disputa secular entre idealismo e realismo. Porém foi porque se cortou arbitrariamente a autêntica realidade que é a vida; e a vida não permite esse corte em dois, eu e as coisas, antes a vida é estar no mundo, e tão necessária e essencial é para o ser da vida a existência das coisas como a existência do eu (Morente, 1980, p.315).

Portanto, a abertura fenomenológica da esfera da vivência contida na analítica da existência de Heidegger é instrumento essencial à ruptura com o primado teórico, advindo da separação triunfante entre eu pensante e mundo como substância concebido como um dado externo (objetificado), a qual balizou a formulação do conhecimento na Modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A construção epistemológica do conhecimento, no horizonte da Modernidade, excluiu a vivência do ser humano com seu mundo. A *objetivação* requerida contribuiu para o processo de privação da vida *no* mundo humano, visto que a Ciência Moderna se baseou na pressuposição de que a relação primacial do ser humano com as coisas seria de caráter teórico. O processo de desmundanização do mundo resultou na consideração do mundo como objeto do conhecimento teórico ou científico. Desmundanizar o mundo é, precisamente, olvidar a relação existente entre ser humano, mundo e ser. Tal relação foi completamente inobservada pela Filosofia Moderna em sua versão gnoseológica. Pode-se, desse modo, afirmar que a Ciência Moderna desmundanizou o mundo, porque se configurou como uma forma de pensar o ente que desprezou o seu entorno e, de modo ainda mais



perigoso, não contemplou a indissociabilidade inescapável das coisas com o ser humano.

Diante desse quadro, a abertura fenomenológica da esfera da vivência, por uma concepção de mundo circundante, abre caminhos promissores para se pensar as Ciências por meio do resgate da dimensão ontológica “esquecida”. Ao transitar pelos caminhos abertos por Martin Heidegger quando da crítica aos problemas engendrados pela metafísica Moderna, constata-se a impertinência do problema do conhecimento, justamente no tocante à questão acerca da realidade do mundo, isto é, ao caráter de externalidade do mundo.

A mundanidade é, para Heidegger, um existencial, de maneira que, ao abordar o Dasein, torna-se inviável desconsiderar o fenômeno do mundo. Como o Dasein não está simplesmente dado, o mundo não se equipara a um ente à vista ou dado. O mundo pode ser traduzido como mundo circundante, visto que a relação primordial que estabelecemos com as coisas que compõem o mundo não é de natureza teórica, posto que, “[...] o modo mais imediato de lidar não é o conhecimento meramente perceptivo e sim a ocupação no manuseio e uso, a qual possui um ‘conhecimento’ próprio” (Heidegger, 2015, p.114-115), de maneira que lidamos com as coisas segundo seu uso (Heidegger, 2015, p.114-115).

A abertura fenomenológica da esfera da vivência, por uma concepção de mundo circundante, portanto, propicia repensar as Ciências para além do molde Moderno que esteve ancorado no primado teórico em detrimento da referência ao âmbito precípua da vivência.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. V. 4. Lisboa: Editorial Presença, 1970a.
- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. V. 10. 3 Ed. Lisboa: Editorial Presença, 1970b.
- ABBAGNANO, Nicola. **História da filosofia**. V. 11. Lisboa: Editorial Presença, 1970c.
- HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1977.
- HEIDEGGER, M. A coisa. In: SOUZA, Eudoro. **Mitologia**. Lisboa, Portugal: Guimarães Editores, 1984.



HEIDEGGER, M. Construir, habitar, pensar. Conferência pronunciada por ocasião da "Segunda Reunião de Darmastad". **Vortäge und Aufsätze**, G. Neske, Pfullingen, 1954. Tradução de Márcia Sá Calvalcante Schuback.

HEIDEGGER, M. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Lecciones de verano 1925. Madrid. Alianza. 2006.

HEIDEGGER, M. **Ser y Tiempo**. Traducción prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital de: <http://www.philosophia.cl>.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Petrópolis: Vozes, 2015. 598 p.

HEIDEGGER, M. **La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo. Lecciones del semestre de invierno**. Barcelona, Herder, 2005.

MORENTE, Manuel García. **Fundamentos de Filosofia: lições preliminares**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1980.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do humanismo a Kant**. São Paulo: Paulus, 1990. Coleção História da Filosofia, volume 3.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do humanismo a Descartes**. V. 3. São Paulo: Paulus, 2004.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: do Romantismo ao Empirio criticismo**. V. 5. São Paulo: Paulus, 2005.

REALE, Giovane; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: de Nietzsche a Escola de Frankfurt**. V. 6. São Paulo: Paulus, 2006.

RUSSELL, Bertrand. **História da Filosofia Ocidental**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957).

ZILLES, Urbano. **Teoria do conhecimento**. 5ª. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.

**DISTOPIAS URBANAS:
FENOMENOLOGIA DO HABITAR A URBE CONTEMPORÂNEA**

Urban dystopias: phenomenology of dwelling the contemporary the city

Luiz Tiago de Paula¹

RESUMO

Este texto é um ensaio hermenêutico sobre as reflexões epistemológicas do habitar as cidades contemporâneas a partir de um sentido fenomenológico. Ao destacar as crises de natureza ambiental, social e econômica que se manifestam na modernidade, reflito como essas crises podem se apresentar como inseguranças existenciais do ser-na-cidade, retratadas aqui como distopias urbanas. Procuro ponderar como uma postura ontológica, a partir da fenomenologia existencial de Heidegger, pode revelar outras perspectivas epistêmicas sobre as bases das Ciências Humanas que fundam a compreensão da crise da vida nas cidades. Para isso, traço um fio reflexivo e epistemológico que se inicia desde os postulados e categorias kantianas de conhecimento científico em contraposição aos fundamentos existenciais heideggerianos sobre o tema.

Palavras-chave: Ontologia, Ser-na-cidade, Distopias, Habitar.

ABSTRACT

This text is a hermeneutic essay on the epistemological reflections of dwelling contemporary cities from a phenomenological perspective. By highlighting the crises of environmental, social, and economic nature which emerge in modernity, I reflect on how these crises can present themselves as existential insecurities of being-in-the-city, represented here as urban dystopias. I intend to point out how an ontological stance, from Heidegger's existential phenomenology, can reveal other epistemic perspectives on the foundations of the Human Sciences that underpin the understanding of the crisis of life in cities. Therefore, I trace a reflexive and epistemological thread that begins with Kantian postulates and categories of scientific knowledge in contrast to the existential foundations of Heidegger on the subject.

Keywords: Ontology, Being-in-the-city, Dystopias, Dwelling.

¹ Mestre em Ciências Humanas e Aplicadas pela Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: luiz.tiago@faculdadesesi.edu.br



INTRODUÇÃO: DISTOPIAS DO HABITAR

O termo distopia² tem origem do grego, a partícula $\delta\upsilon\varsigma$ (translit. "dis" ou "dys") se refere à negação, ausência, dificuldade, caos ou privação, enquanto a palavra $\tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$ (translit., *topos*), lugar. Mas apesar do radical *topos* ter um sentido espacial, a distopia exprime uma eminente dimensão temporal. Geralmente, distopias se referem a lugares e épocas cujas condições materiais (e imateriais) de existência impelem os maiores desafios à manutenção da vida cotidiana. São cenários de tempos e lugares sombrios, ameaçadores, perspectivas ucrônicas que desafiam a refletir sobre questões inerentes à própria longevidade e adaptabilidade da espécie humana. Isto porque a distopia nunca “é”, mas sempre se manifesta como porvir, o que a coloca sob um limite tênue entre um futuro imaginável e um presente dúbio e incerto.

A sensibilidade distópica, segundo Dornelles e Bonaldo (2022) mobiliza, concomitantemente, medos e esperanças, nostalgias e ansiedades, acessando formas específicas de articulação do passado e presente diante do futuro. Dornelles e Bonaldo (2022, p.22) acreditam que a distopia, baseado na noção de “temporalidade” (*zeitlichkeit*) de Heidegger (2015), engendra “uma temporalização do tempo”. Ou seja, a partir das variações das estruturas dos entes, compreendendo horizontes do próprio ser (*dasein*). Ainda que distopia e utopia estejam dentro de um mesmo campo semântico, o que, intuitivamente, nos levaria a pensar em termos binários e antagônicos, Bentivoglio (2019) parte do princípio de que a distopia, tal como seu lexema, também pode ser entendida como a emergência de uma nova consciência histórica, uma vez que ela move diferentes posturas de observar e imaginar os limites e condições de nossas existências, o que Heidegger (2015) chama de *ser-para-a-morte*.

Para Heidegger (2015) a decadência (*verfallen*) pode nos conduzir ao desapareço dos detalhes da vida cotidiana ou ao entendimento de que a nossa existência é medíocre diante das circunstâncias limitadas que o *dasein* possa nos proporcionar. No entanto, a angústia não nos permite esquecer o passado, mas dotá-lo como chave para encarar as possibilidades de repetição e padrões de tempo em diferentes temporalidades. Nesta capacidade de reconhecimento que, ao ser-aí lançado ao mundo, reside a condição de abertura e o poder

² Registra-se que um dos primeiros usos do termo foi datado em 1868, por Gregg Webber e Stuart Mill, em uma audiência pública no Parlamento Britânico (Bentivoglio, 2019, p. 95).

de se questionar a estabilidade de um futuro em crise.

O presente artigo foi escrito nos primeiros meses do ano de 2024, período em que uma tragédia ocorreu no Estado do Rio Grande do Sul, no Brasil. Devido a um ciclone extratropical que elevou as quantidades de chuva a níveis atípicos, ocorreram inundações em diversas cidades da região metropolitana de Porto Alegre, as quais não estavam preparadas para o aumento dos níveis dos rios, especialmente em áreas próximas aos canais fluviais tributários da bacia hidrográfica do Rio Guaíba. A ocorrência desse cenário aterrador se somou a outro evento muito semelhante na região do litoral do Estado de São Paulo, no ano anterior, que sofreu com os deslizamentos de massa, mortes e destruição de habitações humanas em áreas de encosta. Com as perdas humanas e materiais, sob eventos de magnitude cada vez maior, intensa e frequentes, as discussões sobre os colapsos das cidades contemporâneas, desde seus aspectos urbanísticos, tais como as formas de uso e ocupação do solo, até os modelos econômicos e sociais de (re)produção do espaço urbano, têm sido questionados devido à sua baixa capacidade de adaptação e resiliência diante das rápidas mudanças sociais e ambientais que vem ocorrendo.³

As cidades têm se despontado como cenários distópicos o que nos conduz a refletir sobre as crises do habitar ou aquilo que Wasiak (2017), inspirado por Heidegger, pensou sobre o ser-na-cidade. As crises das cidades, nesse sentido, também se revelariam como uma crise do habitar.

Heidegger (2012a, p.128) em sua palestra “Construir, habitar e pensar”, proferido na cidade de Darmstadt, em uma conferência no ano de 1951, anunciou que “não habitamos porque construímos. Ao contrário. Construímos e chegamos a construir à medida que habitamos, ou seja, à medida que somos como aqueles que habitam.” Para uma legião de estudantes de arquitetura e engenharia presentes na plateia, talvez essa não fosse uma frase de muito sentido. O vigor essencial do termo “habitar” ao filósofo estava longe das ideias relativas ao âmbito das técnicas de construção e edificações civis. Heidegger (2015) alertava sobre os desafios de pensar uma nova forma de habitar para além das reconstruções

³ O Relatório Mundial das Cidades 2022, publicado pela ONU-Habitat, apontou que a população urbana ultrapassara os 68% até 2050, no mundo. No Brasil, 124,1 milhões de pessoas já vivem em cidades, o que corresponde a 61% da população no ano de 2024. De outra forma, o século XXI estabelece uma marca importante na história: o ambiente urbano será o *habitat* principal das populações humanas. (Acessado em 16 de maio, 2024. Link: <https://unhabitat.org/wcr/>)



urbanísticas das cidades destruídas pela guerra. Hoje, as guerras internacionais, apesar de, lastimavelmente, fazer parte do cotidiano de povos ao redor do mundo, talvez não seja a causa majoritária das distopias mais presentes no caso brasileiro.

Para pensar essas distopias urbanas, é necessária uma ciência ou práticas de pesquisa que superem a cisão entre sujeito e objeto, incluindo a dimensão existencial dessas crises. Para isso, procuro ponderar como uma postura ontológica, a partir da fenomenologia existencial de Heidegger, pode contribuir ao debate à compreensão da vida nas cidades. Buscarei traçar um fio reflexivo e epistemológico que se inicia desde os postulados e categorias kantianas de conhecimento científico em contraposição aos fundamentos existenciais heideggerianos, a fim realocar as crises urbanas à dimensão fenomenológica-existencial.

RUPTURA E DISTOPIA DAS CIÊNCIAS HUMANAS: DA RACIONALIDADE KANTIANA AO EXISTENCIALISMO DE HEIDEGGER

Na clássica obra de José Saramago, “O conto da ilha desconhecida”, o autor afirma que “[...] é necessário sair da ilha para ver a ilha, que não nos vemos se não saímos de nós [...]” (Saramago, 1998, p.41), essa metáfora pressupõe, intuitivamente, uma forma kantiana de conhecer “algo” – mesmo que este “algo” seja a nós mesmos (Cauzeax, 1995). O postulado é sobre a necessidade de distanciamento epistêmico, entre sujeito-objeto, para a compreensão daquilo que se vive. Para “ver” ou estudar a urbe, tema deste ensaio, a ciência moderna teria que, metaforicamente, tornar a cidade um “objeto” distante, constructo afastado da vida cotidiana, incomum e singular. Seria isto possível a fábula da neutralidade? Ou seja, como é possível se distanciar daquilo que se vive? E qual modelo epistemológico de conhecimento científico está pressuposto diante do distanciamento entre vida e pesquisa?

Livre do espaço e peso disciplinar da ciência, mas atravessado pelas questões sobre o conhecimento, o escritor, literato e romancista Saramago (1998), no seu conto sobre a ilha desconhecida, nos traz pistas sensíveis para a discussão de alguns pontos da teoria kantiana sobre o conhecimento científico.

Levantar questões sobre a pouca consideração que tem se dado à dimensão ontológica em pesquisas e temas de estudos urbanos pode ajudar a compreender como alguns obstáculos epistemológicos, especialmente no campo das Ciências Humanas, têm

sido reproduzidos sem críticas.

Bachelard (1996) refletiu sobre os obstáculos epistemológicos, em sua obra *Formação do Espírito Científico*, advertindo que o desenvolvimento da ciência se encontrava inerte ao assumir, sem novas pretensões, a *lei dos três estados* propostos por Augusto Comte⁴ e o modelo epistemológico kantiano. No âmbito do próprio ato de conhecer, o filósofo propunha, então, uma fenomenologia preocupada em revelar “o real” como intercorrências. Ou seja, uma realidade exposta a uma sorte de eventos como obra daquilo que se deveria ter, pacientemente, pensado. Este ato de pensar estaria sobre o esteio não mais dos estados das leis positivistas, mas das leis dos estados de alma: *alma pueril ou mundana, professoral, alma com dificuldade de abstrair e de chegar à quintessência* (Bachelard, 1996, p.12-13). Estes estados da alma teriam como finalidade suplantar os obstáculos epistemológicos relativos aos chamados “conhecimentos gerais” e as experiências primeiras compostas por opiniões e explicações de caráter utilitarista. Segundo o autor, a *alma pueril ou mundana* valer-se-ia de um processo autóctone a partir de uma catarse intelectual e, ao mesmo tempo, afetiva. Trata-se de uma intencionalidade fenomenológica de unir a um só gesto a dimensão ontológica e ato de conhecer.

As Ciências Humanas, em geral, (re)produzem metodologias alicerçadas em um modelo epistêmico ainda forjado sobre moldes racionalistas e, mesmo sem plena consciência, concepções residuais também positivistas. Em termos heideggerianos, ao adotar o modelo epistêmico kantiano, as ciências modernas ocultam o ser-aí (*Dasein*) – seu esteio existencial – à medida em que superestima seus entes, confundindo o próprio ser com o ente (Heidegger, 2015). Assim, uma reflexão ontológica sobre as formas do saber em Ciências Humanas se torna necessária devido a novos rumos quanto às pesquisas e diversidades de olhares que tem surgido em âmbito acadêmico.

Problemas urbanos de ordens sociais, ambientais, cívicas e populacionais são temas que assolam a vida nas cidades modernas e compõe um grande espectro de campos de

⁴ “1° O estado concreto, em que o espírito se entretém com as primeiras imagens do fenômeno e se apoia numa literatura filosófica que exalta a Natureza, louvando curiosamente ao mesmo tempo a unidade do mundo e sua rica diversidade. 2° O estado concreto-abstrato, em que o espírito acrescenta à experiência física esquemas geométricos e se apoia numa filosofia da simplicidade. O espírito ainda está numa situação paradoxal: sente-se tanto mais seguro de sua abstração, quanto mais claramente essa abstração for representada por uma intuição sensível. 3° O estado abstrato, em que o espírito adota informações voluntariamente subtraídas à intuição do espaço real, voluntariamente desligadas da experiência imediata e até em polêmica declarada com a realidade primeira, sempre impura, sempre informe.” (Bachelard, 1996, p.11-12)



pesquisa. Chamarei esses reverses de distopias urbanas, uma vez que dá perspectiva narrativa, constroem-se cenários em torno de contextos históricos e horizontes pósteros de diegeses sem solução da vida nas cidades, seja no campo acadêmico ou fora dele (Dornelles; Bernaldo, 2022). Deste modo, defende-se aqui que, para compreensão dessas distopias – ou seja, suas outras faces – é necessário encará-las através de seu sentido ontológico, do qual a ciência moderna, sob o modelo epistemológico de Kant (2009), postergou.

Immanuel Kant afirmava que o conhecimento é produto de intuições, percepções não mediatas da experiência sensível, reverberadas em formas de juízos (Kant, 2009). Estes juízos podem ser juízos analíticos ou juízos sintéticos *a priori* ou *a posteriori*. Todos os juízos, para Kant (2009), dependem da experiência. No entanto, os juízos analíticos, para autor, não produzem conhecimento novo, uma vez que apenas analisam elementos já pressupostos no conceito, reificando aquilo que é, de certa forma, já conhecido. Por exemplo, em geometria plana, “o triângulo possui três lados, cuja soma dos ângulos internos é correspondente à 180°”. Não há nenhuma nova informação nesta afirmação, pois o valor total entre as somas dos ângulos é componente essencial do conceito “triângulo”. Esta análise seria estéril, uma vez que nada traz de novo. Deste modo, Kant (2009) considera que apenas os juízos sintéticos são produtores de conhecimento, pois acrescentam algo àquilo já conhecido.

Os juízos sintéticos valem-se da experiência, mas não estão restritos a ela, uma vez que pela razão é possível estabelecer relações cognoscíveis de conceitos sem necessariamente ter comprovação empírica (Kant, 2009). A razão, portanto, seria responsável pela “des-substancialização” do objeto para sua abstração racional das competências e faculdades puras da mente. Para Kant (2009), este processo lógico-racional permite que a ciência e todo conhecimento que está sob domínio do campo da razão seja responsável pela produção do saber, pois são capazes de estabelecer regras *a priori* e criar um critério de verdade.

Torna-se evidente, portanto, que apesar de todo conhecimento ter origem na experiência sensível de mundo, para Kant (2009), esta experiência não é segura para apreendê-lo, tal como este mundo “é”. Os sentidos são turvos e podem ser viesados pelas limitações perceptivas inatas ao sujeito que o sente e às mutações e perspectivas próprias do objeto percebido. De um lado, portanto, tem-se o mundo e seus atributos sensíveis; de outro, o sujeito e a consciência que o percebe. Essa cisão, assumida tanto por racionalistas

como David Hume e principalmente Descartes, serve também de base para empiristas como Augusto Comte e John Locke (Hessen, 2012). O imperativo do sujeito cognoscente, dotado de lógica e da razão, teria apenas a racionalização de seus processos mentais um modo seguro de estabelecer critérios da verdade, universais e imutáveis.

As Ciências Exatas e da Natureza, tradicionalmente, valem-se desse modelo epistemológico dicotômico: sujeito-objeto, razão-emoção, teoria-prática, reflexão-ação. Tais polos foram, historicamente, sustentados pelos avanços tecnológicos que o paradigma industrial impôs a sociedade, especialmente, ocidental. As antigas Ciências do Espírito⁵, na modernidade, parecem ter seguido um caminho inspirado nestes moldes (Dilthey, 2010). Assim, torna-se urgente reformulações de problemas, especialmente no campo ontológico das Ciências Humanas, que diluam essa separação, permitindo que o saber acadêmico se aproxime ou estabeleça zonas de contatos com outros saberes não fundados apenas na razão, mas também na existência e na experiência.

A existência e a experiência fundam nossos modos de ser-aí (*dasein*). Por exemplo, Heidegger (2015) procurou reconduzir a noção de habitar, na modernidade, ao observar a vida nas cidades europeias durante o período pós-guerra, colocando a perspectiva ontológica em primeiro plano. O filósofo advertiu que as pontes, estradas, usinas elétricas e ferrovias são técnicas de construção. Essas construções oferecem a nós um abrigo. No entanto, elas (as construções), enquanto produtos de uma técnica, não possuem um fim em si mesmas. As edificações podem, potencialmente, produzirem proteção e residência ao homem. No entanto, elas ainda não são habitações. O que o autor propunha era que o habitar só se realiza a partir de um construir (*bauen*), ancorado na efetiva relação dos modos de ser de como os mortais estão sobre a terra (*wohen*) – o próprio construir (*bauen*) e habitar como um ato intencional do permanecer sob o cultivo (*colere*) e cuidado de um resguardo.

Essa dimensão ontológica pressupõe uma postura fenomenológica e cuidadosa sobre o pensar as cidades, uma vez que estas, enquanto objeto técnico-científico-informacional (Santos, 2020) alcançaram seu ecúmeno na contemporaneidade. Todas as cidades estão cartografadas e amplamente catalogadas por documentos oficiais de planejamento e de pesquisas científicas. A era das tecnologias da informação, respaldada pela tecnociência

⁵ O autor Wilhelm Dilthey, em *Einleitung in Geisteswissenschaften*, na língua original (alemão), utiliza o termo *geisteswissenschaften* (trad. literal: ciências do espírito) o que se convencionou traduzir por Ciências Humanas, no Brasil (Dilthey, 2010).



(Santos, 2020), não concede espaço ao desconhecido. A cidade, desta perspectiva, é gerida, controlada, manipulada, por uma série de agentes, instituições, sujeitos, atores e estruturas que precedem, no campo representacional, sua própria experiência.

Wasiak (2017) afirma que em nenhum outro lugar a experiência cotidiana é mais mediada pela tecnologia do que na cidade. São camadas tecnológicas que se negociam em diferentes escalas, passando pelo corpo, a casa, a rua, a estrada etc. Essa articulação de experiências são as bases da própria condição do habitar, o que o autor denominou de “ser-na-cidade”. Holzer (2017) reforça que a fusão entre a cidade como artefato técnico do habitar cria as próprias condições ontológicas de como existimos, uma vez que apenas “somos” por que “estamos-em”.

O ser-na-cidade revela, fenomenologicamente, a mesma face do que Marandola Jr. (2021) chamou de “ser-situado”, em suas crônicas de um verão tropical urbano. O autor encerra toda e qualquer possibilidade ontológica de análise fragmentada entre o “ser” e “lugar”. Pensar, portanto, esse “ser-situado” ou este “ser-na-cidade” criaria uma abertura para um devir, que a um só tempo lança horizontes sobre um repensar em quais circunstâncias essas crises ou distopias urbanas se desenvolvem. E mais, colocaria as distopias de nosso tempo não mais como um futuro assombroso e definitivo sob o percurso linear da história, mas focalizaria a multiplicidade complexa de aberturas existenciais que se manifestam concomitantemente.

DISTOPIAS URBANAS: CISÃO EPISTEMOLÓGICA E CRISES EXISTENCIAIS

De uma perspectiva heideggeriana, entendo que a cidade contemporânea é antes de tudo um modo de habitar, uma expressão do *dasein* (ser-aí), que conectado a uma rede de sentidos se manifesta como possibilidade dos entes (Heidegger, 2015). Heidegger não refletiu propriamente a urbe. Mas ao pensarmos as cidades como formas de manifestação do ser-aí (*dasein*), podemos lançar hipóteses de que elas não são parte de um mundo inautêntico da humanidade, nem transviado de sentidos sob um acidente no percurso da história, ou seja, sua intratemporalidade. Tampouco, esta manifestação do *dasein* trataria-se de uma predestinação ou condição metafísica inalterável. Simplesmente, é a maneira pela qual ele mesmo (o *dasein*) se manifesta.

Num esquecimento do mundo circundante, a ciência ocultou e menosprezou esse

“ser-na-cidade” (Wasiak, 2017), substituindo este pelos entes à disposição. Heidegger aponta que esse ocultamento pode ser observado na linguagem ou na técnica moderna. Esta, por vezes, pode ser considerada como procedimentos duvidosos que colocam as “evidências” como “aquilo que é evidente” (Heidegger, 2012b), refêm dos juízos de uma razão universal kantiana. Por isso, o autor alertava a necessidade de uma retomada ontológica, que buscasse a questão existencial de maneira paralela à questão epistemológica (Heidegger, 2015; 2019).

Na busca por uma ciência que “explica” a cidade contemporânea, as Ciências Humanas assumem modelos epistemológicos que objetificam esses modos de ser-aí (*dasein*), fragmentando elementos das experiências e os convertendo em objetos passíveis de uma elucidação teórica única. A cisão epistêmica sujeito-objeto opera sob uma lógica racional que ignora todos os problemas advindos da existência. Ao superestimar os entes⁶ e fixar as suas circunstâncias, a tríade sujeito-razão-mundo ignora as suas próprias bases ontológicas que possibilitam as maneiras de compreender as temporalidades e espacialidades do *dasein*. Este, talvez, é o abismo ontológico, nas Ciências Humanas, que nos avisa Heidegger (2019) e Dilthey (2010).

A não consideração explícita das questões ontológicas sob a elaboração de problemas na ciência moderna, para Heidegger (2012b), passa por obstáculos da linguagem e da técnica. Ambas são determinações recíprocas inerentes à atividade humana e aos espíritos de sua época. “A” técnica como meios estabelecidos para alcançar uma finalidade não pode ser definida pela sua mera instrumentalidade, mas cuidadosamente pensada quanto à motivação primária de sua existência ou causa. Em outros termos, é preciso fazer perguntas que antecedem a mera execução, a fim de ter sobre o horizonte a essência e o sentido da constituição do ser. Quando esta confusão entre a “técnica” e “essência” ocorre, o primeiro encobre o segundo:

“A técnica não é, portanto, um simples meio. A técnica é uma forma de desencobrimento. Levando isso em conta, abre-se diante de nós todo um outro âmbito para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do des-encobrimento, isto é, da verdade.”

⁶ Heidegger (2015) revela a importância do ente como *presença* do ser, *abertura*, pertencente à sua própria constituição essencial. No entanto, Heidegger (2015) critica a antecipação dos entes às pressuposições do ser: “Não pode haver ‘círculo vicioso’ na colocação da questão sobre o sentido de ser porque, na resposta, não está em jogo uma fundamentação dedutiva, mas uma liberação demonstrativa das fundações.” (Heidegger, 2015, p.43)



(Heidegger, 2012b, p.17)

A essência da técnica, e não propriamente da técnica moderna, deveria, portanto, passar por esse des-encobrimento. O saber científico, aliado a um saber técnico, que não questiona suas causas – ou seja, uma ciência que apenas “executa” – estaria incapacitada para pensar o “ser”, e este, por sua vez, fadado ao completo esquecimento. Por isso, a crise da ciência moderna não seria apenas de uma natureza técnico-instrumental ou restritamente epistemológica, mas ontológico-existencial, pois negligenciaria a própria verdade sobre o ser.

O modelo de ciência que examina as crises urbanas caminha a passos lentos à compreensão de seu esteio existencial. As distopias urbanas apresentadas, no próximo tópico, fazem parte de um “duplo-movimento” hermenêutico: primeiro, o encobrimento, representado a partir das distopias da cidade contemporânea a partir de ideias já consolidadas no contexto político, científico. O segundo movimento: o des-encobrimento, ou seja, pontuar possibilidades ontológicas de como pensar essas distopias através da perspectiva existencial.

Distopia urbana I – encobrimento da crise ambiental urbana

Aquilo que é urbano tem sido, em muitos casos, entendido como oposição: campo *versus* cidade, áreas urbanas *versus* áreas de preservação, meios naturais *versus* meios urbanos. Todos esses pares dialéticos, entre outros, apresentam uma natureza geográfica quanto às origens históricas e os modos de produção da vida humana. A transformação da paisagem e seus biomas, alterações ecológicas de sistemas bióticos e abióticos, a otimização dos usos de elementos naturais enquanto recurso econômico, modificação orgânica de espécies vegetais e animais, são mudanças que fazem parte do mundo capitalista pós-industrializado.

É consenso que a exacerbação dessas transformações ecoa sobre um único modelo estandardizado de habitação humana. É nela, na cidade, que a utilização destes elementos, enquanto recursos econômicos, dispõe-se do consumo como principal forma de troca entre o trabalho humano (entenda-se exploração humana) e o acesso à matéria-prima que garantirá a manutenção da vida cotidiana.

Cursos d'água assoreados, mananciais soterrados, lençóis freáticos contaminados e solos erodidos, causados pelo desmatamento de regiões periurbanas, engendradas pelo

crescimento urbano desordenado (Tucci, 2017). Os nomes dos rios não são conhecidos, parcelas deles são canalizados para evitar a exalação de odor e o contato humano com águas sem tratamento sanitário. O baixo teor de oxigenação desses corpos hídricos aumenta a proliferação de bactérias, algas, espécimes de vetores de doenças parasitoses e a extinção de espécies nativas.

Doenças relacionadas à problemas cardíacos e respiratórios também entram na lista de perigos devido a alteração do microclima urbano. A ausência de corpos hídricos, a retirada da vegetação natural, somado a generalizada utilização de motores à combustão que, além de emitirem gases poluentes, criam as famosas “ilhas de calor” (Tarifa; Azevedo, 2001).

O processo de verticalização aliado à impermeabilização do solo com materiais de edificações impróprios colabora para a maior retenção de altas temperaturas, aumentando-as junto aos índices pluviométricos. Tempestades e deslizamentos ocorrem em áreas sem um sistema de drenagem de águas pluviais e fluviais adequado, que próximas às zonas de inundação naturais potencializam fenômenos de alagamento. Isto é, para além das mudanças ambientais globais – como a intensificação do aquecimento da temperatura média do planeta – as cidades em si, com suas especificidades infraestruturais, somatizam efeitos de outras escalas (Marengo, 2007; Nobre *et al*, 2011).

Para onde vai esse modelo técnico de cidade? Quais seus futuros? Sabemos? Esse cenário é distópico. Abordado em filmes e romances, flertamos com o “fim”, sem necessariamente crê-lo. É possível vislumbrar outros horizontes à cidade de nosso tempo?

Distopia urbana II – encobrimento crise demográfica

Mesmo sendo o destino de grande parte das pessoas, em diferentes países, com distintas condições históricas e sociais, as áreas urbanas não parecem ser o modelo de habitat eleito como ideal à vida humana. Há muito tempo, as cidades têm sido sinônimo de distopias. Termos como “macrocefalia urbana” (Santos, 2004), crescimento urbano desordenado, deseconomias de aglomeração (Benko, 1995), envolvendo padrões de consumo e modos de produção espacial colocam a cidade contemporânea dentro de um cenário distópico, especialmente, as abordagens de cunho neomalthusiano.

Perspectivas e discursos de cunho neomalthusiano ganham destaque em narrativas



cujo problema é diagnosticado a partir do “tamanho” e do “crescimento” da população. Tal crescimento tornaria custoso, aos fundos do estado, gerir e produzir recursos e quase impraticável a ampliação e distribuição dos recursos já existentes. Neste cenário, os problemas se tornam generalizados sobre um viés estatístico a partir de uma variável que apenas examinam as “taxas de crescimento”. Por exemplo, o engarrafamento das rodovias torna-se consequência do aumento de automóveis; filas nos hospitais, no aumento de pessoas adoecidas; superlotação de presídios ao aumento da criminalidade; dispersão de doenças infecciosas pelo aumento da concentração populacional em áreas sem infraestrutura sanitária.

As aglomerações humanas em áreas urbanas se um dia já foram alternativas para otimizar espacialmente os recursos disponíveis, tornaram-se a causa de todos os problemas. Apenas para não concentrar os exemplos em países subdesenvolvidos. Tomemos de caso países como Japão, e outros da Europa Ocidental e da América do Norte. Por mais que eles demonstrem estabilização demográfica, com o declínio das taxas de natalidade e fecundidade, e o aumento da expectativa de vida, novos problemas como o envelhecimento populacional ainda têm afetado cidades em que a população, ao invés de aumentar, têm diminuído.

Demograficamente, é possível afirmar que as cidades de países (especialmente subdesenvolvidos) têm acrescido anualmente sua população a processos relativos à transição demográfica e urbana. Mas contabilizar problemas urbanos unicamente ao crescimento populacional deturba nossa capacidade de questionamento e dúvida sobre o funcionamento do sistema urbano político, econômico e cultural ao qual esses mesmos problemas estão contextualizados (Ojima, 2014). Em outras palavras, a distopia demográfica antecede seus números e se insere em dinâmicas mais profundas dos sentidos da vida nas cidades.

Seremos mais de 5 bilhões e meio de pessoas vivendo em cidades em 2050⁷. Que cidades serão essas? Sustentáveis? Inclusivas?

Distopia urbana III – encobrimento crise morfológica

As configurações territoriais, ou seja, a morfologia das áreas urbanas têm sido alvo

⁷ Programa das Nações Unidas para Assentamento Humano - UN-Habitat (Acessado em 16 de maio, 2024). Link: <https://unhabitat.org/wcr/>
CADERNOS PET, V. 15, N. 29



de questionamento sobre temas que envolvem noções sobre o uso e ocupação do solo, especialmente em motes acadêmicos que incluem questões da sustentabilidade social e ambiental.

Torna-se cada vez mais incomuns observar paisagens com os moldes das primeiras cidades industriais, tendo como centro a área de maior confluência de serviços com tecido urbano compacto, e ocupações gradativamente rarefeitas no sentido centro-periferia, definindo o modelo de expansão urbana tradicional em formato “mancha de óleo”.

A morfologia das áreas urbanas hoje é marcada pelo espraiamento de seu tecido: descontinuidades, fragmentação e dispersão de ocupações urbano-metropolitanas conectadas à eixos viários que atendem a necessidades comerciais específicas e parciais de integração territorial. Rodovias cortam municípios para servir ao escoamento da produção e logística industrial. Tendo como contradição, e sobre o mesmo “espaço”, populações vulneráveis de municípios pertencentes à mesma região têm dificuldades de mobilidade urbana, devido às carências de infraestrutura específica para transporte coletivo; ou populações expostas a áreas de risco têm dificuldades de acesso a serviços básicos de saúde e sistemas de saneamento coletivo.

A fragmentação geográfica da cidade contemporânea refuncionalizou lugares e aprofundou as diferenças sociais. Processos de *gentrification*, por vezes previstos pelo planejamento urbano, expulsaram parcela da população dos centros para periferias cada vez mais distantes (Alves, 2011). A mobilidade que antes era vista como “alternativa” de estilo de vida suburbano passou a ser “necessidade” às pessoas que vivem em áreas urbanas dispersas e fragmentadas. O direito democrático à cidade – ou seja, acessibilidade comum a serviços e segurança social passa a ser uma utopia remota e inalcançável, sobre um território que monetariza parcelas do solo à lógica especulativa do capital imobiliário (Lefebvre, 2001).

Não sabemos quais as morfologias de cidades são mais sustentáveis, se compactada ou fragmentadas. Mas sabemos que ambos os modelos presentes nas experiências contemporâneas não permitiram resolver problemas antigos, como a segregação socioespacial e a gestão de recursos públicos. Nesse sentido, pensar essas morfologias nos faz ter projeções de cenários distópicos, uma vez que os efeitos dessas formas produzem dinâmicas, por vezes não esperadas por planejadores, o que reverbera no aumento de



obstáculos e dificuldades para formulação de políticas públicas eficientes. Que morfologias terão nossas cidades? Elas serão, especialmente, mais democráticas?

Distopia urbana IV – encobrimento crise cívica e social

A busca por segurança é um dos pilares da rotina das grandes cidades. O medo generalizado faz com que câmeras de vigilância, cercas elétricas, portarias automatizadas, sistemas remotos de monitoramento sejam objetos comuns em nosso cotidiano. Em vista disso, não se sabe, ao certo, as relações entre violência e insegurança. Em outras palavras, é preciso examinar quais as tipologias de violências urbanas são responsáveis diretamente pela insegurança civil, uma vez que a inexistência de direitos universais como serviços básicos de proteção social (educação, saúde, habitação etc.) também geram outros tipos de insegurança, como por exemplo, a social.

Não é segredo que a crise cívica e social advém da falência do Estado a partir de um projeto neoliberal, que abdicou qualquer alternativa de mobilização social para encarregar a solução de problemas coletivos, exclusivamente, sob a escala individual. A busca por uma vida pacífica passou a ser uma mercadoria e sinônimo de vivências intramuros, em condomínios fechados ou espaços privados como shoppings center (Caldeira, 2000). Assim, a discussão sobre o exercício da cidadania e a necessidade dos vínculos comunitários da vida urbana se manifestam como hiatos da experiência contemporânea.

A “falência” daquilo que é público torna-se reflexo direto da decadência da esfera social, cuja noção democrática de cidade oscila entre a retomada da vida política e a extensão social do poder econômico de consumo. De certo, este último tem sido usado para medir a ascensão de determinadas classes sociais e a conseqüente melhoria de qualidade de vida. Mas ainda o consumo, por si só, é demasiado restrito e não produz natureza alguma de garantias sociais que permitam estabelecer globalmente a redução das desigualdades que afligem as cidades atuais.

Permanecemos ainda com medo: receio de um acometimento, uma agressão, um assalto. Altera-se até os padrões de circulação em espaços coletivos. Reivindica-se mais iluminação pública em vias cujos pedestres já não circulam mais, apenas pessoas com seus automóveis privados.

A violência civil caminha *pari passu* com a violência social. Distopias que se retroalimentam em um círculo vicioso. As noções de cidadania e cidade são encontradas no

latim *civicus* que inclui “civis”, dispondo de responsabilidades individuais e estatais as condições ideais para a convivência ética e moral. Todavia, as cidades estão à espreita de um permanente alerta sobre perigos, que ainda não compreendemos e temos aversão de enfrentá-los.

FENOMENOLOGIA E ONTOLOGIAS REGIONAIS DO HABITAR A URBE

As distopias urbanas se fazem presente no habitar contemporâneo, e da forma como foram apresentadas acima, aparentemente não se encontra nenhum mistério ou revés racional para que sejam explicadas. Isto não significa que não devem ser, cuidadosamente, questionadas e refletidas. O caminho ao conhecimento do objeto, segundo a lógica kantiana, é bem ordenado e não se fundamenta sob nenhum código ou chave de acesso ao fenômeno, uma vez que a própria “representação” do objeto é julgado como o próprio fenômeno – ou seja, sua verdade. Este “julgar” se refere aos “juízos sintéticos” ao que se referiu Kant (2009). Determinam-se regras da razão *a priori* para que o sentido estrutural da teoria, subvertida em pensamento, encontre no âmago de sua crítica, sua causa primária, a própria “disposição” da estrutura.

Heidegger (2012b), em “A questão da técnica” chama essa “disposição” ou “composição” de *gestell*, como o modo que vige e vigora o habitar da época. O *gestell* que domina a técnica moderna possui como característica o sentido de controlar e explorar.

Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado estocado, distribuído, reprocessado. Extrair, transformar, estocar, distribuir, reprocessar são todos modos de descobrimento.” (Heidegger, 2012b, p.20)

Essa disposição com múltiplos encontros e des-encontros, parece-me que não se estende à inautenticidade da intratemporalidade do ente, mas repercute as diferentes formas de aparição do ser. Nesta perspectiva, a disponibilidade e exploração dos recursos naturais não ocultam sua própria natureza ou origem, tampouco sua autenticidade, mas revela o sentido de como esta exploração técnica tem manifestado o desejo por aquilo que está disponível (*Bestand*) em seu intrínseco esteio existencial, ou seja, o habitar.

Quando, portanto, nas pesquisas e investigações, o homem corre atrás da natureza,



considerando-a um setor de sua representação, ele já se encontra comprometido com uma forma de desencobrimento. Trata-se da forma de desencobrimento da técnica que o desafia a explorar a natureza, tomando-a por objeto de pesquisa até que o objeto desapareça no não-objeto da disponibilidade. (Heidegger, 2012b, p.22)

É por isso que as crises urbanas que fundam as distopias não devem ser encaradas como meros “objetos de salvação”, pois esta postura reforçaria uma atitude já vigente: explorar (e dominar) os objetos (técnicos) à disposição e ocultá-los em não-objetos sob a sua função utilitária. Heidegger (2012b) propõe um apelo e primazia pela busca do sentido do ser:

O que significa “salvar”? Geralmente, achamos que significa apenas retirar, a tempo, da destruição o que se acha ameaçado em continuar a ser o que vinha sendo. Ora, “salvar” diz muito mais. “Salvar” diz: chegar à essência, a fim de fazê-la aparecer em seu próprio brilho. (Heidegger, 2012b, p. 31)

Fica evidente na passagem acima que a “salvação” das cidades que se encontram (num cenário distópico) atingidas por enchentes e inundações no Estado do Rio Grande do Sul atualmente não é a mera reconstrução, tal como eram. Isto também vale para as cidades no delta do Mississipi, as quais sofreram com o ciclone tropical Katrina, no sul dos Estados Unidos, em 2005. Este “salvar diz muito mais” de Heidegger (2012b, p.31) é chegar à essência do habitar e compreender como as crises sinalizam nessa própria forma de manifestação do *dasein* a inquisição incessante de um ato de dominar.

Heidegger (2012b) pondera que a ciência é como uma teoria do real, mas sugere uma outra maneira de saber sobre este real. Para ele, uma ciência ontológica teria como incumbência o caráter distinto de observar e refletir sobre as manifestações de essência. Não por menos, questionou:

Será a ciência, apenas, um conjunto de poderes humanos, alçado a uma dominação planetária, onde seria admissível pensar que a vontade humana ou a decisão de alguma comissão pudesse um dia desmontá-lo? Ou será que nela impera um destino superior? Será que algo mais do que um simples querer conhecer da parte do homem rege a ciência? É o que realmente acontece. Impera uma outra coisa. Mas esta outra coisa se esconde de nós, enquanto ficarmos presos às representações habituais da ciência. (Heidegger, 2012c, p.39-40)

Essas representações habituais das ciências não poderiam ser engajadas pelas

Ciências Humanas (Dilthey, 2010). Estas teriam um desafio arduo de considerar a questão existencial, e superar os axiomas e postulados kantianos que subsidiavam epistemologicamente as Ciências da Natureza.

O método positivista, segurado por seus antecessores racionalistas como Descartes, Galileu e Copérnico, e mais tarde sistematizado como única forma de “conhecer” a verdade por Comte, afirmou a completa separação dos eventos exteriores da *physis*, na materialidade do mundo, e as experiências interiores, da consciência *mente concipio*. Essa partição exterior-interior teria pressupostos epistemológicos ligados à uma força libertadora da razão, pulsante e capaz de decompor e fragmentar a realidade a fim de se explicar o todo. No entanto, as Ciências Humanas não poderiam gozar do mesmo “privilégio” epistêmico.

Para Dilthey (2010), a própria evolução das ciências positivistas possui condicionantes histórico-sociais, o que chamou de *historicidade*, ou seja, de como a humanidade se relaciona com a natureza e como o homem reconhece a si mesmo no espectro histórico, considerando desde as relações políticas que envolvem as estruturas da sociedade, até quesitos psíquicos do campo intersubjetivo. Nesse ínterim, para Heidegger (2015) a constituição das ciências humanas estaria mais atrelada à hermenêutica da facticidade, uma compreensão (*Verstehen*) que permanece vigilante e aberta às manifestações do mundo circundante ou a estrutura de um momento constitutivo do ser-no-mundo. Tal compreensão, ao filósofo, se opõe a atitude natural da compreensão vulgar (*Verstand*) que fixa e reduz o ser-aí ao ente.

Na perspectiva hermenêutica existencial, o que é fático pode ser discutido como “facticidade”. Para Heidegger (2012b), o “real” se opõe ao que não consegue se consolidar numa posição de certeza, podendo não passar de uma “representação”. No entanto, essa representação pode também conservar traços originários daquilo que é vigente, embora ofereça com menos intensidade seu caráter essencial. Isto é, para a superação da objetificação (*Gegen-stand*) do real, as Ciências Humanas deveriam pensar quais são as perguntas essenciais sobre aquilo que é e resgatar a potência do ser (*dasein*).

Portanto, se retomarmos as pontuações de Dilthey (2010) numa teleologia das Ciências dos Espíritos, abre-se caminhos múltiplos de reflexões sobre as matérias que compõe relevância às Ciências Humanas: ramificações que derivam da compreensão das condições históricas, bem como os sentidos que animam sua vigência, permanência ou, por



outro lado, sua mudança e revolução. O exercício infundável das ciências em geral de refazer as perguntas para perscrutar seu sentido retomaria questões pertinentes à revalidação daquilo que a tradição científica e filosófica já consolidou como “conhecido”. Heidegger, em “Ciência e Pensamento do Sentido”, apontou:

No pensamento do sentido, chegamos propriamente onde, de há muito, já nos encontramos, embora sem tê-lo experienciado e percebido. No pensamento do sentido, encaminhamo-nos para um lugar onde se abre, então, o espaço que atravessa e percorre tudo que fazemos ou deixamos de fazer.” (Heidegger, 2012c, p. 58)

No caso daquilo que coloco aqui como distopias urbanas, o foco muda-se dos problemas estruturais já elaborados e se postula atenção sobre as “vigências” (*Gestell*), ou seja, o próprio habitar contemporâneo como crise. Heidegger (2012a, p.129) afirmou que “habitar, se trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. *O traço fundamental do habitar é esse resguardo.*”⁸ O resguardo não significa apenas proteção, trata-se de um cuidado: um esforço profundo de pensar as bases ontológicas dentro de um espectro que reflita as condições de nossa existência e reconduzam as disciplinas como história, geografia, sociologia, antropologia etc. como uma hermenêutica da existência fáctica, ou *ontologias regionais*.

As ontologias regionais procuram ressignificar as distopias para além daquilo que é imediatamente aparente, sobre uma consciência ontológica que pense o *dasein* em suas múltiplas manifestações, encobrimento e des-encobrimento do habitar. Isso coloca os entes distópicos como uma compreensão primária, o que suscita ainda mais a necessidade de uma explicitação ordinária sobre as suas bases existenciais.

Todo questionar é um buscar. Toda busca retira do que se busca a sua direção prévia. Questionar é buscar cientemente o ente naquilo que ele é como ele é. A busca ciente pode se transformar em “investigação” se o que se questiona for determinado de maneira

⁸ “A terra é o sustento de todo gesto de dedicação. A terra dá frutos ao florescer. A terra concentra-se vasta nas pedras e nas águas, irrompe concentrada na flora e na fauna. Dizendo terra, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro. O céu é o percurso em abóbadas do sol, o curso em transformações da lua, o brilho peregrino das estrelas, as estações dos anos e suas viradas, luz e crepúsculo do dia, escuridão e claridade da noite, a suavidade e o rigor dos climas, rasgo de nuvens e profundidade azul do éter. Dizendo céu, já pensamos os outros três. Mas isso ainda não significa que se tenha pensado a simplicidade dos quatro.” (Heidegger, 2012a, p. 129) A simplicidade dos “quatro” a que Heidegger se refere é a quadratura que envolve a terra, o céu, os deuses e os mortais. Poeticamente, essa quadratura pode ser representada como uma moldura em que se expressa a máxima indissociabilidade entre homem e espaço, ou homem e a Terra.

libertadora. (Heidegger, 2015, p. 40)

Essa maneira libertadora ao que menciona Heidegger (2015) repousa sobre o sentido do ser, uma vez que o cogito cartesiano e o modelo epistemológico kantiano, sustentados por um tradicionalismo metafísico, desvirtuou qualquer possibilidade de se questionar e refletir aquilo que “é”. A fenomenologia inscrita num propósito filosófico de “voltar às coisas mesmas” pode contribuir para uma perspectiva ontológica dos temas aqui abordados. Isso, no entanto, exigiria uma nova postura, de uma ciência existencial, voltada ao “sentido de habitar, ou seja, no sentido de ser e estar sobre a terra, construir permanece, para a experiência cotidiana do homem, aquilo que desde sempre é, como a linguagem diz de forma tão bela, habitual” (Heidegger, 2012a, p. 127). Postura aberta à “des-coberta”, ao “re-conhecer” aquilo que está obscurecido.

DISTOPIAS URBANAS DO HABITAR: POR UMA CIÊNCIA MUNDANA

É estranho que tu, sendo homem do mar, me digas isso, que já não há ilhas desconhecidas, homem da terra sou eu, e não ignoro que todas as ilhas, mesmo as conhecidas, são desconhecidas enquanto não desembarcamos nela... (Saramago, 1998, p.27)

Se considerarmos as distopias como as “ilhas desconhecidas” de Saramago (1998), provavelmente, chegaremos à conclusão de que essas ilhas, ou melhor, as distopias urbanas precisam ser revisitadas, sobre um novo princípio epistêmico. Isto talvez seja o propósito fenomenológico. Van Manen (2007) a partir de uma ótica husserliana, argumenta que a fenomenologia é um projeto de reflexão sóbria sobre a existência humana, no sentido de que a reflexão sobre a experiência deve ser ponderada e, tanto quanto possível, livre de intoxicações teóricas, potencialmente prejudiciais. Para ele, a fenomenologia é também um projeto impulsionado pelo fascínio, cujo lastro motivador é fortalecido por uma magia de encantamento ou uma descoberta pelo sentido e significado das coisas.

Van Manen (2007) coloca que a praticidade de uma fenomenologia não deve ser procurada em uma ação instrumental sob sua eficiência ou eficácia técnica. E, no entanto, reforçando as reflexões de Heidegger (2012), isso não significa que a fenomenologia não pode ter um valor prático. Van Manen (2007, p.13) afirma que “[...] *in some sense all*



phenomenology is oriented to practice – the practice of living.”⁹. Talvez seja essa “prática da vivência” que pode nos ajudar a constituir um projeto heideggeriano de uma fenomenologia hermenêutica, ou aquilo que Gadamer (2014) chamou de *práxis*, isto é, práticas de pesquisa que articulem estratégias de compreensão aos fenômenos imbricados na própria existência, uma fundamentação radical da estrutura do pensamento, que desloca os aspectos ontológicos ao centro dos problemas.

As distopias urbanas, sejam elas ambientais, demográficas, morfológicas, civis e sociais são modos de expressão do *dasein*, um modo de habitar e ser-na-cidade. Os entes intramundanos relacionados às crises nas cidades nos trazem pistas de um habitar contemporâneo, mas não para analisá-lo no sentido kantiano, à luz da racionalidade, cristalizá-los e explicá-los. Pelo contrário, desocultar seus “comos” e em quais “temporalidades” e “espacialidades” eles podem (ou não) se manifestar.

Como indício desta complexidade, Krenak (2020) em seu livro “Ideias para adiar o fim do mundo”, argumenta que a distopia se iniciou há 500 anos aos povos indígenas.

Como justificar que somos humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados do mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e periferias para virar mão-de-obra em centros urbanos. (Krenak, 2020, p.14)

Ferdinand (2022), de modo semelhante, declara que as crises ambientais revelam danos associados a certas maneiras de habitar a Terra próprias da modernidade. Esse habitar não estaria mais alicerçado no construir (*Bauen*), no sentido heideggeriano. O habitar contemporâneo estaria sob a égide de um “matricídio”, à medida que o habitar colonial desvelou não mais a terra como mãe, provedora e cuidadora, e sim apenas como recursos a serem explorados.

A dimensão ontológica, portanto, examina essas utopias a partir do habitar e de seres-em-situação (Marandola Jr., 2021). Uma investigação fenomenológica que dilui a cisão ser-objeto e, ao mesmo tempo, conduz de forma ponderada a própria ideia das crises urbanas como distopias. Afinal, se essas crises devem ser circunstancializadas sobre seu prisma ontológico e metafísico. Há de se considerar lapsos existenciais que apontariam para outros caminhos, não necessariamente utópicos e tampouco distópicos, em que o habitar as cidades contemporâneas não se realizasse como simples oposição de polos que possíveis

⁹ Trad. livre: “[...] em certo sentido, toda fenomenologia é orientada para a prática – a prática de viver.”

temporalidades possam constituir.

REFERÊNCIAS

ALVES, Glória A. A mobilidade/imobilidade na produção do espaço urbano. In: CARLOS, Ana F.A.; SOUZA, Marcelo L.; SPOSITO, Maria E.B. (Orgs.) **A produção do espaço urbano**. São Paulo: Contexto, 2011.

BACHELARD, G. **A formação do espírito científico: contribuição para psicanálise do conhecimento**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BENKO, Georges. **Economia, Espaço e Globalização**. São Paulo, Hucitec, 1995.

BENTIVOGLIO, Júlio. **História & Distopia: a imaginação histórica no alvorecer do século 21**. Vitória: Editora Milfontes, 2019.

CAZEAUX, Clive. Metaphor and Heidegger's Kant. **The Review of Metaphysics**, Vol. 49, n. 2, 1995, pp. 341-364.

CALDEIRA, Teresa P. R. **Cidade de muros: crime segregação e cidadania em São Paulo**. São Paulo: 34/Edusp, 2000.

DAMIANI, Amélia L. Teoria da urbanização para os países pobres: elementos da obra de Milton Santos. In: **Revista do Departamento de Geografia**, n.11, pp.235-244, 2011.

DILTHEY, Wilhelm. **Introdução às ciências humanas: tentativa de uma fundamentação para o estudo da sociedade e da história**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DORNELLES, Danielle.; BORNALDO, Rodrigo. B. História e distopia: três abordagens teóricas (pressentimento, atualismo e um futuro sem precedentes). In: **Aedos**, v.13, n.30, pp.21-41, 2022.

FERDINAND, Malcom. **Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho**. (trad. Letícia Mei) São Paulo: Ubu Editora, 2022.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. Vol. 1. Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Kant e o problema da metafísica**. Trad. Alexandre Franco de Sá & Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.



- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2015.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gian Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012a, pp.125-142.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gian Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012b, pp.11-38.
- HEIDEGGER, Martin. Ciência e pensamento do sentido. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gian Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012c, pp. 39-60.
- HESSEN, Johannes. **Teoria do conhecimento**. Trad. João Virgílio Gallerani Curter. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.
- HOLZER, Werther. Ser-na-cidade: por uma arquitetura e urbanismo como lugar. In: **Pensando – Revista de Filosofia**, v.8, n.16, 2017, pp.20-32.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Lucimar A. Goghi Anselmi e Fulvio Lubisco. São Paulo: Martin Claret, 2009.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LEFEBVRE, Henri. **O direito à cidade**. São Paulo: Centauro, 2001.
- MARANDOLA JR., Eduardo. **Fenomenologia do ser-situado: crônicas de um verão tropical urbano**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- MARENGO, José A. **Mudanças climáticas globais e seus efeitos sobre a biodiversidade - caracterização do clima atual e definição das alterações climáticas para o território brasileiro ao longo do século XXI**. Brasília: Ministério do Meio Ambiente, v.1, 2007.
- NOBRE, Carlos et al. **Vulnerabilidades das megacidades brasileiras às mudanças climáticas: Região Metropolitana de São Paulo**. São Paulo: INPE, 2011.
- OJIMA, Ricardo. População e Ambiente: quais os limites ambientais para o crescimento populacional? **Revista Coletiva**, v.13, 2014, pp.1-14.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2020.
- SANTOS, M. **O espaço dividido: os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.



SARAMAGO, José. **O conto da ilha desconhecida**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TARIFA, José. R.; AZEVEDO, Tarik. R. **Os climas na cidade de São Paulo**. São Paulo: GEOUSP, 2001.

TUCCI, Carlos E. M. **Inundações Urbanas**. Belo Horizonte: ABRH, 2017.

VAN MANEN, Max. Phenomenology of practice. In: **Phenomenology & Practice**, v. I, n.1, p. 11-30, 2007.

WASIAK, Jason. Ser-na-cidade: uma aproximação fenomenológica da experiência tecnológica. In: **Geograficidade**. v. 7, n.1, pp.4-20, 2017.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5676>

(RE)ENCONTRANDO HEIDEGGER: CONVERSAS DESDE A ORALIDADE AFRORREFERENCIADA

(Re)finding Heidegger: conversations from afro referenced orality

Antonio Filogenio de Paula Junior¹

RESUMO

O presente texto é oriundo da disciplina “Ontologia e Ciências Humanas: O Kant de Heidegger” ministrada pelos professores Gustavo Silvano Batista e Eduardo José Marandola Junior entre janeiro e fevereiro de 2024 no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar (ICHSA) da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Unicamp no *campus* de Limeira-SP. Nele procuro analisar no segundo Heidegger em sua crítica pós-metafísica, portanto após a sua discussão sobre a metafísica kantiana, a maturação da ideia do *Dasein*. Nessa leitura específica de Heidegger destaco o momento, apesar de não conclusivo, em que o Ser aparece como um ser-com, no qual vislumbro a possibilidade de diálogo, de encontro com outras percepções de mundo, entre elas, a oralidade na perspectiva de Amadou Hampaté Bâ. Com isso indico que apesar dos nítidos distanciamentos existem campos proximais, nos quais para a tradição oral ocorre o interesse pelo outro, o que estabelece a base necessária para que a palavra aconteça.

Palavras-Chave: Oralidade, diálogo, encontro, metafísica e natureza.

ABSTRACT

This text comes from the discipline “Ontology and Human Sciences: Heidegger's Kant” taught by professors Gustavo Silvano Batista and Eduardo José Marandola Junior between January and February 2024 in the Interdisciplinary Postgraduate Program (ICHSA) of the Faculty of Applied Sciences (FCA) at Unicamp on the Limeira-SP campus. In it I try to analyze in the second Heidegger in his post-metaphysical critique, therefore after his discussion on Kantian metaphysics, the maturation of the idea of *Dasein*. In this specific reading of Heidegger, I highlight the moment, although not conclusive, in which Being appears as a being-with, in which I glimpse the possibility of dialogue, of encounter with

¹ Doutor em Educação pela Universidade Metodista de Piracicaba (UNIMEP). Pós-doutorado na Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: antoniofilogenio.claretiano@gmail.com



other perceptions of the world, among them, orality from Amadou's perspective. Hampaté Bâ. With this I indicate that despite the clear distances there are proximal fields, in which for the oral tradition there is an interest in the other, which establishes the necessary basis for the word to happen.

Keywords: Orality, dialogue, encounter, metaphysics and nature.

POSSIBILIDADES DE UM (RE)ENCONTRO

Ao me deparar com o convite para participar da disciplina de verão proposta pelo coordenador do Laboratório de Geografia dos Riscos e Resiliência (LAGERR) da Faculdade de Ciências Aplicadas (FCA) da Unicamp, fui tomado pela empolgação, mas, também, por um duplo impacto:

*Primeiro no sentido do pensamento heideggeriano aparentemente estar deslocado da realidade humana e social concreta, sobretudo brasileira, a qual me parece que esse autor jamais se interessaria ou daria a menor importância, em especial por algumas escolhas e posicionamentos que manifestou ao longo de sua vida. Apesar de pensar o *Dasein* no mundo, me questionava sobre o alcance dessa percepção de mundo e os seus sujeitos em Heidegger (2012), neste sentido, Heidegger surge para mim com estranhamento e distanciamento. Me ocorre que ele talvez não teria mais o que oferecer, especialmente ao conjunto epistêmico do sul global em uma reflexão com Dussel (2015), pois este eixo sul além de ser negado ao longo da história colonial, permanece ainda um lugar a ser desvelado para uma racionalidade ocidental alheia ao conjunto de elementos epistêmicos contidos em diferentes formas no conjunto cultural constituído na África e América Latina, em nosso caso com ênfase ao Brasil. E, mesmo Heidegger sendo estudado nesses continentes, nem sempre essa reflexão se dá a partir das realidades sociais desses lugares e seus tensionamentos, entre eles aspectos interseccionais que envolvem fatores diversos, tais como raça e gênero. Nesse local, a meu ver, a gritante urgência de uma filosofia da palavra, da oralidade, capaz de ser uma filosofia afro-indígena brasileira. Assim, haveria em Heidegger algo que fizesse sentido para esse modo de fazer filosofia no Brasil? Embora, possa haver nos estudos heideggerianos da linguagem elementos proximais que permitam esse encontro com a oralidade, o que pretendo pesquisar. Lembrando que esse modo de pensar a partir dessas culturas afro-indígenas brasileiras ainda vem se consolidando enquanto campo epistêmico não somente para filosofia, mas para diferentes áreas das ciências humanas e sociais em seus vários desafios. A ideia da Europa como centro e o seu



presente colonial impresso em diferentes partes do mundo fez com que o meu incômodo com Heidegger fosse mais acentuado. Porém, na própria perspectiva da tradição oral se faz necessário o diálogo, toda vez que ele possa surgir.

*O segundo impacto tem relação com o próprio fato da leitura da obra de Heidegger no Brasil ter sido marcada inicialmente pela dificuldade de aproximação com o seu texto, sobretudo em algumas traduções, que na minha percepção confundiam mais do que auxiliavam. Nessa condição apresentava-se um Heidegger sombrio e imerso em alguns conceitos “(in)compreensíveis” ou “superficializados”. Sendo assim, o meu interesse pela fenomenologia se voltou mais aos franceses, preferindo conscientemente me distanciar da leitura de Heidegger, embora um dos meus professores na graduação fosse um “heideggeriano ambientalista”, o que me incentivou a ler o autor indiretamente por outros filtros, principalmente em textos ligados ao ambiente e à teologia. Nesses, a maneira como o pensamento do autor era descrito como próximo da natureza, me inspirava, sobretudo ao pensar a ideia de natureza em Merleau-Ponty (2000). Este não parecia com o Heidegger marcado duramente em partes de sua biografia, como nos apresenta Safranski (2000). Me deparava com alguém que tinha algo que um dia precisaria retomar e (re)conhecer. Foi o que aconteceu com essa disciplina de verão, na qual pude depois de muito tempo me (re)encontrar com Heidegger a partir do meu horizonte de percepções, reflexões e sentidos, com isso, encontrei como dialogar com esse autor.

É sempre relevante destacar a maneira pela qual no Ocidente se descreveu a relação homem e natureza em muitos momentos da história. A sensibilidade de Heidegger (2012) para natureza no fundo ainda é polêmica na perspectiva de ele não conseguir abarcar todas as pessoas, entes humanos em sua diversidade como parte integrada da natureza, principalmente em suas aproximações ao nazismo e outros posicionamentos pessoais no mínimo controversos. No entanto, ao notar a natureza pelos outros seres: animais e plantas em todo seu conjunto biológico, Heidegger nutriu por ela proximidade e sintonia que revelam o quanto se faz necessário pensar na contramão do que estava mais frequente no seu tempo, pois “de acordo com a tradição ocidental dominante, o mundo natural existe para o benefício dos seres humanos. Deus deu a eles o domínio sobre o mundo natural e não se importa com a maneira como o tratamos” (Singer, 2002, p.283). E ainda, “os seres humanos são os únicos membros moralmente importantes desse mundo” (Singer, 2002, p.283). Com isso, “a natureza não tem nenhum valor intrínseco, e a destruição de plantas e



animais não pode configurar um pecado, a menos que, através dessa destruição, façamos mal aos seres humanos (Singer, 2002, p.283).

As reflexões de Peter Singer, filósofo australiano que investiga aspectos da ética e as contradições humanas nas relações que estabelece com o meio revela um parâmetro dos dilemas que o pensamento ocidental tem experienciado em sua relação com a natureza.

Em Heidegger (2012) existe uma busca pela essência do ser humano que remete ao cerne do pensamento europeu na aproximação deste com a natureza, algo que, de certo modo, o prepara para um reencontro com o ser em si mediado pela certeza da morte. A filosofia de Heidegger passível de muitas críticas tem esse destaque em sua fase tardia, na qual se apresenta um homem que em minha reflexão ao analisar o seu envelhecimento perante a história de sua existência se coloca diante da simplicidade e fragilidade temporal que está sobre todos os seres, principalmente ao demonstrar a preocupação com a imanência e a historicidade dos seres. Nessa condição, a meu ver, se apresenta para o autor a iminência da morte.

Desse modo, ele não é conduzido ao fracasso ou desespero, mas à fatalidade do fim da condição biológica em sua configuração no sujeito histórico em si, o ente em sua imanência. O que temos então? Em minha singela reflexão, temos o humano desvelado para si e sendo acolhido em natureza para o cumprimento final de sua historicidade, a morte.

Feita essa descrição inicial das aproximações e distanciamentos a qual me refiro a partir de termos afrorreferenciados, principalmente pela oralidade, mas que remete à muitas outras possibilidades epistêmicas como salienta Barbosa (2020). Desse modo, estabeleço com Heidegger um encontro gigante e *exusíaco* como indica Rufino (2019) em suas reflexões filosófico – pedagógicas inspiradas nos terreiros espirituais de matriz africana e nas ruas do Brasil, portanto um misto de curiosidade, prazer, preocupação e angústia para lidarmos com uma certa perspectiva existencialista da fenomenologia no qual a crise torna-se momento de possibilidades, uma viragem, (vir)ação, vir a ser e *ubuntu* = ser-sendo, estava então posto o cenário no qual a prosa deveria acontecer em um ambiente acadêmico da pós-graduação interdisciplinar, algo estimulante e desafiador por si só.

O ponto de partida da minha reflexão é oriundo de alguns lugares pelos quais transito, sobretudo nas heranças africanas recriadas no Brasil. Tem origem nas “memórias ancoradas em corpos negros”, como diz Antonieta Antonacci (2014), a partir de reflexões



sábias e gritantes da ancestral Beatriz Nascimento (2021) que em suas pesquisas salienta as memórias do corpo ao referir-se aos escravizados africanos dispersos em diferentes localidades, entre elas o nosso país. Apesar de coisificados pelo modelo escravista moderno, a humanidade dos escravizados foi preservada por meio das heranças culturais mantidas.

A denominada sexta região da África ocupa as Américas, o Caribe, a Europa, entre outras paragens que os africanos chegaram. O historiador queniano Ali Mazrui (2010) salienta que aqueles que foram retirados de suas aldeias africanas no século XVI fizeram do mundo uma grande aldeia, principalmente ao inserir modos e formas de ser que tonteiam as maneiras de pensar, na qual a “Virgem Branca do Danúbio Azul” estava acomodada, como diz Gilberto Gil (1978) em sua canção “*Chuck Berry Fields Forever*”, fazendo eco com as reflexões de Mazrui.

O espaço da universidade sendo tornado “pluriversal”, proposição teórica do filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011), algo presente no desafio interdisciplinar, que, a meu ver é “mágico”, pois apresenta o diverso no próprio modo de pensar capitaneado em cada ente/corpo presente. Nada mais empolgante para o exercício da filosofia da oralidade.

Desse modo, Heidegger foi sendo desvelado ao longo das aulas ao modo que cada um dos participantes da disciplina se aproximava do autor. Estava dada a sinalização do que apareceria para mim como algo de esperança, apesar da dúvida. De acordo com os filósofos estudiosos da filosofia heideggeriana procurando compreender a trajetória do pensamento, chamam de *Kehre*, a viragem, que descrevem o autor com a proposta de um segundo Heidegger em meados dos anos trinta, destaque em seu pensamento nesse período uma volta ao ser em relação, marcada em sua crítica pós-metafísica na qual enfatiza o ser. Algo que durante as aulas foi ficando mais evidenciado.

UMA ONTOLOGIA EM FRENTE A UM ESPELHO DIFUSO

A inspiração que advinha de Heidegger (2012) era para mim um sujeito que ao procurar ultrapassar a relação sujeito-objeto radicava em uma ideia de *Dasein*, algo não mais fixado, mas dado a um vir a ser de sentido em fluxo contínuo de mudanças. Peço licença, mas novamente evoco Gilberto Gil (1989) com seu deus “mu-dança”. Qual será o destino do homem sem a (mu)dança e um deus que não dança? Já nos disse Nietzsche (2018)



de sua desconfiança de um deus que não dança. Bem, as divindades afro-indígenas dançam, comem, bebem e transam sem nenhum problema com alguma moral estranha imposta. O que seria mesmo o demônio ou diabo? Com certeza para as cosmologias afro-indígenas um “estrangeiro esquisito” querendo dividir e atrapalhar a celebração/festa.

Esse para mim é um dos pontos de (re)conhecimento. O que temos em um segundo Heidegger do ser com a natureza? A contemplação no simples, a presença, a existência em e com a natureza, a *physis*, que aparece em teoria e *práxis* naquilo que é meu “campo” de afeições e sentidos na perspectiva da oralidade.

Um espelho, que apesar de difuso é possível perceber semelhanças. Soltando a gargalhada de *Exu* na gira como *Bara*, tudo é dado, basta comer. Será?

Não é tão simples assim, se faz necessário um rito. Sim, nós humanos gostamos de ritos. É necessário deixar apropriado esse momento. Tal como na roça, o povo come e bebe o defunto, aqui, também, pois não é apropriado chegar de mãos vazias ou com tantas desconfianças. Afinal, vamos comer juntos. Não é conveniente uma possível traição de Judas no banquete da comunhão. Seria um fim trágico demais, até mesmo para o mais enfático *niilista* como Emil Cioran (2014).

Prefiro a esperança, o sonho, o encanto possível até no improvável. Que siga a gira em que dançam vivos e mortos, que celebrem lembranças de dores e amores, mas possibilitadas, de algum modo, ao (re)encontro. Não é mais sobre mim, mas sobre nós, eu e tu. Louvações ao velho Martin Buber (1974) ancestre europeu, mas que se torna nosso ente (em)comum.

É preciso sair do adoecimento do sentido a que foi conduzida a pobre-rica Europa em devaneio de alguns dos seus, mas que infelizmente prevaleceu para desconforto de tantas pessoas dentro e fora de suas fronteiras.

Na perspectiva heideggeriana o *Dasein* está no mundo como existência na qual se estabelece a sua história. Esta condição é a que permeia o seu modo de ser, portanto inicia o seu processo ontológico dado a compreender e ser compreendido enquanto situação dada, como ser-situado como diz Marandola Jr. (2021). Não há uma teoria, por mais complexa que seja que dê conta do *Dasein*, a não ser o fato de sua existência enquanto tal, na qual projeta as suas relações intra e extra mundo de si. Vejo no desafio de definir o *Dasein*, o mesmo que a teologia tem em explicar Deus. Desse modo, *Dasein* é processo contínuo de



existir com todas as aventuras e (des)venturas que tal condição implica. O *Dasein* no tempo é historicidade em jogo de compreensão e (des)ilusão na vida fática.

Existe nesse ponto a presença de outros entes como um “*Dasein* desafiador”, porém essencial, já que o próprio existir é a essência e tal como o eu existe, existe o outro como condição dada que se correlaciona visceralmente ao eu. Aqui se configura o que denomino de *Dasein* desafiador, a existência necessária do outro.

Para a tradição oral expressa por Hampaté Bâ (2010) não há situação não entramada no conjunto da vida. Tudo está conectado, sobretudo ao ser humano capaz de projetar e inferir alterações aos fluxos da vida de si e do outro. Ou seja, tudo está em mudança de sentido e foco, o que altera a capacidade de percepção e, conseqüentemente a retomada do si em processo.

Essa é a perspectiva *exusíaca* relacionada ao tempo que virá, mas imaginado e sonhado no está do agora que aparece na bela canção “Aquarela” interpretada pelo músico Toquinho (1983) que “o futuro é uma astronave que tentamos pilotar. Não tem tempo, nem piedade. Nem tem hora para chegar. Sem pedir licença, muda a nossa vida e depois convida a rir ou chorar” enquanto destinação. A tentativa do controle, impossível diante do caminho histórico do ser para morte. A certeza na qual todos os projetos perecem e na qual se grafa a busca de dar sentido diante do absurdo.

A gargalhada de *Exu* e a proximidade de *Iku*, a morte, conduz o ser humano ao despertar da sua existência real, a fragilidade de seus planos e a contingência de seu ser-situado enquanto processo e que no vir a ser ele não será exatamente como o ente que tentou determinar. De novo a berlinda dos sonhos, o naufrago de suas esperanças, o vazio. Mas, como desesperançar o projeto desse *ubuntu*, o ser-sendo sem possibilitar-lhe uma porta que aproxime *orun* e *aiye*? A porta do “céu”, das ideias e da continuidade do *Dasein* agora recriado em um vir a ser de memória, de lembrança que se tudo der certo estará no *Dasein* daquele que virá, ocupando seu corpo, encarnado novamente em um novo-velho projeto de sentido e ainda sendo bem lembrado, ancestral. Um *Dasein* subjetivo exteriorizado (no movimento para fora) experimentado no coletivo memorial, e mais uma vez (inter)subjetivo de ser-com, na operacionalidade de sentido para o si de quem virá. Com isso a expectativa constante de um poder ser sempre.

Esse ponto é delicado em nossa conversa, pois para o ocidente diante de tantas dicotomias, mais uma se instala: a imanência em oposição à transcendência, mas vamos

falar bem pertinho agora. Uma conversa ao pé do ouvido, aos pés do velho *tambu*, sentados embaixo do Baobá como inspirado por Paula Junior (2022). É que para nós afrodescendentes ligados à tradição oral esses campos dialogam e interagem, seja como projeção de ideias ou como sensação do espírito. Essa talvez seja, também, uma outra possibilidade de entender a metafísica. Uma conversa como essa ainda é tão necessária com Heidegger e outros que seguiram suas reflexões sem a ousadia do verdadeiramente outro, capaz de provocar tantas inquietações. Esse outro que incomoda e ameaça certezas, portanto, explicitamente um outro. Diria que os termos utilizados oriundos do idioma grego nem sempre funcionam para nós, penso que efetivamente eles não têm o mesmo sentido, mas pela proximidade e empatia seja possível, com algum esforço, chegar a uma compreensão (em)comum pelo diálogo.

Na tradição oral a perspectiva proximal dos mundos material e espiritual nos acalanta. O nosso retorno à massa biológica comum dos seres na terra não é o fim, aliás a compreensão da canção “*Circle of life*” interpretada por Elton John (1993) com trechos cantados em língua *zulu* no filme “*The Lion King*”, fala sobre a continuidade da vida transformada e *ad aeternum*, existe nesta canção elementos da epistemologia africana que atravessaram o atlântico. O projeto continua, o sonho permanece e a morte física é uma parte não controlada desse processo. No entanto, nos preparamos para ele na própria “escola da vida”, como diz Hampaté Bâ (2010), em que o *Dasein* nasce, mas, também, morre diariamente em seu adoecimento e envelhecimento de um corpo que se despede todos os dias do que foi a aurora de sua condição de *erê* = criança.

Por isso o outro tão importante, embora desafiador. Não há vida sem o outro. Não se pode estar bem se o outro está mal. A vida somente tem sentido pelo outro e com o outro. Sigamos em nosso *Dasein* sorrindo, mas sabendo que o choro está perto e o “futuro” nos espreita.

Ainda tenho um (des)conforto com Heidegger e lamento que talvez ele mesmo não tenha em sua historicidade experimentado o que a sua racionalidade projetou. Porém, graças ao fato de ter contemplado a natureza e nela ter encontrado sentido, essa razão foi possível. E, mesmo que intelectualmente buscando entender o ser em natureza ainda tenha tropeçado em suas próprias pernas ao não reconhecer o humano em seu *devoir* em todas as pessoas do seu tempo, houve uma contribuição significativa do seu *logos* para o mundo. Mesmo que



para mim, um *omó* = filho da tradição oral, a inteireza do ser humano em sua historicidade exija um equilíbrio e harmonia entre o pensamento, a palavra e a ação, é justo reconhecer a relevância de Heidegger para uma (re)conciliação de sentido do ser, sobretudo diante dos desafios de mundo que se apresentam. É preciso restabelecer o equilíbrio no mundo assim ensinam alguns dos *itans* de *Exu* como refletem Sálami e Ribeiro (2011).

Me desculpe Heidegger, mas se o compreendi ou não de alguma forma foi pela minha facticidade histórica, na qual, com certeza, você encontraria muitas rejeições, sobretudo em nossa aproximação. De qualquer modo, nos encontramos em um tempo histórico de palavras escritas, pensadas e sentidas no interior do estado de São Paulo em pleno verão e por meio de dois brasileiros, seus estudiosos. Com certeza uma situação inimaginável para você em seu ente histórico, mas possível, como aconteceu, ao *Dasein*. Espero que em sua jornada aqui e acolá a compreensão e o poder ser em movimento permitam a sensibilização no encontro entre dois mundos. Quero prosear mais vezes. Enquanto isso, rimos de nós mesmos e dos (des)caminhos de nossas jornadas de (re)encontros.

CONCLUSÃO? PARA QUÊ?

Pronto! Chegamos ao fim de um curso de verão. Estamos quase lá para o banquete, alguns ainda desconfiados e até diluídos em um misto de simpatia e antipatia, tendo *pathos* como forma. Tudo bem, agora já não importa mais. Já se fez a aproximação, e como diz a tradição oral, “todos já sabem que estão entramados”. E gostando da ideia ou não, fomos transformados. Quem sabe após a celebração do pão da vida sejamos mais comuns entre nós. Vamos agora nos servir. Venham! Comamos. Que seja coletivo, mas esperamos pelo “(em)comum”, a vida. De novo, riam e gozem.

Assim, torne mais leve o fardo, divida-o, compartilhe dores e amores, sem mágoas. A poesia nos solicita coragem sensível, determinação para o que não se sabe, vontade para ser e desejo por continuar além de si, em um lugar no tempo que virá. De algum modo, lá vou estar como sempre estive. Afinal, “*Exu* matou um pássaro ontem com a pedra que somente atirou hoje”. *Dasein. Axé Muntu!*

REFERÊNCIAS

- ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. 2ed. São Paulo: Educ, 2014.
- BARBOSA, Muryatan S. **A razão africana: Breve história do pensamento africano contemporâneo**. São Paulo: Todavia, 2020.
- BUBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 1974.
- CIORAN, Emil. **O livro das ilusões**. São Paulo: Editora Rocco, 2014.
- DUSSEL, Enrique. **Filosofias del sur: Descolonización y transmodernidad**. México: Akal, 2015.
- GIL, Gilberto. **O eterno Deus Mu dança**. Rio de Janeiro. Álbum: *The eternal God of change*. Gravadora: *Warner music*. 1989. 5m48s.
- GIL, Gilberto. **Chuck Berry Fields Forever**. *Montreaux*, Suíça. Álbum: Ela ao vivo em *Montreaux Jazz Festival*. Gravadora *WEA, Elektra*. 1978. 9m19s.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. **Tradição Viva**. In: História Geral da África 1: Metodologia e pré história da África. 2ed. Brasília: Unesco, 2010.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Campinas-SP: Editora da Unicamp; Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2012.
- JOHN, Elton. **Circle of life**. Santa Mônica-USA. Álbum: *Single*. Gravadora: Mercury. 1993. 4m.51s
- MARANDOLA JR, Eduardo. **Fenomenologia do ser - situado: crônicas de um verão tropical urbano**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- MAZRUI, Ali (editor). **História Geral da África 8: A África desde 1935**. Brasília: Unesco, 2010.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. **A natureza**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. São Paulo: Zahar, 2021.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- O REI LEÃO**. Diretor: Jon Favreau. Produção: *Walt Disney Studios*.: Califórnia-USA: *Disney* 2019.
- PAULA JUNIOR, Antonio Filogenio de. **Saberes no pé do tambu**. Rio de Janeiro: Malê



Edições, 2022.

RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Ensaios filosóficos. Rio de Janeiro, v.IV, out.2011.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SAFRANSKI, Rudiger. **Heidegger: Um mestre da Alemanha entre o bem e o mal**. São Paulo: Geração Editorial, 2000.

SÀLÁMI, Sikiru; RIBEIRO, Ronilda Iyakemi. **Exu e a ordem do universo**. São Paulo: Editora Oduduwa, 2011.

SINGER, Peter. **Ética Prática**. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TOQUINHO. **Aquarela**. Rio de Janeiro. Álbum: Aquarela. Ariola. 1983. 4min15s.

**O SER QUE PRECEDE O NADA E O TEMPO: FLEXÕES E INFLEXÕES
ACERCA DA ANALÍTICA EXISTENCIAL EM SARTRE E HEIDEGGER**

*The being that precedes nothing and time: nearness and farness about existential
analytics in Sartre and Heidegger*

Antonio Bernardes¹

RESUMO

Neste ensaio abordei sobre a analítica existencial de Sartre e Heidegger utilizando, respectivamente, a obra “O Ser e o Nada” e o “Ser e Tempo”. Poderíamos pressupor que se desenvolveria um diálogo entre os pensadores, mas resguardando a própria situação hermenêutica do autor deste ensaio, o que se desenvolveu foram apontamentos acerca de flexões e inflexões a partir das propostas dos respectivos pensadores. Um ponto patente de flexão entre os pensadores é a precedência ôntico ontológica, assim como um ponto de inflexão é a relação com o Outro. Contudo, há um denso e extenso debate realizado por cada um dos pensadores entre estes pontos que demarquei, que são epistemologicamente distais, perpassando a discussão acerca do *cogito* e do *Dasein*, do mundo e a situação e, somente então, do *Mitsein* e o Outro.

Palavras-chaves: existência; ser-no-mundo; ontologia.

ABSTRACT

In this essay, I approached the existential analytics of Sartre and Heidegger, using yours works “Being and Nothingness” and “Being and Time”. We could suppose that there would be the development a dialogue between these philosophers but ensure the hermeneutical situation of the author of this essay, what developed were notes about nearness and farness based on yours proposals. A clean point of nearness between the philosophers is the ontico-ontological precedence, as well as a point of farness is the relationship with the Other. However, there is a dense and extensive debate made by each of the philosophers between

¹ Docente na Universidade Federal Fluminense (UFF), no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e Interdisciplinar em Ciências Humanas e Sociais Aplicadas da Faculdade de Ciências Aplicadas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: antoniobernardes@id.uff.br



these points that I demarcated, that are epistemologically distant, in this long way there was the discussion about the *cogito* and *Dasein*, the world and the situation, and then, *Mitsein* and the Other.

Key-words: existence; being-in-the-world; ontology.

INTRODUÇÃO

O título deste ensaio possui uma certa dubiedade proposital porque o verbo preceder se movimenta sobre duas significações que estão correlacionadas. A primeira se refere ao sentido locacional na frase com a intenção de evocar duas obras dos pensadores em debate: “O Ser e o Nada” de Sartre e o “Ser e tempo” de Heidegger. Nota-se que o termo ser precede o Nada e o tempo nas respectivas obras. Isto já sinaliza o objetivo do debate, utilizar estas obras como referências bases para a discussão acerca da analítica existencial de Sartre e Heidegger. A segunda se trata do preceder do Ser em relação ao Nada e ao tempo que também é utilizado para destacar um importante ponto de flexão da proposta dos referidos pensadores, o privilégio ôntico ontológico. Considero que ele foi a base de ambos os pensadores para o desenvolvimento da analítica existencial. Mesmo que mais adiante perceberemos que cada um a desdobrou de diferentes maneiras e sob distintas justificativas, mas o *Dasein* permaneceu como um ponto de reflexão para ambos.

Foi notória a centralidade que o *Dasein* e o ser-no-mundo possuíram na analítica existencial de ambos os pensadores. Eles consideraram que o *Dasein* e mundo se constituem mutuamente e que é necessário destacar a sua estrutura unitária e originária, porque a partir dela há a determinação ontológica das possibilidades e maneiras de ser. Até porque não existe *Dasein* sem mundo e vice-versa.

Este ponto de partida para as reflexões de ambos os pensadores está claro no início de suas obras, “O Ser e o Nada” de Sartre e o “Ser e tempo” de Heidegger. Trata-se de um importante ponto de flexão de suas analíticas, até porque ambos partiram de um problema em comum, ou melhor, identificaram o equívoco do “modo tradicional de tratar o ‘problema do conhecimento’”, em que sujeito e mundo não se relacionavam.

Não é porque suas analíticas se aproximam ao considerar a estrutura unitária e originária do *Dasein* que se desenvolveram da mesma forma. Também não significa que as analíticas sejam opostas, até porque penso que é possível estabelecer um diálogo intenso



entre elas. Na verdade, este diálogo já foi estabelecido por Sartre em “O Ser e o Nada” para o “Ser e tempo” de Heidegger, mas o inverso não ocorreu. Então há um problema. Tivemos somente as aproximações e distanciamentos da analítica existencial de Sartre em relação a Heidegger, mas não o inverso.

É fato que tivemos o diálogo estabelecido por somente um dos pensadores, mas isso não implicou que não fosse possível analisar suas respectivas propostas colocando em relevo os pontos de flexão e de inflexão. Então, se trata de considerar um novo elemento nesta equação, o próprio autor deste ensaio.

Toda interpretação possui sua posição prévia, visão prévia e concepção prévia. No momento em que, enquanto interpretação, se torna tarefa explícita de uma pesquisa, então o conjunto dessas “pressuposições”, que denominamos de situação hermenêutica, necessita de um esclarecimento prévio que, numa experiência fundamental, assegure para si o “objeto” a ser explicitado. Uma interpretação ontológica deve liberar o ente na constituição de seu próprio ser. Para isso, vê-se obrigada, numa primeira caracterização fenomenal, a conduzir o ente tematizado a uma posição prévia pela qual se deverão ajustar todos os demais passos da análise. Estes, porém, devem ser orientados por uma possível visão prévia do modo de ser dos entes considerados. Posição prévia e visão prévia, portanto, já delineiam, simultaneamente, a conceituação (concepção prévia) para a qual se devem dirigir todas as estruturas ontológicas. (Heidegger, 2011, p.10)

A situação hermenêutica que se referiu Heidegger quando se tem a interpretação como tarefa de pesquisa se trata do revelar uma posição, visão e concepção prévia em relação ao fenômeno estudado. Revela-se, ao mesmo tempo, o ser do fenômeno e o fenômeno de ser. Isto significa que é inescapável que sou o terceiro elemento desta equação para buscar identificar as flexões e inflexões entre as analíticas de Sartre e Heidegger.

Quando indico um certo ponto de vista para um fenômeno, não deixo de relevar a minha situação ou o ser-no-mundo (Heidegger, 2011). De um lado, é impossível se ter uma perspectiva de Sartre sobre a obra de Heidegger, mesmo que ele tenha feito inúmeros apontamentos acerca de “Ser e tempo”, porque a interpretação é Minha. A outra opção seria me destituir abstratamente de minha posição, visão e concepção de mundo, o que é um empreendimento fracassado, para empreender a análise. Por outro lado, como minha situação é inescapável e é adesão pré-pessoal à forma geral do mundo (Merleau-Ponty, 2018), o que lanço sobre as obras de Sartre e de Heidegger é o meu olhar, assim como estabeleço o diálogo entre eles a partir dos argumentos de Sartre em relação a “Ser e tempo”.



Por mais que este alerta inicial possua certa obviedade, ele não é desprovido de fundamento. Em termos sartreanos (Sartre, 1997), estaria buscando e dando relevo a certos fundamentos do Em-si pelo Para-si. Em outros termos, estaria buscando e destacando alguns dos meus fundamentos formativos como ser-no-mundo por meio de questionamentos a mim mesmo pela consciência.

Desse modo, se tornou oportuno e cordial aos interlocutores desenvolver no primeiro tópico deste ensaio uma breve exposição do meu caminhar acadêmico. Ele foi da Geografia para Sartre e deste para Heidegger, com seus caminhos e descaminhos, em direção ao entendimento da analítica existencial. Como fui dos estudos da Geografia para Sartre, a própria estrutura deste ensaio que buscou identificar as flexões e inflexões entre as obras destes pensadores, parte de “O Ser e o Nada” de Sartre, especificamente, de sua proposta quanto as estruturas constitutivas de Ser. Busquei respeitar o processo *ek-stático*² de cada uma delas – Em-si, Para-si e Para-Outro – no fenômeno que é o conhecimento. É por isso que flexionei e inflexionei as analíticas dos pensadores em torno do *cogito* e o *Dasein*, do mundo e a situação e do *Mitsein* e os Outros.

Sem dúvida que poderia abordar outras tantas discussões e desdobramentos da analítica existencial de cada um deles, pois há outras tantas possibilidades de aproximações e distanciamentos, como por exemplo: a concepção de finitude e liberdade, de perigo e morte, de autêntico e inautêntico, dentre outros. Contudo, acredito que o recorte foi influenciado pelo próprio olhar geográfico, evidenciando ainda mais a Minha situação hermenêutica.

UMA PRIMEIRA APROXIMAÇÃO COM A ANALÍTICA EXISTENCIAL

Esbarrei com as proposições de Sartre a partir do estudo sistemático das obras de Milton Santos. Ele foi um geógrafo que teve importante contribuição para as Ciências Humanas ao abordar a globalização e fazer denúncias acerca das desigualdades sociais e

² *Ek-stase* em Sartre refere-se a uma mudança na teoria do tempo que ele desenvolveu em “O Ser e o tempo”. Influenciado pela leitura de “Ser e Tempo” de Heidegger, Sartre passou de uma concepção de temporalidade instantânea para uma concepção *ek-stática* do tempo. Isso significa que, em vez de ver o tempo como uma série de instantes isolados, Sartre começou a entender o tempo como uma continuidade, em que o presente está sempre se estendendo para o passado e o futuro, numa existência que é projetada para além do momento imediato. Trata-se de uma importante flexão entre Sartre e Heidegger que foi central para o desenvolvimento da ontologia fenomenológica do primeiro.



econômicas nos países pobres, principalmente, da América do Sul e da África.

Milton Santos possuiu forte influência de algumas obras de Sartre³ no decorrer de sua carreira e no desenvolvimento de suas obras. Seja pela aplicação, mesmo que parcial, do método regressivo-progressivo desenvolvido por Sartre (2002) e pelo uso da intencionalidade e do prático-inerte (Sartre, 2002) como conceitos fundamentais em boa parte de suas obras. Há de se destacar que que Santos “bebeu” muito mais na “Crítica da razão dialética” de Sartre do que naquelas obras que a precederam.

Arrisco a afirmar que Santos teve como base a “Crítica da razão dialética” e “Questões de método” de Sartre para o desenvolvimento de suas proposições teóricas na Geografia por alguns motivos: primeiro, Santos desembarcou extraditado na França, na década de 1970, numa época em que estas eram as obras mais comentadas de Sartre e que estavam no centro do debate entre existencialistas e estruturalistas (Dossé, 1994); segundo, estas obras de Sartre possuíam uma boa interlocução e se alinhavam com a Geografia e as Ciências Humanas feita a partir da década de 1980, sobretudo, a francesa e a brasileira, de fundamentação marxista.

Em nenhuma dessas duas obras de Sartre, que foram base para o desenvolvimento das proposituras de Santos, podemos perceber de modo claro o seu diálogo com Heidegger. Contudo, para mim elas foram a ponte para as obras anteriores de Sartre, em que houve diálogos mais estreitos com Heidegger.

O estudo da bibliografia de Sartre que antecede a “Questões de método” se deu tanto pela necessidade de atribuir contexto as obras mais recentes como para acompanhar o desenvolvimento teórico do pensador. Por exemplo, o método regressivo-progressivo, em “Questões de método”, não era inteligível para mim o nexos entre as vivências e as contingências e estruturas sociais. O mesmo valia para este movimento no prático-inerte (Sartre, 2002), em que eu não entendia a relação entre o Ser, o mundo e as estruturas sociais, o qual me foi clareado pelas estruturas do Ser propostas em “O Ser e o Nada”.

³ Entendemos que as proposições de Sartre possuíam forte influência no pensamento de Santos pelas inúmeras vezes que ele o indica que suas obras e entrevistas, dentre as quais podemos tomar como exemplo: SANTOS, Milton. **Marianne em Preto e Branco**. Salvador: Progresso, 1960; SANTOS, Milton. **A natureza do espaço**. Técnica e tempo. Razão e emoção. São Paulo: Hucitec, 2002; SANTOS, Milton. **Entrevista com o professor Milton Santos**. Revista Caros Amigos. São Paulo, n.17, ago. 1998; **Encontro com Milton Santos ou o Mundo Global Visto do Lado de Cá – Uma Proposta Libertária para estes Dias Tumultuados**. Direção: Sílvio Tendler. [S.l.] Rio de Janeiro: Calibran, 2006. 1 DVD (89 min), NTSC, color.



Mergulhei nas mais diferentes obras que precederam “Questões de método”, mas aquela que se destacou, considerando o objetivo deste ensaio, foi “O Ser e o nada”. Nesta obra Sartre estabeleceu um diálogo com diferentes pensadores, dentre eles: Hegel, Husserl e Heidegger. Entendo que ele fez isso como uma forma de propor um debate ontológico e fenomenológico para analítica existencial. Isto pode ser notado pelo subtítulo de sua obra: “ensaio de ontologia fenomenológica”.

Anos depois, já maturadas as ideias e o estudo de “O Ser e o nada”, me remeti aos estudos de “Ser e tempo”, de Heidegger, e da “Fenomenologia do espírito”, de Hegel, arriscando a escrever um artigo para refletir acerca do *Dasein* que sou como pesquisador na Geografia (Bernardes, 2016).

A preocupação central deste artigo foi realizar um movimento em que se destacasse a situação e um dos modos de ser-no-mundo que é o pesquisador para os estudos geográficos. Em diálogo com os estudos etnográficos, o movimento feito neste artigo (Bernardes, 2016) tratava-se de uma alerta e de uma contestação para a visão de sobrevoo (Merleau-Ponty, 2018) hegemônica na Geografia brasileira e em muitas Ciências Humanas, desenvolvendo uma espécie de marxismo positivista. Destitui-se o pesquisador de sua corporeidade e situação, por meios de malabarismos abstratos e arbitrários, em benefício de uma interpretação racional e positiva dos fenômenos em que os aspectos ônticos são prementes, senão únicos. Tudo vira espaço!

Neste artigo tratei o *Dasein* como sinônimo de sujeito e Ser. Muito impelido por uma interpretação das três estruturas constituintes do Ser (Em-si, Para-si e Para-outro), destacados por Sartre (1997). Todavia, se tratou de uma interpretação questionável, pois o *Dasein* não é determinável, tangível e contingencial, como indicam estas concepções. Percebi, posteriormente, que isto valia tanto para Heidegger como para Sartre. Entretanto, no mesmo ponto em que constatei esta aproximação, haviam também diferenças.

FLEXÕES E INFLEXÕES NA ANALÍTICA EXISTENCIAL

O cogito e o Dasein

Sartre dialogou com Hegel e Husserl, mas principalmente com Heidegger, acerca do *Dasein* em “O Ser e o Nada”. Tal como os dois primeiros pensadores, Sartre estabeleceu



o *Dasein* a partir *cogito* e como fundamento da temporalidade, este com base nas *ek-stases*. Similar à Husserl e Hegel, Sartre inverteu o *cogito* cartesiano sob o argumento de que não há a precedência do pensamento para a existência, pois elas ocorrem concomitantemente. Especificamente, me parece que Heidegger também partilhou que não há precedência do pensamento em relação à existência, elas são simultâneas ou, nos termos utilizados por Heidegger, há a precedência ontológica do *Dasein*. Mas, ele se diferenciou desses pensadores porque iniciou sua analítica existencial considerando que o ser humano se diferencia dos outros seres por sua capacidade de questionar.

Elaborar a questão de ser significa, portanto, tornar transparente um ente – que questiona – em seu ser. Como modo de ser de um ente, o questionar dessa questão se acha essencialmente determinado pelo que nela se questiona – pelo ser. Designamos com o termo presença esse ente que cada um de nós mesmos sempre somos e que, entre outras coisas, possui em seu ser a possibilidade de questionar (Heidegger, 2011, p. 42-43).⁴

Heidegger desenvolveu a analítica existencial por interrogações ao *Dasein*. Ele é o ser que somos e possui a possibilidade de questionar os outros entes em geral que não a possuem. Heidegger pretendeu questionar o *Dasein* por meio de perguntas originárias e não somente aquelas acerca dos entes, de suas condições de ocorrência no mundo e de seus variados atributos. Algumas dessas perguntas, seriam, por exemplo: Qual o sentido do ser? O que é ser enquanto ser? Estas interrogações certamente não seriam possíveis se o ser fosse determinante de qualquer verdade que os entes comportam ou mesmo de um método que orientasse o conhecimento.

Este é um dos motivos que o *Dasein* não pode ser confundido com sujeito. Quando Heidegger indicou que ele é o ser que somos, pois, como mencionado anteriormente, ele não é tangível e tampouco determinável e contingencial, tal como foi instrumentalizado o conceito de sujeito nas Ciências Humanas. O *Dasein* simplesmente é.

Heidegger avançou na analítica existencial por meio de questionamentos ao *Dasein* sem passar pela discussão do *cogito* cartesiano e para Sartre ele fez isso para evitar recair no “fenomenologismo descritivo que conduz ao isolamento megárico e antidialético das

⁴ Nessa tradução de “Ser e tempo” o termo *Dasein* foi traduzido para o português como presença. Em outras versões podemos notar a tradução em português como ser-aí, por exemplo. Para este ensaio se manterá nas citações a forma que o tradutor indicou, nas demais partes, mantereí o termo original do alemão, *Dasein*.



essências” (Sartre, 1997, p.121) de Husserl.

Heidegger preparou a sua analítica existencial a partir do *Dasein* e iniciou seu projeto a partir de uma crítica ao *cogito* cartesiano. A tese *cogito ergo sum*, elaborada por Descartes, definiu o ser como um ente que, por pensar, ampara sua existência. Descartes se enveredou muito mais para a análise do pensamento e deixou de lado a discussão acerca da existência. Descartes, segundo Heidegger (2011, p.149) “investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa, porém, inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do *cogito*.”

Tanto Heidegger quanto Sartre desenvolveram a analítica existencial a partir do *Dasein*, quanto a isto não há dúvidas. Mas, cada um deles a encaminhou de modos diferentes. Sartre, a partir do *cogito*, definiu as estruturas do Ser, o Em-si, Para-si e Para-Outro, as quais não foram abordadas por Heidegger, nem para o *Dasein* e tampouco para o ser-no-mundo. Isto ocorreu porque para Heidegger o *cogito* se tratava de uma categoria que repelia a antecedência do *Dasein* e penso que ele tentou o deixar incólume e seguir a máxima fenomenológica de se voltar para as coisas mesmas (*zu den Sachen selbst*). Já Sartre, mesmo se utilizando do *cogito*, se distanciou da precedência gnosiológica como foi para Descartes. Ele está mais próximo da metafísica de Husserl e Hegel e amparou sua proposta no *cogito* como uma forma de resguardar uma das diferenças de ser, ou seja, a capacidade e possibilidade de pensar.

A capacidade de pensar para Sartre está amparada nas estruturas de ser e nos processos *ek-státicos*, mas ele mencionou a todo instante em “O Ser e o Nada” a facticidade de ser, como uma espécie de salvaguarda para o *cogito* cartesiano. Contudo, o *cogito* é fundamental para que haja o pensar, pois ele só pode ocorrer devido aos processos de negação e de suprassunção de fenômenos nas estruturas constitutivas de Ser.

Considerando as três estruturas constitutivas de Ser (o Para-si, Em-si e o Para-outro), destaco as duas primeiras neste ponto da discussão, pois são aquelas que nos permite entender o *Dasein* em situação. O Para-si é a nadificação do Em-si, devido que o Para-si por ser consciência para algo é contingente e a sua suprassunção em-si, ser-Em-si, é um momento consciente disposto ao modo do Para-si. Por exemplo, em uma relação hipotética em que há uma caneta em cima da mesa, há que considerar, antes de tudo, que somos em-si e o que há o mundo. Nadificamos o mundo para prestar atenção e destacarmos a caneta em cima da mesa. O mundo se torna fundo e a caneta é a forma. Ela é fruto de nossa atenção,

Para-si. Suprassumimos a caneta como ser-Em-si. O ser-Em-si é o reflexo da determinação de certa forma da exterioridade imediata como objeto para consciência, Em-si. Agora, a caneta pode ser objeto de nossa análise como ser-Em-si e o Em-si fundamenta e é fundamentado pelo Para-si, que é suprassumido.

O questionamento de ser para Sartre possui suas raízes no *cogito*, nas *Ek-stases* e nas estruturas de ser, pois somente é possível questionar o mundo a partir dos processos de negação e suprassunção do ser-Em-si. Não é possível negar algo de que não se é consciente. Já para Heidegger:

Ao dirigir-se para... e apreender, a presença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a presença já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna. De forma nenhuma. Nesse “estar fora”, junto ao objeto, a presença está “dentro”, num sentido que deve ser entendido corretamente, ou seja, é ela mesma que, como ser-no-mundo, conhece. E, mais uma vez, a percepção do que é conhecido não é um retorno para o “casulo” da consciência (*Bewusstsein*) com uma presa na mão, após se ter saído em busca de apreender alguma coisa. De forma nenhuma. Quando, em sua atividade de conhecer, a presença percebe, conserva e mantém, ela, como presença. (Heidegger, 2011, p.109)

Para Heidegger o ser é no mundo e por isso possui a possibilidade de questionar indiferente desses processos das estruturas constitutivas de ser, como foram indicadas por Sartre. Por exemplo, não se nota o processo de negação e suprassunção indicado por Sartre em “Ser e tempo” de Heidegger, até porque há relevância do perceber, que é mantido e conservado pelo *Dasein*. Não há um casulo da consciência ou uma estrutura que guarde o conhecido. Isto ocorre simplesmente porque o *Dasein* é no mundo e não é necessário considerar um “dentro” e um “fora”, pois ao mesmo tempo em que o *Dasein* sempre está “fora” junto a um ente, ele está “dentro” porque há o perceber.

Em resumo, em acordo com Sartre (1997, p.317):

[...] é certo que Heidegger não parte do cogito, no sentido cartesiano da descoberta da consciência por si mesmo; mas a realidade humana que a ele se revela e cujas estruturas busca determinar por conceitos é a sua própria. “*Dasein ist je meines*” escreve.



Para mim este é um dos pontos nevrálgicos de inflexão entre Heidegger e Sartre, pois mesmo que ambos pensadores tenham atribuído certa centralidade do *Dasein* na analítica existencial, a forma com que a conduziram apontam para diferentes perspectivas.

O mundo e a situação

Uma outra implicação quanto aos diferentes encaminhamentos da analítica existencial de Sartre e Heidegger é o modo como eles entenderam a situação e o mundo.

Heidegger fez densas digressões sobre o que é o mundo em “Ser e tempo”. Um dos pontos que me chamou atenção é quando ele indicou a polissemia para a palavra mundo. Dentre as diversas significações indicadas, destaco aquela que ele utilizou no decorrer da obra “Ser e tempo”, sendo:

Mundo pode ser novamente entendido em sentido ôntico. Nesse caso, é o contexto “em que” uma presença fática “vive” como presença, e não o ente que a presença em sua essência não é, mas que pode vir ao seu encontro dentro do mundo. Mundo possui aqui um significado pré-ontologicamente existenciário. (Heidegger, 2011, p.112)

O mundo para Heidegger possui um significado pré-ontologicamente existenciário, ou seja, é o contexto em que o *Dasein* vive facticamente enquanto tal, podendo ir ao encontro com os outros entes que não possuem a possibilidade de questionar. Mundanidade é o conceito existencial-ontológico que ele utilizou para indicar a estrutura existenciária em que há o *Dasein*. Ora indicando um mundo público e ora um mundo circundante mais próximo.

O mundo para Heidegger, como podemos perceber, está em consonância como o *Dasein* e no mundo. Em outras palavras, pela precedência ôntico ontológica o *Dasein* sempre está “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo. Então, não há como considerar que o mundo seja outra coisa senão a condição onde o *Dasein* vive, em que ele é, junto com os outros entes. Difere da mundanidade, que é justamente quando o *Dasein* está “dentro”, porque há o perceber e o conhecer.

Está concepção de Heidegger para o mundo me remete e se aproxima daquela de Merleau-Ponty (2018) quando ele frisou o caráter indissociável entre o corpo e o mundo. Ser e o mundo não constituem duas coisas distintas, uma vez que a percepção do objeto



requer a percepção do mundo pela corporeidade de ser. No limite, Merleau-Ponty está afirmando que mantemos uma “adesão pré-pessoal à forma geral do mundo” e o corpo “não existe como uma coisa inerte, mas esboça, ele também, o movimento da existência” (Merleau-Ponty, 2018, p.125).

Já Sartre entendeu que o mundo se manifesta pelo *Dasein*. O mundo só é em relação ao Para-si e só há mundo pela e para a realidade humana. Em suas palavras: “[...] é o surgimento do Para-si no mundo que faz existir, ao mesmo tempo, o mundo como totalidade das coisas e os sentidos como a maneira objetiva com que se apresentam as qualidades das coisas (Sartre, 1997, p.401).

O mundo para Sartre se manifesta pelo Para-si. Como afirmei em outro momento:

Pelo processo de negação de determinada exterioridade imediata nos constituímos e somos constituídos pelo mundo enquanto ser-Em-si e, por sua vez, constituímos o mundo como exterioridade imediata. Quando determinado objeto está em relação a nós no mundo suprassumimos sua forma aparente como objeto para consciência, ser-Para-si. O nada vem ao mundo como um ente pelo ser. (Bernardes, 2012, p.93)

A manifestação do mundo para Sartre nos remete novamente aos processos de negação e supressunção das estruturas de Ser. Não poderia ser diferente, pois há uma coerência de desenvolvimento com base nas estruturas constitutivas de Ser.

Ao meu ver, Sartre se distanciou da concepção de mundo como foi proposta por Heidegger e se aproximou daquela de Husserl. Para este, o mundo é um conjunto de significações ou de sentidos que são produzidos pela consciência. O *Dasein* é o doador de sentido e constitui a realidade enquanto sistemas de significações que dependem da estrutura da consciência. O mundo tem sentido objetivo porque o *Dasein* lhe dá sentido.

A proximidade para concepção de mundo entre Sartre e Husserl pode ser notada quando o primeiro afirmou que “o homem e o mundo são seres relativos, e o princípio de seu ser é a relação. Segue-se que a relação primeira vai da realidade humana ao mundo. Surgir, para mim, é estender minhas distâncias às coisas e, por causa disso, fazer com que haja coisas” (Sartre, 1997, p. 390-391).

Tanto para Husserl como Sartre, ou mesmo Heidegger, o fenômeno possui centralidade para que possamos dizer o que o mundo é. Não há de um lado o mundo e do outro o Ser. A diferença é que para Heidegger o mundo é pré ontologicamente existenciário. Já Sartre e Husserl conceberam o mundo a partir da consciência, do Para-si. Mas, o



interessante é notar o desdobramento da concepção de mundo no próprio Sartre, pois

[...] o mundo, ao indicar perpetuamente o sentido que sou e convidando-me a reconstituí-lo, incita-me a eliminar a equação pessoal que sou, restituindo ao mundo o centro de referência mundano com relação ao qual o mundo se organiza. Mas, ao mesmo tempo, escapo pelo pensamento abstrato do sentido que sou, ou seja, corto meus vínculos com o mundo, coloco-me em estado de simples sobrevôo, e o mundo se desvanece na equivalência absoluta de suas infinitas relações possíveis (Sartre, 1997, p.402).

Comparando a citação anterior de Sartre com esta, percebemos que ele afirmou que a relação primeira é do Ser para o mundo. Ao mesmo tempo, na segunda citação, ele afirmou que é o mundo que indica o sentido que somos, mas que podemos escapar a isto por processo de abstração e abrindo o mundo em infinitas relações possíveis. O que à primeira vista pode parecer incongruente, na verdade não é. Na primeira citação ele se refere a uma relação originária, na segunda citação ele está se referindo a um mundo conhecido em que *Dasein* é e os entes possuem intencionalidades atribuídas por Outros e a única maneira de escapar dessas intencionalidades é abstraíndo o sentido que elas nos atribuem em direção ao ser-além. Ou seja, nada tão distante da proposta desenvolvida por Husserl.

Entendo que é a partir deste movimento desenvolvido por Sartre, partindo do mundo como relação originária, como intencionalidades e como ser-além que é possível trazer a situação para a discussão.

A situação não é subjetiva nem objetiva, é porque não constitui um conhecimento nem sequer uma compreensão afetiva do estado do mundo por um sujeito; mas sim uma relação de ser entre o Para-si e o Em-si por ele nadificado. A situação é sujeito inteiro (ele não é nada mais do que sua situação) e é também a “coisa” inteira (não há nada jamais do que coisa). Se quisermos, é o sujeito iluminando as coisas pelo seu próprio transcender ou as coisas remetendo suas imagens ao sujeito. [...] Se o Para-si nada mais é que a sua situação, daí resulta que o ser-em-situação define a realidade humana, dando conta tanto do seu ser-aí como de seu ser-para-além. A realidade humana é, com efeito, o ser que é sempre para-além de seu ser-aí. E a situação é totalidade organizada do ser-aí interpretada e vivida no e pelo ser-para-além. (Sartre, 1997, p.672-673)

A situação é a univocidade perpétua do *Dasein* com o mundo, o qual define a realidade humana Para-si. Por isso é necessário estar para ser, ao mesmo tempo em que



somos estando. O *Dasein* indica um mundo, que por sua vez indica o ser que é. É assim que o *Dasein* age no mundo para se firmar enquanto ser de sua existência e, ao fazer isso, este fenômeno enuncia um ser-para-além, que são projetos de ser-no-mundo. Resumindo, a situação para Sartre é uma relação de ser entre o Para-si e o Em-si por ele nadificado.

Já para Heidegger a situação tem pontos de aproximações e distanciamentos em relação a proposta de Sartre, como segue:

No termo situação (posição, condição — “estar em posição de..., na condição de...”), inclui-se um significado espacial. Não pretendemos eliminá-lo do conceito existencial. Pois ele também se acha no “pre” da presença. Pertence ao ser-no-mundo uma espacialidade própria, anteriormente caracterizado nos fenômenos de distanciamento e direcionamento. A presença “se arruma” na medida em que existe de fato. A espacialidade que possui o caráter de presença e sobre cujas bases a existência determina a cada vez o seu “lugar”, funda-se, contudo, na constituição do ser-no-mundo. [...] A situação não é a moldura simplesmente dada em que a presença ocorre ou apenas se coloca. Longe de um amálgama simplesmente dado de circunstâncias e acasos, à situação é somente pela e na decisão. (Heidegger, 2011, p.381)

Para Heidegger o termo situação possui um significado espacial na existência. Trata-se de um “arrumar” no mundo na medida em que se é facticidade de ser e o espaço é constituído e constituinte. O *pré* ou o *Da* do *Dasein* “remete ao movimento de uma aproximação antecipadora e antecipação aproximadora, constitutivo da dinâmica de ser, através das localizações” (Heidegger, 2011, p.561). O *Da* remete, também, a facticidade de ser é o constitutivo primordial da abertura e a sua espacialidade é por ela fundada. A abertura é a condição de ser através da qual o *Dasein* pode entender e interpretar o mundo ao seu redor e a decisão, que funda a situação, é um modo de abertura.

A decisão conduz o ser do *pre* à existência de sua situação. A decisão, porém, delimita a estrutura existencial do poder-ser próprio, testemunhado na consciência, isto é, do querer-ter-consciência. Nele reconhecemos a compreensão adequada do aclamar. Com isso, torna-se inteiramente claro que o clamor da consciência, do conclamar o poder-ser, não propõe nenhum ideal vazio de existência, mas proclama a situação. (Heidegger, 2011, p.382)



Como a abertura só pode ocorrer no mundo, entre os entes, no sentido de ser-com, a decisão é um modo de projetar-se no mundo do *Dasein*, de transcender a arrumação do mundo rumo a um modo de ser. Por isso a decisão proclama a situação, por que o *Dasein* é no mundo.

Resguardando as diferentes terminologias utilizadas por Heidegger e Sartre, ambos discutiram a situação mantendo a precedência ôntico ontológica do *Dasein*, assim como a direcionam para um ser além, transcendência. Eles partiram da facticidade de ser do *Dasein* no mundo, indicando o projetar como possibilidade de ser.

Como não poderia ser diferente, o ponto de inflexão que se manteve é o desdobramento das estruturas de Ser em Sartre, o que não ocorreu para Heidegger, tal como pudemos perceber para as questões acerca do mundo e dos modos constitutivos do próprio *Dasein*. Obviamente, por desdobrarem a analítica existencial de formas distintas, o ser-além ocorreu de formas diferentes para cada um deles. Para Heidegger pela abertura e para Sartre pelo Para-si.

O *Mitsein* e os Outros

Como bem vimos, o ser-além, o projetar-se, só possível a partir do *Dasein* no mundo e em situação. Este projetar-se só ocorre porque se trata de uma relação constitutiva de ser. “Se perguntarmos, agora, o que se mostra nos dados fenomenais do próprio conhecimento, deve-se admitir que o conhecer em si mesmo se funda previamente num já-ser-junto-ao-mundo, no qual o ser da presença se constitui de modo essencial”. (Heidegger, 2011, p.100)

Já-ser-junto-ao-mundo aponta, de uma só vez, a temporalidade do *Dasein* e a relação essencial de sua constituição, no mundo. Todavia, esta constituição no mundo alude algo mais, porque o *no* indica o habitar. É pelo habitar que Heidegger abordou a inequivocidade da relação ser e mundo. Porque ser-no é ser-em – no sentido de habitar – e é ser-junto.

“em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “an” significa: estou acostumado a, habituado a, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de colo, no sentido de habito e diligo. O ente ao qual pertence o ser-em, neste sentido, é o ente que sempre eu mesmo sou (Heidegger, 2011, p. 100).

De uma só feita, o ser e estar no mundo, ser-junto, já-ser-junto-ao-mundo, enuncia

a mundaneidade do mundo e o ser que sou. Mas, ainda carece expor um fenômeno nesta relação, a ocupação.

Mas esse já-ser-junto-a não é, de início, apenas observar algo simplesmente dado. Enquanto ocupação, o ser-no-mundo é tomado pelo mundo de que se ocupa. É necessário que ocorra previamente uma deficiência do afazer que se ocupa do mundo para se tornar possível o conhecimento, no sentido de determinação observadora de algo simplesmente dado. (Heidegger, 2011, p.100)

Quando nos ocupamos de algo, nos demoramos em algo, proclamamos uma relação unívoca entre ser e mundo. O ocupar-se exprime uma carência pelo afazer e de mundo, mas ao nos ocupamos a mundaneidade nos constitui e constituímos de humanidade o mundo. “A expressão composta ‘ser-no-mundo’, já na sua cunhagem, mostra que pretende referir-se a um fenômeno de unidade” (Heidegger, 2011, p.98-99).

A ocupação ocorre na cotidianidade e a manualidade condiz com o ente que está à mão, disponível, na lida cotidiana. A ocupação e a manualidade revelam o mundo e constituem sua mundaneidade quando o *Dasein* espacializa os entes em geral. Ele organiza e atribui significados aos entes em geral enunciando-os, ao mesmo tempo em que é colocado numa conjuntura por estes.

É por este movimento de ser-no-mundo que sabemos que nem todos os entes possuem o caráter de ser do *Dasein*. Tratam-se dos entes que estão à mão para nos ocuparmos deles. Mas, como é bem sabido, nem todos entes estão à mão e tampouco nos permite que nos ocupemos deles. Isto ocorre porque surgimos num mundo em que também há outros seres, que não eu, que se ocupam a maneira do *Dasein*. A ocupação é o primeiro indicativo que há outros seres capazes de questionar a maneira do *Dasein*. Então, ser-no-mundo não se trata somente de ser-em, ser-junto, mas também de ser-com, com os outros.

Os “outros” não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está. Esse estar também com os outros não possui o caráter ontológico de um ser simplesmente dado “em conjunto” dentro de um mundo. O “com” é uma determinação da presença. O “também” significa a igualdade no ser enquanto ser-no-mundo que se ocupa dentro de uma circunvisão. “Com” e “também” devem ser entendidos existencialmente e não categorialmente. À base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre mundo compartilhado



com os outros. O mundo da presença é mundo compartilhado. O ser-em é ser-com os outros. O ser-em-si intramundano desses outros é a copresença (Heidegger, 2011, p. 174-175).

Os “outros” para Heidegger são aqueles os quais sempre somos e estamos juntos. Por isto que além do ser-junto há o ser-com, com os “outros”, ser-também com os “outros” no mundo. Eles não são organizados conjunturalmente ao modo dos entes em geral, porque eles possuem as qualidades que nós temos, de se ocupar e se questionar. Compartilhamos o mundo e nossa existência com eles. Trata-se de uma presença mútua e que é fundamental para nossa experiência no mundo. Eis o *Mitsein*.

Para Heidegger ser-no-mundo é também ser com os “outros” e estes são em copresença, que é um ser-em-si intramundano. Faço a ressalva que o sentido deste ser-em-si não pode ser confundido com aquele ser-Em-si e tampouco com o ser-em-si desenvolvido por Sartre. Para Heidegger se refere, muito mais, a um ser que é ele próprio e tem a possibilidade de questionar do que a uma estrutura constitutiva de Ser ou um fenômeno suprasumido como é para Sartre.

As diferenças de encaminhamento da analítica existencial entre Heidegger e Sartre quando abordaram o ser-com e o *Mitsein* não se encerram no sentido atribuído ao ser-em-si, como veremos mais adiante. Mas, de início, o que discuti até este ponto acerca do ser-em e do ser-com se trata muito mais de uma aproximação, como segue:

Heidegger responde a questão colocada com uma pura e simples definição. Descobriu diversos momentos – inseparáveis, por outro lado, salvo por abstração – no “ser-no-mundo” que caracteriza a realidade humana. Esses momentos são: “mundo”, “ser-em” e “ser”. Descreveu o mundo como “aquilo que a realidade humana se faz anunciar aquilo que é”; definiu o “serem” como “*Befindlichkeit*” e “*Verstand*”; falta falar do ser, ou seja, o modo como a realidade humana é seu ser-no-mundo. É o “*Mit-Sein*”, diz Heidegger; ou seja, “o ser-com”. Assim, a característica de ser da realidade humana é ser o seu ser com os outros. Não se trata de um acaso; eu não sou primeiro para que uma contingência me faça encontrar o outro depois: trata-se de uma estrutura essencial de meu ser. [...] O “ser-com” tem uma significação completamente diferente: o “com” não designa a relação recíproca de reconhecimento e luta resultante da aparição no meio do mundo de uma outra realidade-humana que não a minha. Expressa, sobretudo uma espécie de solidariedade ontológica para a exploração do mundo. (Sartre, 1997, p.316-319)

Sartre destacou que Heidegger descobriu diversos momentos essenciais que

caracterizam a realidade humana, grifando o ser-com, o mundo e o ser. Vimos que o ser e o mundo foram considerados para Sartre, inicialmente, de uma forma muito próxima aquela de Heidegger. O primeiro como ponto de partida para analítica existencial e o segundo como essencial na constituição do *Dasein*. Situado e no mundo, o *Dasein* para Sartre, assim foi para Heidegger, reconhece o Outro pelos seus projetos de ser. A partir disto há o ser-com para ambos como fundamentação ontológica de ser. Posteriormente, seja para o mundo e ou para o ser, se nota diferenças devido ao encaminhamento da analítica existencial para cada um dos pensadores. Agora, cabe indicar essas diferenças.

O Outro para Sartre deve constituir o *Dasein*, inicialmente, do mesmo modo que os entes em geral que não possuem o caráter de ser. A diferença reside que o Outro é co-presente ao *Dasein*, pois do mesmo modo que o *Dasein* é, o Outro o é também ao modo de ser-em-si, como enunciado por Heidegger.

Há um outro ponto que Sartre entendeu que caberia ser melhor explorado no *Mitsein* ao modo abordado por Heidegger: a relação do ser-no-mundo com os “outros” em presença que enuncia a sua facticidade de ser. Pela facticidade de ser dos “outros” é possível reconsiderar a constituição do *Dasein* no mundo do mesmo modo que os entes em geral que não possuem a possibilidade de questionar e, a partir disto, evidenciar a relação unívoca e contraditória que fundamenta a relação de duas ou mais consciências.

É necessário que sua objetividade não remeta a uma solidão originária e fora de meu alcance, mas sim a uma conexão fundamental em que o outro se manifeste de modo diferente daquele com que é captado pelo conhecimento que dele tenho. [...] remete por essência a uma captação fundamental do outro, na qual este não irá revelar-se a mim como objeto e sim como presença em pessoa. (Sartre, 1997, p. 327)

Esta negação, ao contrário daquelas para os entes em geral, é mútua e feita por duas subjetividades: a do Outro e a minha própria. Reconhecemos o Outro, primeiramente, devido a sua facticidade de ser, ao mesmo tempo em que ele também se manifesta pelos seus projetos de ser, as quais não tenho pleno conhecimento. É necessário que haja esta relação essencial, em que eu me constituo com o Outro e este comigo.

Só pode haver Outro para o Para-si em uma negação espontânea e pré numérica. O Outro só existe para consciência como si denegado por mim e para mim na medida em que é si que me denega. Não posso captar nem conceber uma consciência que não me capte. A única consciência que é



sem me denegar em absoluto e concebível por mim não é uma consciência isolada em alguma parte exterior do mundo, sim a minha própria. [...] O que denego ser, finalmente, não pode ser mais os que esta denegação de ser Eu, pela qual o Outro me faz objeto, ou, se preferirmos, eu denego meu eu denegado; determino como Eu-mesmo por denegação do Eu denegado; coloco esse eu denegado como Eu-alienado no surgimento mesmo pelo qual me desprendo do Outro. Mas, por isso mesmo, reconheço e afirmo não somente o Outro, mas a existência de meu Eu-para-Outro; porque, como efeito, não posso ser Outro se não assumo meu ser objeto para Outro. (Sartre, p. 363-364)

Pela negação do Outro acabo por firmar na consciência um ser distinto de mim. O mesmo acontece ao contrário: o Outro me nega, e quando isso acontece, denego meu Ser-para-Outro, isto é, denego a representação que o Outro tem de mim para me afirmar como um ser ao Outro. Ao denegar a representação, me alieno dela, mas é também é por este fenômeno que me defino como Outro, quando me torno um objeto para a sua consciência.

A relação entre Eu e o Outro não deve se restringir a objetividade, pois isto seria uma relação de pura exterioridade, que é solipsismo. Então, deve ser também uma negação interna, pois devo captar o Outro, inicialmente, como aquele para o qual Eu existo como objeto para ele no mundo. É através do Para-si que há o Para-outro. No entanto, ser-Para-outro coloca o ser em situação em que o ser-para-além é desconhecido, pois não detenho a capacidade de perceber quais são os objetivos no mundo do Outro para Mim, assim como, o inverso.

Como podemos perceber, inicialmente, o ser-em e o ser-com são pontos de aproximação entre os respectivos pensadores. Contudo, a maneira como cada um conduziu a analítica existencial, especificamente para o Outro, foram distintas, o que incorreu em afastamentos. Pelo entendimento da analítica existencial de Sartre, com base nas estruturas de Ser, ele problematizou o *Mitsein* do modo diferente ao abordado por Heidegger. Para Sartre o *Mitsein* permitiria abordar o *Dasein* por um processo de negação entre duas consciências distintas, da seguinte forma: Eu nego o Outro, ao mesmo tempo, em que o Outro me nega. Ambos suprassumirmos um ao outro. Somos semelhantes porque possuímos perspectivas distintas de mundo e o Outro tem projetos que não são os meus, que me escapam o conhecimento. Porém, para Sartre a relação com o Outro pressupõe que haja duas realidades humanas distintas e o *Mitsein*, como desenvolvido por Heidegger, considera apenas uma e o “outro” se torna uma surda companhia de um integrante de uma

mesma equipe (Sartre, 1997).

Este afastamento entre a analítica existencial de Sartre e Heidegger, especificamente quando abordaram a relação com o Outro, no fundo, remete para aquilo que consideraram e como elas foram desdobradas. Quando um considerou o *cogito* e o outro não, houve a necessidade de Sartre levar em conta processos de negação e suprassunção como constitutivos de ser. Já Heidegger, se baseou nos modos de ser e nos momentos que caracterizam a realidade humana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As vezes tenho a impressão que Heidegger não abordou os aspectos mais subjetivos na constituição do Ser para evitar cair numa discussão gnosiológica em “Ser e tempo”. Já Sartre parece que embarcou nela em “O Ser e o Nada” e a desenvolveu com base nas estruturas constitutivas de Ser. Heidegger deixou pequenas aberturas, pontas soltas, que pode apontar para este entendimento gnosiológico, mas não avançou. Retomando uma citação que já utilizamos nesse ensaio:

Ao dirigir-se para... e apreender, a presença não sai de uma esfera interna em que antes estava encapsulada. Em seu modo de ser originário, a presença já está sempre “fora”, junto a um ente que lhe vem ao encontro no mundo já descoberto. E o deter-se determinante junto ao ente a ser conhecido não é uma espécie de abandono da esfera interna. De forma nenhuma. Nesse “estar fora”, junto ao objeto, a presença está “dentro”, num sentido que deve ser entendido corretamente, ou seja, é ela mesma que, como ser-no-mundo, conhece. E, mais uma vez, a percepção do que é conhecido não é um retorno para o “casulo” da consciência (*Bewusstsein*) com uma presa na mão, após se ter saído em busca de apreender alguma coisa. De forma nenhuma. Quando, em sua atividade de conhecer, a presença percebe, conserva e mantém, ela, como presença. (Heidegger, 2011, p.109)

Para Heidegger o *Dasein* está sempre fora, mas aqui mesmo ele faz uma ressalva quanto ao dentro. Mas, não o desenvolve. O que seria esse dentro? Por mais que eu entenda que se trata de um esforço analítico, pois não há dentro e fora efetivamente, ele deixou certa margem que posso entender que apontam para a gnosiologia. Não consigo ver isto como uma negligência e sim uma opção e objetivo. Até porque Heidegger foi enfático em “Ser e tempo” que uma de suas preocupações era seguir a máxima fenomenológica de se voltar



para as coisas mesmas. Então, ao mesmo tempo em que se aproximou de Husserl em relação a máxima fenomenológica, parece que se afastou ao não considerar o *cogito* e seus desdobramentos.

Por outro lado, me parece que Sartre desenvolveu sua analítica existencial de maneira mais próxima daquela de Husserl ao considerar não só o *cogito*, como também desdobrar elas em estruturas constitutivas de Ser. Ao meu ver, Sartre se aproximou de uma discussão gnosiológica de maneira evidente. Até pelos pensadores que Sartre estabeleceu diálogos mais estreitos em “O Ser e o Nada”, como Husserl e Hegel. Obviamente que Heidegger também foi um deles, mas não dúvidas que para Sartre a maneira como se entendeu o *cogito* e as estruturas constitutivas de Ser possuem mais proximidade com as propostas de Husserl e Hegel do que com Heidegger.

Findando, tomando de empréstimo uma afirmação que costumo fazer para provocar de forma descontraída alguns amigos heideggerianos acerca da analítica existencial: parece que Heidegger olhou mais para “fora” e Sartre olhou mais para “dentro”! Nunca me senti muito à vontade de escrever isto devido as limitações desta afirmação, mas depois de devidamente explicitado e com as devidas aspas...

REFERÊNCIAS

BERNARDES, Antonio. **Das perspectivas ontológicas à natureza do internauta: contribuição à epistemologia em Geografia**. 2012, f. 264 il. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Ciências e Tecnologia, Universidade Estadual Paulista, Presidente Prudente.

BERNARDES, Antonio. O Dasein que somos no pesquisar em Geografia. **Geograficidade**, v. 6, n. 2, p. 30-49, 17 jun. 2016.

DOSSÉ, François. **História do estruturalismo - o campo do signo, 1945/1966**. Campinas: UNICAMP/Ensaio, 1994.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Petrópolis: Vozes, 2011.

HUSSERL, Edmund. **Meditações cartesianas e conferências de Paris**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (2018). **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes.

SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**. Ensaio de Ontologia Fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 1997.



SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da Razão dialética**. Precedido por Questão de método. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5689>

CONTRIBUIÇÕES DA FENOMENOLOGIA EXISTENCIAL HEIDEGGERIANA PARA A CLÍNICA AMPLIADA

Contributions of Heideggerian existential phenomenology to the extended clinic

Tatiana Benevides Magalhães Braga¹
Marciana Gonçalves Farinha²

RESUMO

O presente artigo discute as contribuições de Heidegger para a noção de clínica ampliada em saúde. Para tanto, percorre o processo histórico de consideração dos condicionantes em saúde, aborda o conceito de clínica ampliada e resgata duas dimensões conceituais da obra heideggeriana: a discussão sobre a questão da técnica e o conceito de ser-no-mundo. Sobre a questão da técnica, discute o modo como a restrição da técnica moderna às possibilidades compreensivas dos entes pode também restringir a compreensão dos fenômenos de saúde e doença. Sobre a noção de ser-no-mundo, discute suas contribuições para compreender as demandas em saúde a partir das múltiplas dimensões da existência.

Palavras-chave: Cuidado em saúde; Vulnerabilidade; Saúde Mental; Intervenção em Psicologia.

ABSTRACT

This article discusses Heidegger's contributions to the notion of expanded clinical practice in health. To this end, it goes through the historical process of considering health conditions, addresses the concept of expanded clinic and rescues two conceptual dimensions of Heidegger's work: the discussion on the issue of technique and the concept of being-in-the-world. On the issue of technique, it discusses how the restriction of modern technique to the comprehensive possibilities of entities can also restrict the understanding of the phenomena of health and disease. Regarding the notion of being-in-the-world, it discusses its contributions to understand health demands from the multiple dimensions of existence.

Key Words: Health Care; Vulnerability; Mental Health; Psychology Intervention.

¹ Docente da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: tatibmb@gmail.com

² Docente da Faculdade de Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU). E-mail: marciana@ufu.br



O campo da saúde enquanto espaço formado por disciplinas científicas se configurou a partir dos ideais da Idade Moderna, com a estruturação metódica do conhecimento, cujo principal expoente tornou-se a física clássica de Newton. Esse projeto epistemológico da Idade Moderna propunha descrever o real a partir de uma linguagem matemática, universalizável, verificável e controlável, promovendo o expurgo ou enquadre daquilo que escapasse à noção de um sujeito epistêmico pleno (Figueiredo, 2015). Na acepção cartesiana proposta pelo Discurso do Método (Descartes, 2005), o real deveria ser decomposto em suas partes mais simples para estudo, de forma que os conhecimentos resultantes pudessem ser reunidos em uma equação, que o descreveria objetivamente. Tal compreensão do conhecimento influenciou a sistematização do campo das ciências no século XIX, marcando-o historicamente pela fragmentação disciplinar, em que as disciplinas científicas representariam diferentes fatores da realidade.

Os pressupostos das ciências então nascentes pautaram as concepções de saúde entre a Revolução Francesa e o início do século XX, quando o desenvolvimento médico criou práticas de salubridade baseadas em avanços científicos nos campos da microbiologia, fisiologia, patologia celular, entre outros. Na saúde, esse projeto epistemológico engendrou o modelo biomédico baseado na lesão e na doença (Basaglia, 1989; Foucault, 2011; Terra; Campos, 2019). Assim, como afirma Foucault (2005), a partir do modelo racionalista do século XIX, “a burguesia encontra na medicina, no cuidado do corpo e da mente, uma espécie de racionalismo cotidiano”, e desta maneira, “a saúde (santé) substituiu o bem-estar (salût)”.

No modelo biomédico, hegemônico entre o século XIX e meados do século XX, a prática médica individual passou a centralizar o cuidado em saúde (Backes et al., 2009), adotando a concepção de um agente etiológico para cada doença, identificável pela quantificação de parâmetros isoláveis, a partir do referencial de relações de causa e efeito da ciência experimental e positivista, construindo uma nosografia e tomando a saúde como ausência de doenças. Os agravos em saúde seriam então causados por elementos identificáveis, isoláveis, universalizáveis e quantificáveis, no corpo orgânico, a ser tratado a partir de tecnologias que revertessem as relações de causa e efeito identificadas no adoecer.

O modelo biomédico trata-se, portanto, de um paradigma tecnológico e curativo em



saúde, centrado na fragmentação disciplinar, na busca de relações causais e no conceito moderno de olhar sobre a doença como análise estrutural da matéria/corpo, fundamentada na anatomopatologia. Tal modelo relaciona-se também com a configuração do capitalismo, já que a produção de novas tecnologias focadas nos sujeitos individuais favorece a organização da saúde em termos de mercado (Barros, 2002). Desconsidera, portanto, condicionantes sociais, culturais, subjetivos e outros em saúde, como condições materiais de vida, práticas cotidianas, relações sociais, afetivas, entre outras.

Entre as consequências desse modelo, estão a procura de causas do adoecimento exclusivamente ou preponderantemente no interior do corpo, a adoção de um padrão considerado normal em detrimento de estados considerados patológicos e a construção de tecnologias individuais a custos elevados, com importantes influências do capitalismo e impactos na dinâmica do mercado de saúde (Brown; Cueto; Fee; 2006). Os elementos de fragmentação dos saberes e a prevalência da dimensão biológica se fizeram sentir nas diretrizes internacionais de saúde ao longo dos dois últimos dois séculos, quando o conceito de saúde passou por transformações históricas significativas. Na ótica do modelo biomédico, a saúde é um padrão ideal de funcionamento do organismo biológico, possível na ausência de doenças.

A organização mundial de saúde, criada em 1948 ao final da Segunda Guerra Mundial, adotou a definição de saúde como “completo estado de bem-estar físico psíquico e social, e não apenas a ausência de doenças” (OMS, 1949). Estabeleceu assim um importante contraponto à exclusividade da dimensão biológica, ampliando aspectos a serem considerados na produção de saúde. Todavia, guardou com ele a ideia de um modelo idealizado, fragmentado em disciplinas e ligado fundamentalmente ao indivíduo, mantendo na prática a predominância do modelo curativo, com ênfase no desenvolvimento de tecnologias e produção de medicamentos para combater doenças, administrados por técnicos e sem participação popular, sob influência dos interesses econômicos e políticos do capitalismo.

A predominância do modelo biomédico apenas perdeu força na conjuntura internacional com a independência dos países africanos, o movimento de direitos civis nos EUA e o estabelecimento do Estado de Bem-Estar Social europeu, entre outros (Brown; Cueto; Fee; 2006). A influência dos movimentos sociais e de países da periferia do sistema capitalista influenciou a articulação entre saúde e desenvolvimento socioeconômico,



elaborando os princípios da atenção primária em saúde sistematizada pela conferência de Alma-Ata (OMS, 1978), que passa a considerar condições socioeconômicas como situação ambiental, renda, educação, entre outros. Assim, as concepções de Alma Ata propõem como foco a prevenção de doenças, a educação em saúde, a melhoria de condições materiais e ambientais, a priorização de ações de menor custo e maior acesso, entre outros. (Brown; Cueto. Fee; 2006).

A questão da multiplicidade de condicionantes em saúde teve também elementos amplos de desenvolvimento na construção do conceito de vulnerabilidade nesse campo (Pirino et al., 2023) de seus níveis de atenção (TOFANI et al, 2021) , bem como nas mudanças ocorridas na formação e na prática de diversas profissões relacionadas à área, levando à maior consideração de condicionantes plurais e influenciando na formação em profissões como medicina, enfermagem, serviço social e psicologia (Spink, 2013). Tais concepções se alinham às diretrizes presentes no processo de redemocratização e criação do Sistema Único de Saúde brasileiro, quando a VIII Conferência Nacional de Saúde considera não apenas indicadores socioeconômicos, mas também condições de renda, educação e moradia, além do próprio acesso aos serviços de saúde, até então restrito à população com trabalho formal (Roche; Prazeres, 2022). Essas diretrizes se fizeram presentes em diversos elementos do Sistema Único de Saúde, como em seus princípios, a noção de atenção básica, a lógica da corresponsabilidade pelo tratamento, a formação de agentes comunitários de saúde, entre diversos outros dispositivos conceituais, organizacionais e práticos (Tofani et. al., 2021).

Embora tenham se iniciado mudanças na saúde com as transformações geopolíticas após a Segunda Guerra Mundial, a consideração ampla de fatores culturais, socioeconômicas e relacionais na produção das condições de vida como elemento de produção da saúde permaneceu em tensão em relação ao modelo biomédico, tecnológico e curativo em saúde. A herança dos modelos positivistas que atravessaram os séculos XIX e XX, da fragmentação disciplinar e do modelo curativo ganharam nova força a partir das transformações do capitalismo para o modelo neoliberal na virada do milênio. As políticas de austeridade fiscal, a construção de grandes conglomerados farmacêuticos, hospitalares e outros defendendo seus interesses junto aos governos levaram a um processo de diminuição de investimentos na promoção de melhores condições de vida associadas à saúde em favor



das transações comerciais no mercado de saúde (Mattioni; Rocha; 2023. Nessa lógica, a construção de soluções curativas individuais favorece processos de medicalização, nos quais aspectos sociais, políticos e econômicos são reduzidos a doenças individuais (Brust; Braga; Farinha; 2022).

Um dos elementos conceituais fundamentais no cenário em disputa na saúde foi a concepção de clínica ampliada (Brasil, 2010), conceito que busca indicar uma forma de conhecer e atuar em saúde que considera condicionantes amplos e não apenas as relações causais isoláveis de dimensão biológica. A clínica ampliada implica reconhecer que aspectos diversos da paisagem social participam do modo como se configuram as situações de saúde e doença: elementos como saneamento urbano, poluição, contato com agentes químicos nocivos ou acesso alimentar, que dependem de políticas públicas para se efetivar, possuem impacto significativo na transmissão de diversas doenças.

Além disso, implica reconhecer que os próprios parâmetros de saúde e doença não são fixos, mas dependem de critérios influenciados pela cultura e pelas referências sociais (Canguilhem, 2011), como podemos observar nos atuais processos de despatologização das orientações não heterossexuais e das identidades transgênero. Finalmente, a importância, a frequência e a presença dos agravos em saúde varia historicamente (Backes et. al., 2009), gerando diferentes relações entre saúde e sociedade. Assim, a clínica ampliada implica uma territorialização do espaço, no reconhecimento de elementos contextuais na produção das diversas situações em saúde, e uma transdisciplinarização dos saberes, na consideração de aspectos ambientais, políticos, sociais, culturais, subjetivos e outros além dos biológicos na compreensão da situação de saúde e na produção de tratamentos.

Considerando a problemática vivida no campo da saúde, na qual se faz necessária uma ampliação do olhar sobre os fenômenos - que passa a ser denominada clínica ampliada -, o pensamento heideggeriano é profícuo de contribuições, que o presente artigo intenta apresentar. Nesse sentido, compreende-se que os sentidos dados à dimensão contextual em saúde, muitas vezes marcada pela concepção de uma clínica ampliada enquanto articulada ao território, se coaduna com elementos fundamentais da ontologia heideggeriana.

SAÚDE E A QUESTÃO DA TÉCNICA

Em primeiro lugar, podemos compreender o campo de tensões sobre a saúde a partir



das discussões heideggerianas sobre a questão da técnica (Heidegger, 2012a). Para o autor, a técnica é fundamentalmente um modo de mediação com as coisas. Isso significa que qualquer elemento relacional envolve a técnica. A técnica nesse sentido desvela possibilidades de produção de mundo, de vida e das coisas, mediando nossa relação com o mundo, aproximando-se, nesse sentido, de *poiesis*, palavra grega que designa produção no sentido de ação de criar, construir algo. Heidegger ressalta que a palavra grega *techné* vem acompanhada frequentemente de *episteme*, pois o conhecimento provoca abertura e nesse sentido desvela uma faceta do mundo, de onde seu sentido etimológico como co-nascimento. Nesse sentido, a técnica desvela um modo de olhar para o desvelado que o organiza a partir da perspectiva de mediação que ela propõe (Heidegger, 2012a).

Heidegger (2012a) faz uma crítica à tendência da técnica moderna de aprisionar as possibilidades daquilo que instrumentaliza unicamente no significado do que foi instrumentalizado. Assim, o marca-passo instalado no coração não apenas o desvela enquanto um bombeador de sangue, mas tende a sobrepor esse significado sobre outras possibilidades do coração, como os de ser um componente do corpo pelo qual sinto o mundo, que se faz presente, por exemplo na experiência do susto ou como lugar dos afetos na simbologia poética. Nessa perspectiva, dis-põe, ou seja, explora os elementos sobre os quais se debruça, transformando-os em dis-positivos. Assim, a técnica moderna direciona o desencobrimento para a dis-ponibilidade, ou seja, desvela os entes com os quais se relaciona enquanto disponíveis à exploração. A construção de uma lógica de relações causais elimina outras possibilidades do fenômeno é própria da lógica moderna sobre a técnica.

Tomando o pensamento biomédico como um aspecto da técnica moderna, observamos sua tendência em isolar elementos observados para torná-los disponíveis a uma classificação que os retira do campo originário de mostraçãõ no qual emergiram. A condição de saúde de alguém é assim desvinculada de seu contexto mais amplo de vida para ser compreendida em termos de sintomas referentes a um padrão de classificações prévio, cujas relações podem ser descritas de maneira universal. Tal processo descontextualiza os modos pelos quais os fenômenos de saúde e doença se constituíram na relação entre eu e mundo. Na mesma perspectiva, tal processo fragmenta diferentes aspectos da existência, considerando em múltiplas especialidades elementos físicos, psicológicos, sociais, econômicos e mesmo diferentes partes do corpo para um elemento físico. Tal situação



provoca, muitas vezes, dificuldades de articulação entre diversos aspectos vividos em um mesmo contexto.

Tomemos dois exemplos. Braga *et. al.* (2021) relatam a experiência de uma paciente que passou a usar drogas após um processo de perda do filho, sendo encaminhada para um Centro de Atenção Psicossocial Álcool e Drogas no qual não permaneceu por não se identificar com o tratamento, já que o foco da instituição residia no uso de drogas e a própria paciente considerava a perda do filho como questão central de seu sofrimento. Farinha *et al.* (2019) descrevem a experiência de uma paciente considerada poliqueixosa, que relatava diversas situações de sofrimento associadas ao adoecimento físico, porém circulava em diversos dispositivos de saúde sem encontrar um tratamento que contemplasse sua condição.

Em ambos os casos, uma noção de técnica interventiva pautada exclusivamente em parâmetros prévios e isolados levou a dificuldades em compreender o contexto situacional total. Tais situações apenas puderam ser compreendidas ao se considerar diversas dimensões vividas pelos sujeitos que abrangiam suas condições sociais, sua rede de relações, o modo como lidavam com o próprio corpo, as condições biológicas e outras dimensões.

Uma consideração mais ampla da existência reconfigura, portanto, a própria ideia de corpo. O projeto epistemológico moderno sedimentou um modelo de sujeito, de corpo, de saúde e de doença baseado na fragmentação dessas dimensões da experiência, bem como na abstração do contexto e no isolamento de seus elementos com vistas à formulação de leis universais de causa e efeito em torno de variáveis controláveis (Gadamer, 2009), engendrando modelos de lida com o corpo que tendem a equacioná-lo em relações causais que permitam explicar o fenômeno psicossomático a partir de causas identificáveis.

Heidegger (2009) distingue qualitativamente corpo (*Leib*) e corpo material (*korper*). Enquanto o corpo material “termina na pele” (Heidegger, 2009, p. 123), isto é, diz respeito a uma concreção “disponível como instrumento” (Tatossian; Moreira, 2012), o corpo (*Leib*) “corpora” (Heidegger, 2009), ou seja, determina-se a partir do modo de ser como a cada instante somos, no movimento de ser em meio aos entes. A lágrima ou o rubor da pele não podem ser medidos: embora se apresentem na dimensão do físico, seu sentido está sempre articulado ao existir, é percebido no ser-com-outros. Não são físicos ou psíquicos, mas dizem respeito à unidade somatopsíquica da existência. A corporeidade só é possível porque



o *Dasein* é espacial: projetado no mundo, se posiciona e organiza na espacialidade. No mover-se do corpo, “se eu andar em direção àquela janela (...) então a profundidade experimentada com o meu caminhar em direção à janela move-se junto, para além da janela” (Heidegger, 2009, p. 118).

Assim, o corpo não é mero um exemplar de um modelo padrão de funcionamento anatomofisiológico, mas é sempre o corpo de alguém que nele está encarnado e a partir dele se situa no espaço, lida com os entes do mundo, percebe o que está à sua volta. Sendo a partir do corpo que observamos, sentimos, nos deslocamos e nos relacionamos com tudo o que está à nossa volta. É a partir do corpo que se abre nosso campo existencial. Sob tal prisma, não é possível um corpo previamente determinado: nenhum paradigma corporal independente do mundo em que o corpo se apresenta, mas, ao contrário, o corpo é marcado pelas experiências, pelos modos de lida e significados que a ele atribuímos e pelos quais nos relacionamos com ele no mundo. Tal consideração sobre o corpo implica que, qualquer intervenção em saúde, necessita compreender como o sujeito singular lida com seu corpo, o que significa para ele o tratamento, que condições e compreensões estão envolvidos na lida com o corpo.

Uma situação verídica que ilustra tal dimensão se refere a uma paciente que recebe, na unidade básica de saúde, o diagnóstico de câncer na orelha, sendo-lhe explicadas as condições biológicas e dada a recomendação de amputação do órgão. A paciente falta na consulta seguinte, recebendo visita dos agentes comunitários de saúde, que insistem na realização do tratamento. A paciente ouve e marca a consulta, porém falta novamente e, na visita seguinte dos agentes comunitários de saúde, estes a avistam pulando o muro para a casa da vizinha, com o objetivo de não receber a equipe. Na visita seguinte, a médica acompanha a equipe, explicando novamente a gravidade de seu quadro e o risco de morte, porém novamente a paciente falta. A partir da discussão de rede sobre o caso, vai ficando claro o medo que a paciente sentia de perder a orelha e uma profissional de psicologia acompanha as agentes comunitárias que, juntas, passam a escutar a paciente e compreender diversas dimensões da situação, tais como a interferência do tratamento em seu trabalho, experiências anteriores na família e toda uma série de elementos que compunham o mosaico no qual a orelha e o câncer faziam sentido para ela. O procedimento de tratamento, então, não consistia apenas em uma intervenção anatomofisiológica, mas em uma mudança



concreta nos modos de existir, lidar com o mundo e perceber a si mesma para a paciente.

Ao considerarmos a técnica enquanto desencobrimento de possibilidades, podemos compreender que a técnica moderna é um modo de desvelamento entre outros modos possíveis. A operação de retirada da orelha e, conseqüentemente, do câncer, desvela o corpo como elemento anatomofisiológico, mas outros desvelamentos estão ali presentes: a orelha enquanto capacidade de perceber o mundo e enquanto componente da imagem corporal, o câncer enquanto experiência vivida por alguns antepassados, enquanto imagem da morte e enquanto processo de sofrimento. É possível e necessário resgatar outros modos de desvelamento que impliquem não apenas o enquadramento a padrões prévios, mas a promoção de bem-estar considerando nossa condição existencial que Heidegger (2012b) denomina ser-no-mundo, e será apresentada a seguir.

SER-NO-MUNDO E CLÍNICA AMPLIADA

A noção heideggeriana de ser-no-mundo pode contribuir grandemente para os propósitos da prática de uma clínica ampliada. Em sua ontologia fundamental “Ser e Tempo”, Heidegger (2012b) recoloca a questão do ser que, segundo ele, foi esquecida, tendo sido colocada por Platão e Aristóteles a partir da proposição “o que é o ser?”. Seguindo a tradição fenomenológica, Heidegger identifica um juízo prévio no modo de colocar a questão, pois perguntar o que é algo já é utilizar um modo conjugado no indicativo do verbo ser. Assim, o termo “é” designa uma compreensão prévia do ser sobre o qual se pergunta que, desde a filosofia antiga, corresponde à ideia de permanência: quando digo que algo é, pressuponho que é e continua sendo, em uma perspectiva essencialista do verbo “ser”.

Para suspender essa compreensão, Heidegger (2012b) elabora a pergunta “Que sentido tem o ser?”, destacando o ente como região de aparição do ser no qual deve ser investigada a resposta sobre seu sentido. Heidegger elenca o ente que nós mesmos somos como ente privilegiado para responder esta questão, tanto porque estamos às voltas com as questões sobre o sentido quanto porque lidamos constantemente com nosso próprio ser.

Para descrever esse ente que nós mesmos somos, Heidegger (2012b) utiliza a expressão *Dasein* que, em sentido literal, significa “ser-o-aí”³ e pode também ser traduzido

³ O termo *Dasein* possui traduções em português como ser-aí, retirada da tradução francesa être-lá. Todavia, CADERNOS PET, V. 15, N. 29



como “existência”. Com tal expressão, Heidegger designa que o ser se apresenta para nós onticamente e que estamos constituídos por nosso campo situacional. A expressão “existência”, em seu sentido etimológico de *ex-sistere*, diz respeito ao movimento para fora característico da intencionalidade. Heidegger em seguida designa o *Dasein* como “ser-no-mundo”, que busca se referir a essa totalidade na qual as experiências de ser estão eminentemente articuladas ao mundo. Para tanto, designa um parágrafo de sua obra para cada um desses momentos estruturais - ser, ser-em e mundo.

Em relação ao ser, Heidegger (2012b) afirma que a questão “quem somos” está sempre em jogo a cada momento em que somos: em nosso encaminhar-se pela existência, simultaneamente cumprimos a tarefa que ser quem somos e respondemos à questão sobre quem somos. Tradicionalmente, a ideia de sujeito como aquilo que subjaz, ou seja, continua presente, embora diferentes comportamentos de alguém possam se manifestar, constrói uma visão essencialista sobre quem somos. Nas palavras de Heidegger, a ontologia tradicional tende a conceber o *Dasein* como algo simplesmente dado. É dessa visão essencialista que derivam as concepções de personalidade (Braga; Farinha; Mosqueira, 2019) e de um corpo orgânico cujo funcionamento independe de nosso modo de compreendê-lo (Casanova, 2013).

Na ontologia heideggeriana, ao contrário, não somos primeiramente para nos relacionarmos com o mundo posteriormente (Barbosa, 1998), tampouco teremos em algum momento uma essência fixa composta pela história de nossas experiências, mas recriamos a nós mesmos em um constante processo relacional, no qual a abertura para o mundo marca a constante rearticulação da tarefa de ser quem somos e responder à questão sobre quem somos. O *Dasein* é marcado por uma indeterminação ontológica: sua essência é existir, ou seja, projetar-se para fora de si em relação com o mundo, respondendo à questão sobre quem é pelo modo que, a cada momento, percorre sua trajetória existencial. Projetando-se ao mundo, o *Dasein* é abertura para os entes que lhe vêm ao encontro, se relacionando com eles a partir de uma compreensão de ser de tudo o que é.

o próprio filósofo, em sua obra Seminários de Zollikon, critica essa tradução do conceito, afirmando “não significa uma indicação de localização para um ente, mas deve nomear a abertura na qual o ente pode ser/estar presente para o homem, também ele mesmo, para si mesmo. O aí (da) para o ser distingue o ser-homem. A adequada tradução francesa para *Dasein* teria de soar: *être-le-là*” (Heidegger, 2009, p.159). Por isso no presente texto optou-se pela tradução literal sugerida pelo próprio autor, que em português designaria “ser-o-aí”, destacando o fato de que somos o aí que é o nosso.



Sendo fundando nesta indeterminação ontológica que o lança no mundo, o *Dasein* está constantemente articulado a tudo o que o cerca, necessitando dessa relação com o que está em torno para projetar um sentido, constantemente rearticulado em seu devir. Na perspectiva de um sujeito cuja identidade não é influenciada pelo mundo no qual se projeta, as perspectivas positivistas da clínica pensam uma intervenção que se dá exclusivamente sobre o sujeito. Todavia, na perspectiva de um ente fundado no mundo, presente na própria concepção de ser-o-aí, apenas faz sentido o cuidado clínico que se volta para a totalidade da relação eu-mundo. Nessa ótica, podemos pensar a partir de Heidegger que a clínica, para efetivamente fundar-se na atenção ao outro, deve necessariamente ampliar-se para a totalidade da existência e considerá-la em constante processo de realização.

Em relação ao em, Heidegger (2012b) afirma que a relação entre ser e mundo articulada pelo “em” nos coloca em uma condição de habitar o mundo. Habitar é criar o mundo e criar-se pelo mundo. Mediados pelas coisas, pelos outros, por interações concretas e simbólicas, pela historicidade dos espaços de socialização nos quais nos encontramos e pelas perspectivas do devir, constituímos e reconfiguramos um mundo e a nós mesmos, por meio dos espaços que percorremos em nossa trajetória. O mundo nos é tornado familiar pelo nosso relacionar-se constante com ele: ao nos ocuparmos dos entes, colocamos em jogo nossa compreensão do que eles são, construindo uma trama significativa com o mundo que constantemente se rearticula em nossas constantes ocupações. Nesse sentido, os procedimentos e artefatos de saúde também são objetos de nossa ocupação, fazendo com que os elementos instrumentais não operem apenas por si, mas a partir das compreensões que temos deles. A construção de processos de cuidado em saúde dependerá, assim, do modo como nos relacionamos com as diversas dimensões envolvidas no cuidar e com as diversas propostas de cuidado em saúde colocadas diante de nós.

Finalmente, “mundo” na expressão “ser-no-mundo” não significa apenas os entes que observamos - casas, pessoas, árvores, estrelas... Diz respeito antes ao modo como cada um desses entes nos aparece permeado por uma compreensão do que são, ou seja, integrados em uma totalidade e articulados aos significados sedimentados no processo interpretativo historicamente sedimentado. Nesse sentido, mundo é uma concreção, uma composição de coisas e acontecimentos, atravessada por uma trama significativa hermeneuticamente sedimentada. Ao lidarmos com tudo o que é em nosso cotidiano, lidamos também com os modos pelos quais a compreensão dos entes se apresentou a nós. Os entes nunca se



apresentam isolados, mas se referem a outros entes que se apresentam a nós em um conjunto que consiste no meio no qual se dá nossa existência.

Simultaneamente, nos posicionamos no mundo de modo que a própria experiência de encontro com os entes nos constitui. Escrevendo um texto no computador, esse se apresenta articulado a todas as referências tecnológicas que me levam a compreender o computador enquanto tal que, por sua vez, se articula aos significados atribuídos ao próprio ato de escrever e ao local em que se escreve, por exemplo, em um escritório. Assim, o computador também não se apresenta sozinho, mas articulado aos objetos do escritório e aos modos pelos quais estes são significados, conferindo ao ato de escrever no escritório uma compreensão como lugar de trabalho bastante diferente do ato de escrever, em casa, uma carta para um amigo. O próprio escritório, por sua vez, se encontra em uma empresa, que se encontra em uma cidade, que se difere de outras cidades, países, a espaços rurais e assim por diante.

Tal acepção também é fundamental para pensar que os adoecimentos, afetos, problemas, vulnerabilidades não se encontram isolados: os afetos se encontram em um contexto pelo qual o *Dasein* foi afetado, os problemas se encontram em uma rede de relações e acontecimentos que o produziram, as vulnerabilidades se encontram em múltiplas dimensões de existência. Assim, ao considerar que Joãozinho não consegue aprender a ler, é preciso considerar a aprendizagem da leitura como uma experiência atravessada por um contexto histórico de práticas pedagógicas pelas quais Joãozinho é ensinado, a experiência do espaço escolar no qual Joãozinho se relaciona com uma diversidade de atividades e pessoas, um contexto de políticas educacionais no qual a escola está inserida e que possibilita certos recursos e não outros, uma família na qual Joãozinho se insere e que significa a leitura e a escola de determinados modos, as experiências de Joãozinho que significaram para ele o que é aprender e aprender a ler, enfim, todos os entes que vêm ao encontro de Joãozinho e que, articulados, formam para ele seu mundo em última instância.

Do mesmo modo, ao considerar os processos do adoecer, há neles questões referentes aos modos de vida e significação do corpo e da experiência, contextos históricos de formulação do que é o doente e o saudável, elementos concretos ligados às condições de vida, redes relacionais que permitem ou dificultam o cuidado, questões ambientais ligadas ao acesso a elementos como alimentação e saneamento básico, etc. Além disso, se nossa



condição relacional com o mundo está em constante reconfiguração, não é possível dizer que alguém é um diagnóstico como se o diagnóstico fizesse parte de sua essência: o modo como nos rearticula em nossa vida com o mundo e com o corpo faz transitar também nossa condição a cada momento, sendo necessário considerar esse desenrolar no modo como percebemos os modos de ser. Quando estas dimensões são desconsideradas, o ato de saúde corre o risco de se tornar descontextualizado e determinístico em relação aos entes concretos, acontecimentos em desenrolar e significados ligados ao modo como alguém, de modo singular, vem sendo no mundo.

A obra de Martin Heidegger, ao questionar a ontologia ocidental, possibilita a construção de outro olhar para a relação homem e mundo, em que o mundo nos constitui. Nessa perspectiva, não cabe um olhar sobre o adoecer, em seu sentido mais amplo, que o compreenda enquanto dimensão apartada da existência, mas como dizendo respeito à experiência como um todo. Nessa perspectiva, ao considerar de maneira radical o mundo como constituinte mesmo de nossa experiência, Heidegger (2012b) permite uma consideração das múltiplas dimensões que nos atravessam enquanto interligadas e constantemente recolocadas em nossa trajetória existencial, que consiste em uma das principais intenções da clínica ampliada.

REFERÊNCIAS

BACKES, M. T. S. et al. Conceitos de saúde e doença ao longo da história sob o olhar epidemiológico e antropológico. **Revista de Enfermagem UERJ**, v. 17, n. 1, jan.-mar. 2009.

BARBOSA, M. F. A noção de ser no mundo em Heidegger e sua aplicação na psicopatologia. **Psicologia: Ciência e Profissão**, v. 18, n. 3, p. 2-13, 1998.

BARROS, J. A. C. Pensando o processo saúde doença: a que responde o modelo biomédico? **Saúde e Sociedade**, v. 11, n. 1, p. 67-84, jan. 2002.

BASAGLIA, F. **Psiquiatria alternativa: contra o pessimismo da razão, o otimismo da prática**. São Paulo: Brasil Debates, 1989

BRAGA, T. B. M. et al. Substâncias psicoativas, vulnerabilidade social e laços familiares: um estudo de caso. In: GUERRA, C. C.; NOVAIS, G. S.; NEVES, S. R. (Org.). **Da lagarta à borboleta: ações pelo fim das violências nas relações familiares**. v. 2. São Paulo: Pimenta Cultural, 2021. p. 63-90.

BRAGA, T. B. M.; FARINHA, M. G.; MOSQUEIRA, S. M. Da personalidade ao Dasein: pensamento heideggeriano e práxis clínica. **Psicologia: Pesquisa**, Juiz de Fora, v. 13, n. 2, p. 1-23, ago. 2019. Disponível em:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1982-12472019000200001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 01 abr. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.34019/1982-1247.2019.v13.26130>.

BRASIL. Ministério da Saúde. **Documento Base para Gestores e Trabalhadores do SUS**. Brasília, 2010. Disponível em: https://www.gov.br/saude/pt-br/aceso-a-informacao/acoes-e-programas/humanizaus/rede-humanizaus/humanizaus_documento_gestores_trabalhadores_sus.pdf. Acesso em: 01 abr. 2024.

BROWN, T. M.; CUETO, M.; FEE, E. A transição de saúde pública 'internacional' para 'global' e a Organização Mundial da Saúde. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 13, n. 3, p. 623–647, jul. 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/hcsm/a/G5HFqjPMKXp9fmhfLYdNS5H/abstract/?lang=pt>. Acesso em: 30 abr 2024.

BRUST, R. E. F.; BRAGA, T. B. M.; FARINHA, M. G. Everyday problems, population perceptions and medicalization. **Research, Society and Development**, v. 11, n. 6, p. e17711628869, 2022. DOI: 10.33448/rsd-v11i6.28869. Disponível em: <https://rsdjournal.org/index.php/rsd/article/view/28869>. Acesso em: 1 abr. 2024.

CANGUILHEM, G. **O normal e o patológico**. Trad. M. T. R. C. BARROCAS, 7ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

CASANOVA, M. A. Heidegger e o escuro do existir: esboços para uma interpretação dos transtornos existenciais. In: EVANGELISTA, P. E. R. A. (Org.). **Psicologia fenomenológico-existencial: possibilidades da atitude clínica fenomenológica**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013. p. 25-43.

DESCARTES, R. **O discurso do método**. São Paulo: L & amp: PM, 2005.

FARINHA, M. G. et al. Dor física e psíquica: um relato de experiência. Em: **Anais do IX Fórum Mineiro de Enfermagem**, 11 a 13 set. 2019. Uberlândia, Universidade Federal de Uberlândia: Horizonte Científico, 2019.

FIGUEIREDO, L. C. **Revisitando as psicologias: da epistemologia à ética nas práticas e discursos psicológicos**. Petrópolis: Vozes, 2015.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. São Paulo: Forense Universitária, 2011.

FOUCAULT, M. **Entretien a Claude Bonnefoy**. Paris: Galimard, 2005.

GADAMER, H. G. **O caráter oculto da saúde**. Petrópolis: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, M. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, M. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes, 2012a.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Fausto Castilho. Petrópolis: Vozes, 2012b.

HEIDEGGER, M. **Seminários de Zollikon**. Petrópolis: Vozes, 2009.

MATTIONI, F. C.; ROCHA, C. M. F. Promoção da saúde na atenção primária: efeitos e limitações em tempos de neoliberalismo conservador. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 28, n. 8, p. 2173–2182, 2023.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Actas oficiales de la OMS**, nº2, p.100, 1949. **CADERNOS PET**, v. 15, N. 29 ISSN: 2176-5880



ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **Declaração de Alma Ata sobre Cuidados Primários**, 1978. Disponível em: https://bvsmms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/declaracao_alma_ata.pdf Acesso em: 30 mar. 2024

PIRINO, B. et al. Vulnerabilidade laboral e institucional: A Saúde dos Profissionais do SUS e do SUAS. **Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade**, 33–46, 2023. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/ricultsociedade/article/view/22894>. Acesso em 30 abr. 2024.

ROEHE, M. V.; PRAZERES, D. R. Concepção de ser humano na Clínica Ampliada: uma proposta de orientação analítico-existencial. **Psicologia Revista**, v. 31, n. 1, 11-26, 2022. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/psicorevista/article/view/51100>. Acesso em: <https://doi.org/10.23925/2594-3871.2022v31i1p11-26>

SPINK, M. J. **Psicologia social e saúde**. Petrópolis: Vozes, 2013.

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

TERRA, L. S. V.; CAMPOS, G. W. DE S.. Alienação do trabalho médico: tensões sobre o modelo biomédico e o gerencialismo na Atenção Primária. **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 17, n. 2, p. e0019124, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/tes/a/sQF3VTBfg4Cq9XHgdc4ns3G/abstract/?lang=pt>. Acesso 30 abr. 2024.

TOFANI, L. F. N. et al.. Caos, organização e criatividade: revisão integrativa sobre as Redes de Atenção à Saúde. **Ciência & Saúde Coletiva**, v. 26, n. 10, p. 4769–4782, out. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csc/a/JH8SYHHyfVfY9jcfnzTQjb/>. Acesso em: 30 abr. 2024.

O VIR A SER PRÓPRIO OU IMPRÓPRIO, A ANGÚSTIA, O SER-PARA-A-MORTE E OS FAZERES DA PSICOTERAPIA

*Becoming proper or inappropriate, anguish,
being-towards-death and the actions of psychotherapy*

José Olinda Braga¹
Crisóstomo Lima do Nascimento²

RESUMO

A analítica existencial do Dasein empreendida por Martin Heidegger na obra *Ser e Tempo* (1927) teve como objetivo, tornar transparente esse ente privilegiado que somos nós, Dasein, capazes de desvelar o sentido do ser, em seu próprio ser, para que em decorrência dessa tarefa, pudesse retomar a questão fundamental da Filosofia que sempre deveria ter girado em torno da formulação da pergunta sobre o sentido do ser, esquecida ao longo da tradição, e nutrida à base de preconceitos reproduzidos por décadas ao longo da história do pensamento. Instigados por tal explicitação dos diversos modos típicos de ser deste ente em sua cotidianidade mediana, busca-se neste artigo, a partir da apresentação dos conceitos relativos aos modos próprio e impróprio, angústia, recaída a ênfase sobre a noção de ser-para-a-morte, estabelecer um diálogo possível com os elementos teórico-metodológicos presentes na Abordagem-Gestáltica, tendo como meta, propiciar uma discussão epistemológica sobre os fazeres da psicoterapia que se inscreve segundo tais princípios norteadores. A elaboração de um pensamento voltado para o significado da morte é aqui apontada como condição inarredável para a retomada do protagonismo subjetivo envolto em teias intersubjetivas históricas, em que movidos pela consciência e saber do vivido, se possam elaborar projetos existenciais pautados pelos sentidos desvelados frente ao ser que é sempre meu.

Palavras-chave: Ser-para-a-morte; fenomenologia; psicoterapia

¹ Doutor em Educação. Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal do Ceará. E-mail: olinda@ufc.br

² Doutor em Educação. Professor do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense. E-mail: crisostomoln@gmail.com



ABSTRACT

The existential analysis of Dasein undertaken by Martin Heidegger in the work *Being and Time* (1927) aimed to make transparent this privileged entity that we are, Dasein, capable of revealing the meaning of being, in its own being, so that as a result of this task, could return to the fundamental question of Philosophy that should always have revolved around formulating the question about the meaning of being, forgotten throughout tradition, and nourished on the basis of prejudices reproduced for decades throughout the history of thought. Instigated by such an explanation of the various typical ways of being of this being in their average daily life, this article seeks, based on the presentation of concepts relating to proper and improper ways, anguish, an emphasis on the notion of being-for-the -death, establish a possible dialogue with the theoretical-methodological elements present in the Gestalt-Approach, with the goal of providing an epistemological discussion about the practices of psychotherapy that are inscribed according to such guiding principles. The elaboration of a thought focused on the meaning of death is pointed out here as an indispensable condition for the resumption of subjective protagonism involved in historical intersubjective webs, in which, moved by consciousness and knowledge of what has been experienced, existential projects can be elaborated based on the senses revealed in the face of the being that it is always mine.

Keywords: Being-to-death; phenomenology; psychotherapy

INTRODUÇÃO

O texto que aqui se apresenta tem por objetivo principal o desvelamento das possíveis relações entre a noção de ser-para-a-morte desenvolvida pelo filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976) em sua analítica existencial do Dasein explicitada em sua obra precípua, *Ser e tempo* (1927), em vias de se empreender uma *Ontologia Fundamental*, e seus fenômenos tangentes, tais como a angústia, o processo apropriativo, e os fazeres da psicoterapia.

Numa perspectiva clínica, sob olhar diagnóstico-valorativo quanto ao grau de sofrimento ou contentamento existencial, costuma-se identificar os estados de alienação de si como fonte geradora de conflitos internos, provenientes de um turbilhão de afetos os mais variados, que atravessam a alma da gente, com repercussões imprevisíveis às vivências subjetivas em sua esfera psíquica.

Como uma espécie de antídoto, pressupõe-se, portanto, que o saber de si, o conhecer



o vivido em suas entranhas e correlações produziriam as necessárias luzes a serem lançadas sobre as tramas da existência, com vistas à garantia de melhores condições de escolhas, frente ao horizonte de possibilidades que se nos apresenta a cada momento contingencial.

Usualmente tomada pelo senso comum como momento derradeiro de nossa existência, nossa finitude pouco nos desperta outra relação de sentido senão evitação permanente, e, portanto, exíguo movimento de maior atenção a ela. Entretanto, o também não raro afloramento do sentido daquela vida que se encontra na possível iminência de término nos aponta, nesta paradoxalidade, a possível importância de considerarmos a finitude humana como um ponto basilar de nossas reflexões, tomando-a, também, como vigor temático, possibilitador da emersão do próprio sentido da existência para o desenrolar de um processo psicoterapêutico. Neste sentido, caminhando em direção a uma autenticidade existencial de maior vigor, concomitantemente a um processo que guarda uma dialeticidade constitutiva circular entre o estado auto alienado ao perceber-se livre para a realização de escolhas inéditas e viáveis, do retorno ao modo próprio, em escuta à angústia que clama do nosso interior para ser escutada por nós mesmos, nos deparamos com um fato: há uma completa esquiva à reflexão sobre a morte, em meio às infinitas disposições humanas.

POR UMA ONTOLOGIA DO ENTE QUE SOMOS: O SER-AÍ

No ano de 1927, o ainda jovem e desconhecido no meio filosófico Martin Heidegger anunciava através de sua primeira grande obra, *Ser e tempo*, o esquecimento do que chamava questão fundamental da filosofia pela metafísica da tradição, a pergunta sobre o ser. Nesta empreitada que viria a caracterizar a sua Ontologia fundamental, o tenro filósofo apresenta a enunciação dos preceitos norteadores deste esquecimento, redirecionando o modo hegemônico de abordagem tradicional até então do ser da busca pela sua quididade na indagação do que ele é, mas sim pelo seu sentido, já balizado por este ente que somos, que temos a possibilidade de questionamento e colocação da questão, os humanos a quem ele denominou de *Dasein*, que permanece sendo-o-aí na cotidianidade vivida.



Esta reflexão ganha contornos hermenêuticos e não existencialistas enunciando os aspectos pré- ontológicos, ontológicos e ônticos, trazendo à clarificação as condições de possibilidade dos discursos que em geral as ciências do homem até então privilegiavam de ordem representacionais e categoriais deste ente que somos. Neste sentido, no âmbito daquilo que é relativo ao ser do ente que somos, Dasein, ou seja, sua estrutura ontológica, o filósofo da Floresta Negra enunciou o que chamou de Existenciais de modo a se possibilitar a compreensão do sentido de ser do vivido.

Heidegger aponta que permanecemos, de início e na maior parte das vezes, imersos em nossa cotidianidade mediana, modo este descrito por ele como inautêntico, edificado pela não escolha do ser que é sempre meu. Deparamo-nos nesse fora-de-nós-mesmos, sob o fluxo do movimento constitutivo do ser do Dasein, que é o de lançar-se para além e tão longe quanto mais sucumbidos nos perdermos na tagarelice suscitada em meio ao mundo circundante. Esse movimento de lançar-se para fora característico do ser do ente que somos é o que caracteriza o próprio acontecer da existência, que se dá no tempo, em fluxo, escoando na direção da morte.

Nós nos perdemos na vida inautêntica, ou não-própria. Haveria indicações possíveis a serem reveladas pela filosofia e ciência, capazes de nos sugerir o caminho para que uma vez perdidos, nos reencontremos, nesse processo inacabado e infindo de nos tornar quem somos? O quem desse tornar-se não está escondido em algum lugar do futuro, nem no escorregadio e inapreensível presente, tampouco no passado, cabendo-nos apenas encontrar os instrumentos e meios para se chegar a essa instância de chegada, a que de fato nunca se chega integralmente, mas que uma vez posicionados e decididos, nos colocamos na direção daquilo a que nos lançamos, e que é nosso advir. Trata-se de uma construção enquanto se processa, com início, duração e abismos. Não há chegada possível, esta é tão somente anunciada; um eterno vislumbre de onde se dirigir, representado por um fim que é ao mesmo tempo, fim do projeto existencial, ou a morte.

Com vistas ao enfrentamento dessa empreitada sobre o que se fazer na promoção da passagem do estar perdido de si ao encontrar-se, do estado auto alienado ao perceber-se livre para a realização de escolhas inéditas e viáveis, do retorno ao modo próprio, em escuta à angústia que clama do nosso interior para ser escutada por nós mesmos, nos deparamos com um fato: há uma completa esquiva à reflexão sobre a morte, em meio às infinitas

disposições humanas. Apesar de termos a certeza da finitude deflagrada com a morte, de sermos cotidianamente lembrados desse fato implacável, mediante a morte do outro que nos faz lembrar nossa própria condição de perecimento, comum a todos os humanos, definitivamente evitamos o mergulho na reflexão sobre este destino. A morte representa a nadificação de nosso tempo que é ser, a lida com o nada do ser que nos fora dado e que constituiria nossa única posse verdadeira.

A questão sobre a totalidade da presença que, do ponto de vista existenciário, emerge como a questão da possibilidade dela poder-ser-toda e, do ponto de vista existencial, como a questão da constituição ontológica de “fim” e “totalidade”, abriga a tarefa de uma análise positiva dos fenômenos da existência até aqui postergados (Heidegger, 2005b, p.17).

A morte, portanto, tem importância fundamental na conversão ao si mesmo. Na vivência imprópria, evitamos pensar nela, e nos escondemos nos biombos da diversão que nos distrai. Mas enquanto não pararmos de encará-la numa visão de sobrevoo, dificultamos agudamente a vivência da escolha do ser próprio, do ser sempre meu, e de novo a queda, e de novo a angústia, a fim de que tudo recomece incessantemente.

Filosoficamente, é o modo inautêntico que prevalece em seu acontecer, sobre o modo autêntico, a considerar uma mediania cotidiana. Constatar esse fato no pensamento ontológico heideggeriano equivale a descrever um dos modos típicos de ser do Dasein, sem maiores repercussões de ordem moral, estética, ou tampouco sanitária. Mas bem ao contrário, numa visão terapêutica humanista se concebe que uma tal circunstância ou modo de ser equivaleria ao estar distanciado de si e de seus afetos, resultando na configuração de uma vivência indesejável, causadora de sofrimento mental. Numa palavra, revela-se nesse âmbito, uma constatação valorativa do ponto de vista da saúde mental, que carrega em seu bojo de sofrimento desconhecido, sabido ou meramente intuído, o clamor para que sobre aquele não saber do vivido, se instaure um continuum de *awareness*, como conviria à Abordagem Gestáltica perlsiana (1997), capaz de retirar a pessoa de sua autoalienação, e fazê-la confrontar-se com seu horizonte de possibilidades históricas, em que novas e inauditas escolhas poderiam ser tomadas, em razão do seu ser livre. “O homem não possui absolutamente nenhuma determinação quidditativa a priori. Todas as suas determinações ontológicas são marcadas pela sua concretização existencial dessas determinações, pela



performance específica que traz consigo na realização de seu poder-ser” (Casanova, 2013, p. 83).

O fim de nossa existência não é a conclusão dela, na forma de um fim de caminho aonde se deveria chegar. Não terá sido um processo concluído, ao término de uma maturação presumida. Não se trata de uma parada a advir sub-repticiamente. Mas em que momento ela já não se encontra entre nós, os vivos? A morte é um fim que nos acompanha cotidianamente na forma de possibilidade ininterrupta. Antecipamo-la cada vez que nos projetamos adiante de nós mesmos, em sua direção. Na visão de Heidegger, essa disposição se trata de um ser ou estar precipitado para o fim, sem que se configure como um lócus a se aportar. A única possibilidade ontológica que nos resta seria então a de viver essa iminência, essa vertigem do abismo, não como uma espada sobre a cabeça, mas como um barco que nos conduz.

Sendo possibilidade insuperável dentre todas as possibilidades humanas, em razão de sua indeterminabilidade, pode a qualquer momento nos tomar de assalto. Nossa possibilidade mais própria, a considerar o fato de que não poderia delegá-la a outrem, a sua vivência. Quem haveria de morrer por nós?! E após a morte, todas as possibilidades viram impossibilidades, o que a coloca como sendo, sempre, a última das possibilidades de cada um de nós. Enquanto a morte não chega, o que fomos e o que poderemos ser prevalecem: o passado como história para nossas memórias e afetos, e o presente ausentado do fim, como possibilidade do ainda-não. Ser na direção do fim, antecipar a morte, não nos coloca numa estrada que nos levaria a algum lugar, posto que o fim já está aqui na própria tessitura do mover-se em sua direção.

FRONTEIRAS EPISTEMOLÓGICAS NA PSICOTERAPIA

Para o projeto de busca dos elementos filosóficos que darão suporte epistemológico, racionalidade e rigor aos procedimentos psicoterápicos, compreende-se que a filosofia descreve; a psicologia clínica pergunta sobre o descrito, constitui teorias, métodos e técnicas para intervenção no âmbito do particular, ainda que à luz do universal. A filosofia inspira e a ciência aspira intervir sobre o páthos, numa dialogicidade tecida em forma de mútua instigação.

Ao contrário da perspectiva ontológica, em que não prevalece uma visão moral valorativa deste fato, mas tão somente uma descrição do que na maioria das vezes ocorre em nosso campo existencial intersubjetivo, na concepção de caráter psicoterápico, o permanecer a maior parte do tempo alienado de si, distanciado de seu ser próprio, constitui fonte geradora de sofrimento psíquico, de ameaça à saúde mental, em que se lhe recai, por vezes, a necessidade de intervenções com objetivo de transmutar o influxo dessa direção, mediante a elaboração de possibilidades para um tornar-se si mesmo, com consciência das escolhas efetuadas e responsabilização sobre as consequências delas.

Em havendo essa possibilidade de descrição dos afetos de modo assemelhado a esta condição existencial típica do ser do Dasein descrito por Martin Heidegger, resguardadas as diversas especificidades presentes em cada um desses lugares de referência filosófica e psicológica (em sua dimensão psicoterápica), em que medida as instigações heideggerianas, partindo de lugares outros e de objetivos precípuos, poderiam anunciar em sua estruturação, elementos inspiradores para a prática clínica do psicólogo, preservando-se o cuidado em não se operar segundo meras transposições de conceitos?

O QUE PRECISAMOS SABER SOBRE O PENSAMENTO VOLTADO PARA O SIGNIFICADO DA MORTE.

Há diversos significados e sentidos atribuíveis ao evento da morte, além da quase total tentativa de seu encobrimento enquanto tema a ser refletido. No âmbito da psicoterapia, portanto, haveria a necessidade de se identificar qual seria o pensamento autêntico sobre a morte. Pensar sobre a morte não equivale a presumir suas circunstâncias, seus rituais, ou até o momento provável de seu acontecimento, ou ainda a escolha de um epitáfio.

Deparando-nos com a certeza e o encarar face a face da intransponibilidade que a morte nos impõe, nos damos conta de que nossa situação existencial se estrutura como abertura. Lançado ao fim, podemos girar na direção do passado que se encontra à frente, e não atrás, como costumamos supor, e apreendê-lo como um todo. Tomamos posse de nós mesmos como uma totalidade espreada no tempo. O que está atrás, e que, portanto, não se



encontra ao alcance dos nossos olhos e percepção é o futuro. Podemos mirar o passado à frente dos olhos. A partir do detrás, somos atravessados pelo fluxo vital do ainda-não (futuro) que se espraia na direção da frente para finalmente advir passado, exposto a nosso olhar atento ou indiferente. É, pois, lançando-se à frente de si que o Dasein pode desvelar e compreender seu ser. O vivido e o a viver ali se descortinam, precipitando-nos na perplexidade aflita e vital de poder escolher em meio a todo ainda-possível.

Ao mesmo tempo, que tais providências nos libertam, nos instalam na mais radical solidão. Esse movimento de avanço sobre si, a partir do que se é aqui e agora, traz a possibilidade de descortinar momentos do caminho percorrido bem como o que resta a percorrer, como antecipação da morte.

Do que haveríamos de nos libertar na promoção desse depararmos-nos direto com a morte? Somente o pensamento autêntico sobre esse destino é capaz de nos posicionar frente à libertação e à solidão radical em que existencialmente nos encontramos.

Cotidianamente somos lançados num mundo de possibilidades em seus horizontes, a considerar a inexorabilidade desta condição existencial específica de nosso ser, submersos numa teia de oportunidades à nossa escolha, ainda quando nada escolhemos. O mundo e suas circunstâncias, suas idiossincrasias e determinações, suas estruturas de funcionamento historicamente constituídas nos invocam, nos interpelam ao inacabamento, à incompletude, encontrando em nós, segundo nossa disposição, a possibilidade de ser-mais ou ser-menos em cada das circunstâncias evocadas, muitas vezes nos imobilizando diante da curiosidade e expectativas do ainda-não, o que redundaria muito mais como fechamento do que abertura a si; ou nos abrindo à expansão vivencial de nossos afetos, permanentemente seduzidos ao encolhimento.

Vem a ser, portanto, a escolha da morte na forma de avanço em nossa própria direção, num movimento de *cheminer-vers-soi*, que propiciaria, em prol de nossa totalidade, um olhar perscrutador, analítico, decisório, numa palavra, prestes a nos instalar na vivência da libertação, uma vez tendo à mão, as perspectivas do vivido-sabido, do a viver enquanto decisão escolhida, defrontando-nos com o essencial, ao tempo que nos abriria a possibilidade de rechaço ao supérfluo.

À medida que olharmos retrospectivamente para o vivido, a morte que está por chegar nos cobra a necessidade de articular sentidos e significados aos caminhos já

caminhados, constituindo-se como condição para a tessitura do sentido da existência, a partir do emaranhado de oportunidades idas e vindas para o vislumbre do que subjaz. A vida, ao contrário do que naturalmente somos seduzidos a crer, não se perfaz ao acaso, segundo possibilidades contingentes, mas segundo projetos existenciais elaborados por cada Dasein, para além do meramente oferecido pelas circunstâncias subjetivas e comunitárias.

O olhar retrospectivo sobre o vivido (saber da vivência, tal como nos proporciona os estados de *awareness* suscitados no processo psicoterápico em Gestalt-terapia) carrega a necessidade de que se descubra o sentido do caminho percorrido e aquele a se trilhar, sem perder de vista que ser é dar sentido à existência.

Outra perspectiva de libertação que tais procedimentos propiciam, diz respeito às conservas sociais que imprimimos cotidianamente em nossos hábitos, que nos imobiliza num não-mais-poder-ser-outro senão este que temos sido. A ideia da morte e sua antecipação nos arrasta ao contato com as escolhas não tomadas, com as possibilidades negligenciadas ou renunciadas que deixamos, amiúde, escapar.

A angústia da morte tem o poder de despertar no *Dasein*, a urgência de escolher seu próprio ser. Somente com essa reapropriação, a vida se insurgiria como totalidade constituída sobre um projeto, em vez de um emaranhado de vividos sucessivos, desprovidos de qualquer sentido.

A angústia advinda das preocupações por uma morte sempre iminente, coloca o Dasein sob constante ameaça, gestando preocupações que exigem, como ultrapassagem, sua antecipação. É a assunção da angústia que abre as possibilidades de libertação, e jamais seu rechaço. Alienação, inquietações, vivência de uma angústia que faz sofrer (sim, há aquela que faz crescer frente à descoberta de sentido existencial) são típicos do modo de ser impróprio do Dasein. Assumir a angústia da morte nos proporciona uma liberação das ilusões e nos instala na condição de ser si-mesmo, de viver intensamente cada instante histórico.

As perspectivas psicoterápicas de cunho humanista, mais especificamente lembradas aqui a Gestalt-Terapia e Abordagem Centrada na Pessoa, se localizam num plano de referência organísmica, uma vez que concebem a subjetividade humana como uma



dinâmica referida a uma lógica organizacional que tende a uma suposta reconquista de um equilíbrio homeostático perdido no devir existencial, perda esta propulsora do desequilíbrio e conseqüente sofrimento. Enunciarmos aqui estas “fronteiras epistêmicas” destes diferentes horizontes referentes de práticas psicoterápicas também nos permite o importante movimento de reflexão e debate sobre suas possibilidade e limites de diálogos epistemológicos e factuais pragmáticos. Podemos dizer assim que tanto Rogers quanto Perls, a partir de diferentes lugares e procedimentos, buscaram o “resgate” do eu subsumido na angústia, por meio de estados de *awareness* ou das denominadas condições facilitadoras de ocorrência da psicoterapia.

A FINITUDE COMO INSPIRAÇÃO FUNDANTE DO SER-SI-MESMO NA PSICOTERAPIA

Fadado à sua condição estrutural originária de ser-para-a-morte, o Dasein porta como traço constitutivo ontológico a possibilidade de uma apropriação tematicamente mais sua dessa sempre iminente possibilidade de findar. A instauração de uma dinâmica apropriativa de seu incontornável caráter ontológico de fundação catapulta o ser-aí para a possibilidade de sua antecipação, ou melhor, para a possibilidade de uma apropriação temática de sua própria finitude. Sua iminência no vivido tomado de apropriação anuncia, paradoxalmente, a própria possibilidade de realização de qualquer outra possibilidade.

Herdando a tarefa do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (1881-1966) a quem coube a original implementação dos primeiros passos de se rever a psicologia da época mais livre de seus pressupostos teoricistas, subjetivistas e psicologizantes que nela reinavam desde seu nascimento ao fazer referência a ser e tempo através da noção de cuidado (*Sorge*), foi efetivamente o psicoterapeuta e psiquiatra Medard Boss (1903-1990) quem estruturou mais efetivamente o pensamento da psicologia em sua vertente clínica em estreita correlação com a ontologia fundamental de Heidegger.

Decorrente de uma intensa e fértil proximidade com o filósofo alemão que culminaram com potentes e profícuos encontros entre as décadas de 50 e 60, foi a Boss a quem competiu e se consolidou historicamente a empreitada clínica de cunho ontológico em tangente diálogo com as estruturas da existência do homem apresentadas na seminal

obra de 1927 do filósofo alemão.

Nasceram, assim, os Seminários de Zöllikon, obra que remonta a tais encontros na casa do psiquiatra suíço destinados a promover este possível amalgamento sobre o pensar humano e a psicologia da Analítica das estruturas ontológicas do ser-aí mais livre dos ditames da tradição estrutural-associacionista. Foi destes encontros frequentados eminentemente por médicos e psicoterapeutas, que se estruturou a Daseinsanalyse, caracterizando-se como práxis psicoterapêutica inspirada na Ontologia fundamental de Martin Heidegger para se pensar em seus desdobramentos sobre a dimensão ôntica do existir humano.

Desta forma, e de modo mais específico, nasce para o horizonte das práticas clínicas em psicologia um fazer clínico de inspiração ontológica que se calca no preceito fundamental e seminal de Ser e tempo, a impossibilidade de determinação do ser, e por extensão, a irrealizável tarefa de se encontrar no existir humano qualquer caráter de determinação atemporal e de características supostamente estáveis deste existir. De modo diverso a Binswanger, Medard Boss edifica suas reflexões pautadas nas tonalidades afetivas do tédio e da angústia preconizadas em Ser e tempo, passando a considerar na relação com o paciente no processo psicoterapêutico o horizonte hermenêutico intrínseco a este existir. Como psicoterapeutas, temos que nos abster do agir presunçoso de levar da nossa parte quaisquer máximas e dogmas aos nossos pacientes. Temos que nos contatar em remover do caminho, aqui e ali, uma pedrinha, um obstáculo, para que aquilo que já está aqui, e que sempre formou a essência do paciente, possa sair, por si, ao aberto, de sua reserva até agora mantida (Boss, 1981, p.42).

Doravante ganha um crescente teor de revisão uma espécie de pacto tácito, tanto da ordem da *doxa* quanto da episteme, a compreensão mediana de que a vertente clínica da psicologia, a psicoterapia, consiste numa implementação prática e objetiva, estruturada semanticamente por uma abordagem teórica sobre o humano em sua dimensão imaterial, numa espécie de “barema referente e avaliativo”, conferindo a este agente instrumental a alcunha laboral de “promotor da saúde psíquica” no paciente através de um suposto restabelecimento de uma condição de estabilidade ou de saúde psíquica perdida pelas vicissitudes em seu existir.



Garantidor de uma espécie sentimento velado de poder e controle, tal pacto sustentado pelos integrantes desta conjuntura prático- intervencionista muito raramente costuma ser submetido a um estranhamento capaz de promover expressivo abalo em suas bases consensuais medianas, nem na esfera do conhecimento epistêmico quanto, muito menos, na ordem dos saberes e fazeres do senso comum numa espécie de “armação sedimentada”. Eis o contexto propício mantenedor do véu da impessoalidade.

Entretanto esta base histórica de natureza calculante e técnico-objetivante com frequência se mostra insuficiente para eugenzar o encontro clínico dos momentos de incertezas e aparente fragilidade das formulações lógico-explicativas sobre o existir deste ente que nós mesmos somos. É essa negatividade estrutural que se calca como elemento fundamental estruturante do modo de ser deste ser-no-mundo que somos, sua nadidade estrutural e permanente, que se constitui como elemento basilar da *Daseinsanalyse*, inaugurando no cenário das práticas psicológicas um novo horizonte de natureza mais horizontal, dialética e modesta sobre seus pretensos totens de previsibilidade e controle.

É o caráter do eterno porvir e poder-ser do ente humano que passa a ganhar mais espaço, atenção e visibilidade no reino da positivação determinística dos esquadrinhamentos identitários e atemporais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto que ora se finda buscou explorar algumas possíveis relações entre a fenomenologia hermenêutica proposta por Martin Heidegger na empreitada de sua ontologia fundamental, mais detidamente entre a estrutura ontológica preconizada pelo filósofo da Floresta Negra em sua basilar obra *Ser e tempo*, de 1927, compreendida como ser-para-a-morte, tratada aqui como finitude, e seus fenômenos também estruturalmente tangentes, tal como a angústia e o fenômeno apropriativo deles decorrentes, e suas possíveis reverberações sobre a prática psicoterapêutica.

Tendo como base as inequívocas contribuições do pensamento heideggeriano sobre o pensamento humanista e a Gestalt-terapia, nasce pelo horizonte temático da *Daseinsanalyse* a possibilidade de emersão das mais notadas reverberações de sua ontologia fenomenológica sobre as práticas clínicas psicoterápicas. Compreendido como um

existencial ontologicamente articulado com o caráter de poder-ser do ser-aí, do modo de ser deste ente que somos, e consonante ao pensamento de que o espaço terapêutico constitui-se como um relevante encontro comprometido com o propósito do desvelamento de novos sentidos na dimensão ôntica, factual e pragmática da existência humana, trouxemos aqui a eventual promissora contribuição do fenômeno da apropriação mais íntima, própria e singular do caráter de finitude do Dasein como aspecto potencializador de anunciação de seu caráter de nada ontológica, negatividade estrutural e indeterminação existencial em seu incontornável vir-a-ser, estruturante da indeterminação do Dasein.

Explicitamos, desta forma, a possibilidade de se tomar o lócus clínico como promissor e fértil espaço de explicitação temática mais rigorosa dos horizontes e sentidos naturalizados do existir humano, bases dos modos de ser mais impróprios e evitadores da angústia impulsionadora ao ser-si-mesmo. Configura-se, assim, um horizonte temático de reflexão sobre as práticas do fazer clínico considerativos à experimentação de um exercício de aproximação de si e de incremento de um índice de maior fomentação, de maior estranhamento das sedimentações históricas cristalizadas em nossa cotidianidade laboral como profissionais que lidamos mais detidamente com a psique humana e o âmbito de estruturação hermenêutica destas sedimentações, possibilitando assim, a partir deste encontro, mais horizontal e dialógico, uma atenta revisitação do horizonte de sentido factual em que tais construções se deram e a enunciação de outras possibilidades de sentido provenientes desta atitude mais modesta e questionadora.

Uma amplificação noética em direção a uma possibilidade de compreensão clínica que amplie sua margem de subversão e libertação das amarras das representações usuais de técnica aplicada rigidamente subservientes aos ditames da tradição que restringem o ente humano a representações historicamente pré-estabelecidas.

Uma abertura que guarde maior comprometimento com o desvelamento de possibilidades que descortinem sedimentações ônticas deste ente humano, indeterminável a priori, fomentando seu peculiar e próprio movimento de vigor antinaturalista rumo ao existir mais fiel a seu estatuto ontológico de permanente relação com o que nos vem ao encontro no mundo. A partir da reflexão sobre a finitude, essa inescapável condição do ente que somos, na esteira das reverberações que daí decorrem, constituiu o vigor precípua desse



artigo elucidando elementos essenciais da analítica existencial do Dasein, empreendida na obra *Ser e Tempo* a saber, o fenômeno apropriativo humano, a angústia e a finitude humana, contrapondo com alguns fundamentos das abordagens psicoterápicas edificadas sob os preceitos fundamentais do movimento humanista, de modo a propor uma explicitação sobre a possibilidade das instigações heideggerianas poderem nortear as estratégias clínicas a partir da *Daseinsanalyse* mais comprometidas com oportunidades do descortinamento de vieses existenciais mais próprios àquele existir.

REFERÊNCIAS

BISNWANGER, L. (1977). **Três formas da existência malograda: extravagância, excentricidade e amaneiramento**. Tradução de Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar.

BOSS, M. **Angústia, culpa e libertação: ensaios de psicanálise existencial**. São Paulo: Duas cidades, 1981.

BRAGA, A. R. P. **A finitude humana no pensamento de Martin Heidegger**. Toledo: Vivens, 2016.

CASANOVA, M. A. **Eternidade frágil**. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2013.

FIGAL, G. **Introdução a Martin Heidegger**. Rio de Janeiro: Via Veritas, 2016.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo I**. Petrópolis: Vozes, 2005a.

HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo II**. Petrópolis: Vozes, 2005b

**NEM MESTRE, NEM APRENDIZ...DASEIN-APRENDIZ: PENSAR O
CURRÍCULO ENQUANTO LUGARIDADE¹**

*Neither master, nor apprentice... Dasein-learner:
thinking the curriculum as placelessness*

Larissa Alves de Oliveira²

Felipe Costa Aguiar³

Jeani Delgado Paschoal Moura⁴

RESUMO

Os livros, preleções e conferências de Martin Heidegger contribuíram com diversas áreas do conhecimento, incluindo a Educação. Embora Heidegger não tenha uma preocupação primordial com as questões educacionais, suas considerações filosóficas ajudam a pensar a experiência educativa. Neste artigo, buscamos estudar o currículo como lugaridade, por meio da compreensão fenomenológica do *Dasein-aprendiz* como um modo de habitar a escola. Este esforço busca integrar elementos da fenomenologia heideggeriana ao debate sobre currículo, sob uma perspectiva da geografia fenomenológica.

Palavras-chave: Martin Heidegger; Fenomenologia; Docência; Currículo; Experiência.

ABSTRACT

The books, lectures, and conferences of Martin Heidegger have contributed to various areas of knowledge, including Education. Although Heidegger does not have a primary concern with educational issues, his philosophical considerations help to contemplate the educational experience. In this article, we aim to study the curriculum as "placehood"

¹ Este trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

² Doutora em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: larissa.deoliveira@uel.br

³ Doutorando em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Londrina. E-mail: felipe.costa.aguiar@uel.br

⁴ Docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual de Londrina. Tutora do PET Geografia UEL. E-mail: jeanimoura@uel.br



through the phenomenological understanding of *Dasein*-learner as a way of inhabiting the school. This effort seeks to integrate elements of Heideggerian phenomenology into the debate on curriculum from a phenomenological geography perspective.

Keywords: Martin Heidegger; Phenomenology; Teaching; Curriculum; Experience.

DES-VELANDO A EXPERIÊNCIA ESCOLAR À LUZ DE HEIDEGGER

As contribuições de Martin Heidegger a diversos campos das ciências são notórias. Embora seus escritos não tenham a Educação como foco, é inegável que, além de filósofo, Heidegger tenha sido um educador. Vemos o Heidegger educador seja pelas suas conferências e preleções publicadas, que des-velam um pouco da didática do professor e do seu modo de ensinar pela palavra, seja pelas reverberações de seu pensamento nas obras de outros filósofos como Hannah Arendt, Jacques Derrida, Hans-Georg Gadamer e Emmanuel Levinas, ou até mesmo por sua influência em teorias educacionais, como a teoria curricular canadense, na presença de Ted T. Aoki (2005a; 2005b) e, no pensamento curricular brasileiro, na pessoa Joel Martins, além da aproximação que Kahlmeyer-Mertens (2005; 2013) realizou para repensar os fundamentos da educação.

Kahlmeyer-Mertens (2005) demonstrou que, apesar da Educação não ser a preocupação do filósofo, é inegável que existe um Heidegger educador, aquele que se dedicou à tarefa de educar. Em suas conferências, preleções e livros, não encontramos a premissa explícita de se pensar as questões educacionais de modo *stricto sensu*, mas há considerações que impactam na experiência educacional, tanto escolar quanto não escolar: a relação entre mestre e aluno, a perspectiva do deixar aprender (Oliveira, 2017), a questão da metafísica e do conhecimento, e o habitar poético e vários outros (Kahlmeyer-Mertens, 2013).

Essas aproximações também estão nos trabalhos de Critelli (1981a; 1981b; 1982), que procurou resgatar o sentido de educação pela aproximação com a ontologia heideggeriana. Sob essa perspectiva, a autora buscou conexões entre a dominação cultural na América Latina e a educação, relacionando-as com os conceitos heideggerianos de autenticidade e a inautenticidade. Em outros trabalhos, a autora também retomou o sentido fenomenológico de educação e a tarefa de educar à luz dessa ontologia (Critelli, 1981b; 1982). Todas essas abordagens foram realizadas com uma perspectiva de aproximação. Não

é de surpreender que o subtítulo do livro de Critelli (1981a) seja “tentativa de reflexão ontológica”, indicando um esforço de refletir sobre educação por meio da ontologia, um modo de pensar que, naquele contexto, não era comum na Educação e ainda hoje é pouco frequente.

A escavação do sentido da educação com base na ontologia heideggeriana também aparece nos trabalhos de Martins (1983), Espósito (1993) e Martins e Espósito (1992). Não é coincidência, uma vez que Martins liderava o grupo de pesquisa composto por esses e outros tantos pesquisadores. Naquele momento, tanto Critelli, quanto Espósito eram doutorandas sob orientação de Martins, que encontrou em Heidegger o fundamento de sua abordagem das experiências escolares.

A tentativa de reflexão ontológica de Critelli também está presente em Martins (1983), que expressou sua intenção já no título de seu texto “A ontologia de Heidegger”, presente no capítulo do livro “Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação”. Por outro lado, o trabalho de Espósito (1993), além de propor uma interpretação da experiência escolar, lançou mão da fenomenologia heideggeriana para compreender os sentidos de escola e educação. Essa abordagem não apenas permitiu escavar os referidos sentidos, mas também possibilitou interpretar as narrativas dos professores à luz da fenomenologia-hermenêutica.

Uma breve exposição dessas abordagens revela que, para repensar o sentido de educação, é preciso voltar à ontologia que orienta nossas perspectivas. Em Nascimento (2010; 2013; 2019a; 2019b), por exemplo, encontramos uma busca pela analítica do Dasein, cuidado e educação sob a fenomenologia-hermenêutica. O autor empreendeu uma desconstrução da Metafísica para questionar as concepções estabelecidas na Educação sobre como educamos, somos educados e como ocorre o conhecimento. Além disso, observamos nesses textos um movimento de recuperar esses sentidos sedimentados no tempo, visando, assim, repensar de maneira autêntica a tarefa de educar.

Dentre as aproximações mencionadas, a de Martins e Espósito (1992) é a que mais se aproxima da proposta deste trabalho devido ao foco no currículo e na experiência curricular. Esses autores consideram o currículo como um termo equivalente à educação, entendida como *poíesis*. Adiante, aprofundaremos essa perspectiva, mas por enquanto essa



contextualização é suficiente. É importante ressaltar que esta é mais uma tentativa de aproximação da Educação com o pensamento de Heidegger, que busca integrar elementos da fenomenologia heideggeriana ao debate sobre currículo, sob uma perspectiva da geografia fenomenológica.

Diferente dos autores supracitados, nossa preocupação surge do campo da Geografia. Essa perspectiva permite compreender os processos educacionais à luz dos conceitos e princípios heideggerianos, oferecendo um debate sobre o currículo escolar, com a intenção de contribuir com o Ensino de Geografia, entre outros campos disciplinares.

Habitar a Geografia com Heidegger implica incorporar sua filosofia fenomenológica ao fazer científico. Este habitar está circunscrito em pelo menos três lugares, representados pelos grupos de pesquisa Fenomenologia, Geografia & Educação⁵, Geografia Humanista Cultural⁶ (GHUM) e NOMEAR - Fenomenologia e Geografia⁷. Em todos esses contextos, o objetivo é transcender a abordagem tradicional da Geografia, que via de regra se concentra em aspectos físicos e objetivos do espaço, para adotar uma perspectiva holística e humanizada, centrada na experiência.

As contribuições de Heidegger à geografia humanista de base fenomenológica e à geografia fenomenológica foram explicitadas por Marandola Jr. (2009; 2012; 2013; 2020), Dal Gallo e Marandola Jr. (2015; 2016) e Dal Gallo, Bernal e Marandola Jr. (2014). Esses estudos destacaram como diferentes pensadores foram incorporados pelos geógrafos humanistas nos últimos anos, sendo Heidegger um deles. Aguiar e Pacheco Junior (2023) mostraram que essa diversificação de abordagens fenomenológicas indicada por Marandola (2013; 2020) como característica do campo no Brasil se intensificou, principalmente nas pesquisas realizadas pelo NOMEAR.

Aguiar e Pacheco Junior (2023) apresentaram como Heidegger tem sido incorporado pelas pesquisas mais recentes do NOMEAR, destacando a aproximação das contribuições do filósofo para os estudos em ensino e formação de professores de Geografia como um desses frutos. Além disso, os resultados da parceria entre os grupos de pesquisa NOMEAR e Fenomenologia, Geografia & Educação também demonstram um esforço

⁵ Para saber mais: <https://gepfge.wixsite.com/londrina>

⁶ Para saber mais: <https://geografiahumanista.wordpress.com/about/>

⁷ Para saber mais: <https://dgp.cnpq.br/dgp/espelhogrupo/6233185899254913>

conjunto de aproximação com o pensamento de Heidegger. Entre esses estudos, destacamos Oliveira (2017), Oliveira (2022), Oliveira e Moura (2022) e Oliveira, Moura e Marandola Jr. (2024).

Isto posto, este texto pode ser considerado um desdobramento da tese intitulada “Escola como ponta de lança: experiências geográficas e modos-de-ser *Dasein-aprendiz*” (Oliveira, 2022), fazendo referência à afirmação de Heidegger sobre a ponta de lança como um lugar de reunião, onde tudo converge e, partir daí gerando na autora o desdobramento conceitual de *Dasein-aprendiz*. Este artigo expande essa perspectiva ao não se concentrar apenas na escola, mas na experiência curricular enquanto lugaridade. Essa é também a preocupação de outra tese em andamento nos grupos de pesquisa citados, o projeto de pesquisa de Aguiar (2023), que investiga como os professores de Geografia criam currículo cotidianamente.

Para entender a experiência de currículo como lugaridade, temos uma pergunta de partida: como habitamos a escola? Ao longo do texto é sobre ela que nos desdobramos.

***DASEIN-APRENDIZ* COMO COMPREENSÃO FENOMENOLÓGICA DO HABITAR A ESCOLA**

Como habitamos a escola? A busca que traçamos a partir dessa pergunta não conduz a uma resposta definitiva, isto porque a reflexão surge da própria experiência, que, como veremos, é singular.

O entendimento do que a palavra experiência significa varia dependendo do caminho teórico adotado. Nossa compreensão se baseia na definição de Larrosa (2002, p. 21), que descreve a experiência como “o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca”, assim o educador situa seu entendimento frente as questões contemporâneas que investiga no campo da Educação.

O cerne da crítica de Larrosa está no movimento intenso e caótico de coisas que nos acontecem a todo tempo. Ao refletir sobre esse excesso de acontecimentos, o educador enfatiza que “nunca se passaram tantas coisas, mas a experiência é cada vez mais rara” (Larrosa, 2002, p. 21). Isso se deve a múltiplos fatores, como a sobrecarga de informações



e opiniões, bem como a rapidez do nosso tempo, onde tudo está em constante mudança. Larrosa desenvolve a sua crítica por meio do argumento de que os aparatos educacionais corroboram para tornar a experiência cada vez mais rara. É nesse aspecto que as dicotomias, que frequentemente parecem separar a ‘experiência’ da ‘não experiência’, contribuem para moldar uma escola como ela é.

Ao compreender que a experiência é aquilo que nos toca, em seu sentido existencial e singular, como um vislumbre ou uma pausa em um momento e lugar específicos, falamos então de uma experiência situada. É diante dela que perscrutamos o sentido da escola e o conectamos à pergunta inicial.

Se etimologicamente a escola é descrita como tempo dedicado ao ócio, ao observarmos a realidade encontramos rotinas cada vez mais aceleradas e currículos cada vez mais extensos para serem cumpridos. No entanto, essas características não encapsulam a escola em sua totalidade, essa instituição também incorpora a reflexão, o diálogo e a experiência. Desse modo, podemos compreender que o ócio a que se refere a etimologia talvez esteja mais atrelado à concepção de experiência, devido à passividade necessária para seu desvelar e ao impacto que ela causa do que necessariamente vinculado a um intervalo do cotidiano. São essas experiências que determinam, por vezes, o que cada pessoa compreende ou vivencia como escola. Considerando que estamos lidando com uma experiência situada nesta instituição, retornamos então a nossa questão inicial: Como habitamos a escola?

O conceito de habitar é abordado na ciência geográfica de várias maneiras, podendo ser compreendido em termos de *habitat*, como em Leff (2013), nas perspectivas mais ambientais, ou voltado ao contexto existencial das vertentes humanistas, como em Marandola Jr. (2020). Essa diversidade de interpretações tem gerado um amplo debate em torno do conceito. De todo modo, a reflexão sobre o habitar permanece como tema central na ciência geográfica, suscitando discussões que vão além da simples experiência dos lugares. Ela destaca as múltiplas manifestações de modos-de-ser, como observado por Marandola Jr (2020).

Traçando um paralelo com a reflexão do habitar que desvela os modos-de-ser, o conceito de habitar em Heidegger (2001) foi tratado de modo indispensável em sua filosofia. Assim como muitos conceitos elaborados pelo filósofo, o habitar, apesar de manifestar-se

no cotidiano, não pode ser compreendido unicamente desse modo, pois se funda em nossa própria existência.

Em sua conferência intitulada “Construir, habitar, pensar”, proferida no ano de 1951, Heidegger (2001) prossegue na elaboração da questão sobre o sentido de ser, desta vez, a partir da linguagem. Nas páginas iniciais de sua conferência o filósofo mostra que para o motorista de caminhão, o habitar está presente na autoestrada, mesmo que não seja em sua residência. Do mesmo modo, a tecelagem representa o habitar da tecelã, mesmo que ali não seja o seu local de moradia.

O habitar não seria apenas o fim que se impõe a todo o ato de construir, mas ambos se constituem em uma relação de meio e fim, uma vez que “construir já é em si mesmo habitar” (Heidegger, 2001, p. 126). Sendo assim, o habitar não pode ser compreendido apenas em termos de posse material, mas se relaciona às possibilidades de ser-no-mundo, à medida que construímos nosso mundo circundante. Isso se manifesta por meio da plantação realizada no solo, da tecnologia utilizada na construção de uma casa, do trabalho, do acontecer de uma aula, do diálogo e das descobertas, entre outros aspectos.

Ao habitar a escola estamos nos referindo ao ato de ensinar e aprender, de experienciar a escola em sua existencialidade. A escola é o lugar do habitar de estudantes e professores, da docência e da discência em sua experiência cotidiana. Isso envolve a escuta passiva suspensa de teorias, por meio da qual escutamos para compreendermos aquilo que nos atravessa, a experiência. Essa escuta é um encontro, uma experiência poética de habitar a escola, que se des-vela dinâmica e singular.

Nesse sentido emerge a compreensão de um *Dasein-aprendiz*, enquanto conceito formulado das reflexões de Oliveira (2022) a partir das leituras heideggerianas. Tal concepção se desvela a partir da superação das dicotomias presentes no entendimento da escola, como discentes-docentes, docente-escola e discente-escola, sugerindo que não é possível desvincular esses modos de existir. Dessa maneira, o *Dasein-aprendiz* busca lembrar ao ser humano sua coexistência com a Terra, de modo que, ao habitar a escola, possamos torná-la verdadeiramente uma escola e revelar seus fenômenos.

Enquanto *Dasein-aprendiz* desvelamos a escola não por meio de sua materialidade objetiva, mas por meio do construir e do habitar como relações que se desvelam no cotidiano



através do lugar, na relação existencial entre docentes, discentes, espaço escolar e todos os seus lugares. Habitamos a escola enquanto a construímos e vice-versa.

Nessa seara, o conceito de lugar tem sido discutido há muito tempo no campo da ciência geográfica e enriquece a compreensão do *Dasein-aprendiz*. Na perspectiva humanista, lugar não é o “palco” das ações humanas, mas a relação do homem com a terra, as significações que este atribui por meio dos sentimentos, no vínculo homem-terra-tempo e de suas experiências (Dardel, 2011).

Tuan (1983) mostra a intrínseca relação de espaço e lugar, em que o primeiro significa liberdade e o segundo segurança. É pela vivência do cotidiano que tornamos espaço um lugar, utilizando nossas experiências, nossos sentidos, nossa imaginação e o próprio simbolismo para criar essa relação. No cotidiano, o lugar é onde vivemos, seja em escalas maiores, como a nossa pátria, por meio dos símbolos, ou de modo mais concreto, como nossa casa, nosso bairro e nossa escola. Lugar tem possibilitado o entendimento da experiência geográfica para além da antiga dicotomia entre corpo e mundo.

Para Seamon (2017), o conceito de lugar deve abranger a potência de ser o que é, da lugarização vivida. Ele une o mundo espacial e delinea centros da ação humana em seus significados e intenções, que favorecem a formação do lugar, num fenômeno indivisível de experiência-de-lugar-das-pessoas. A lugarização vivida é um desdobramento do conceito de corpo vivido, que Seamon (2017) e outros autores com os quais dialoga como Toombs, Casey e Finlay, apropriaram de Merleau-Ponty, conhecido por atrelar o corpo ao mundo e, mais tarde, o mundo a carne, sendo esse um modo de compreender a relação existencial entre corpo e mundo para além das dualidades. Nesse sentido, corpo e mundo não são opostos, mas se constituem em comunhão ao se encontrarem no lugar, acontecimento em que corpo e mundo se desenham. É neste enlace que as relações de significação passam a se apresentar.

Há uma proximidade dessa compreensão fenomenológica de lugar com o pensamento de Heidegger (1999) em “Introdução à metafísica”, texto em que o autor discorre sobre o estar situado como condição essencial do *Dasein*, esse ente histórico que existe e participa da historicidade do mundo. Na leitura de Marandola Jr. (2021), somos seres-situados, encrustados na historicidade e na geograficidade de nossa época, somos existencialmente constituídos em relação ao espaço geográfico.

Esse é um dos âmbitos nos quais podemos pensar lugar a partir de Heidegger, outros tantos foram apresentados no trabalho de Saramago (2012). Dessas várias possibilidades, o trabalho de Oliveira (2022) se aproximou do lugar como ponta de lança para pensar o *Dasein-aprendiz* por meio do habitar heideggeriano. Nas palavras do autor:

A palavra “lugar” significa originariamente ponta de lança. Na ponta de lança, tudo converge. No modo mais digno e extremo, o lugar é o que reúne e recolhe para si. O recolhimento percorre tudo e em tudo prevalece. Reunindo e recolhendo, o lugar desenvolve e preserva o que envolve, não como uma cápsula isolada, mas atravessando com seu brilho e sua luz tudo o que recolhe de maneira a somente assim entregá-lo à sua essência (Heidegger, 2004, p.27).

Ao evidenciar o lugar como ponta de lança, Heidegger (2004) delineia um entendimento que transcende as dicotomias que dissociavam o homem e lugar. Embora Heidegger não tenha abordado diretamente problemáticas da Geografia, suas reflexões foram reinterpretadas de diferentes maneiras por vários autores em busca de questões norteadoras para essa ciência, como Aguiar e Pacheco Junior (2022) demonstraram. Fruto desse movimento podemos apontar a geograficidade de Dardel (2011) e o ser-situado de Marandola Jr. (2021).

Em Dardel (2011) a historicidade heideggeriana é relida pela ótica da geograficidade, que demonstra a relação visceral entre o homem e a Terra, sendo ela uma experiência derivada da geografia vivida em ato, que precede a Geografia e se manifesta através das surpresas do homem frente à Terra, dos acontecimentos que o atravessa, que o toca, ou seja, da experiência do mundo circundante. Trata-se de uma experiência geográfica:

A geograficidade, que expressa a materialidade do espaço geográfico, é compartilhada em nossas vivências cotidianas com a lugaridade que, por sua vez, expressa exatamente essa relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos que, como pausa, como convivência íntima, arrumam e delimitam os espaços (Holzer, 2013, p. 24).

Nesse sentido, existe uma geograficidade em nossas experiências, uma relação existencial profunda com a Terra que nos abriga. Como modo de habitar a Terra, a geograficidade se manifesta nos lugares que vivemos, nas paisagens por onde caminhamos,



no tempo que nos atravessa e nos espaços que percorremos, sobretudo no modo como a experiência de mundo nos torna quem somos, nos constitui existencialmente e direciona nossos valores. Se a geograficidade é a relação inalienável que temos com a Terra a lugaridade é o modo como essa relação acontece, o modo como lugar se torna advérbio em vez de substantivo (Marandola Jr. 2009). A geograficidade, portanto, se manifesta enquanto modo de ser-no-lugar (Casey, 2001), pois é por meio dele que o mundo se apresenta para nós.

Diante disso, compreendemos os modos de habitar a escola como lugaridade, ou seja, modos-de-ser-estar-no-lugar. Parafraseando o lugar como ponta de lança, compreendemos que a escola é um lugar em que tudo se reúne, recolhe e acolhe. É na escola que *Dasein* se torna *Dasein-aprendiz*, um ser lançado no mundo da vida escolar, um projeto inacabado, um ser de possibilidades imprevistas. O modo como *Dasein-aprendiz* habita a escola e se constitui nesse lugar em que ele é dejectado é o que compreendemos como currículo, o caminho que todos nós fazemos a todo tempo para nos tornarmos quem somos no decurso da vida enquanto a vida está em curso. Currículo diz sobre o caminho, lugaridade sobre o caminhar, sobre como habitamos a Terra e doamos sentido ao mundo.

CURRÍCULO E LUGARIDADE, MODOS-DE-SER DASEIN-APRENDIZ

A compreensão fenomenológica do habitar a escola des-vela que docência e discência são faces fundamentais do *Dasein-aprendiz* (Oliveira, 2022), esse modo de ser que, como já dissemos, é um projeto indefinido e inconcluso, que se desdobra cotidianamente nos modos como habitamos as escolas.

Essa situação é semelhante àquela descrita por Freire (2014), na qual todo ser educa e é educado até ser arrebatado pela finitude. Ser inconcluso não é uma identidade que escolhemos reivindicar ou abandonar; estamos sempre em processo de constituição. Esse é o fundamento do *Dasein-aprendiz* que permite o constante movimento de ensinar e aprender.

Além da inconclusão, há outros elementos que constituem a condição existencial do *Dasein-aprendiz*, sem contar com os já conhecidos existenciais que Heidegger (2012) elencou como experiências constitutivas do *Dasein*. A facticidade, que descrevemos neste artigo, é aquela que circunda aqueles que habitam a escola, os elementos que descrevemos

pertencem a essa situação existencial: currículo e lugaridade. Os compreendemos como fundamentais para a constituição do *Dasein-aprendiz* que habita a escola, e por isso os consideramos fenômenos fundamentais para a condição existencial que investigamos.

Queremos dizer que o *Dasein-aprendiz* se constitui essencialmente pela relação entre currículo e lugaridade, formando uma tríade na qual a ausência de qualquer um desses elementos tornaria essa condição existencial impossível. Porém, ao afirmarmos essa tríade fundamental, é importante não apagar as diferenças entre currículo e lugaridade; é necessário respeitar as particularidades de cada um. Essa ambivalência pode ser expressa assim: currículo é lugaridade e vice-versa, mas ambos possuem significados distintos, apesar de estarem em constante relação. Currículo e lugaridade são elementos diferentes, que pressupõem um ao outro para existirem.

É necessário circunscrever currículo e lugaridade no horizonte de compreensão do *Dasein-aprendiz* para expormos essa condição existencial de modo devido. Tomamos como pergunta de partida: como *Dasein-aprendiz* habita a escola mediado pelo currículo e pela lugaridade?

Dasein-aprendiz habita a escola no limiar entre docência e discência, uma experiência limite. A escola é como a ponta de lança que Heidegger (2004) concebeu, um lugar que reúne, recolhe e acolhe (Saramago, 2012; Oliveira, 2022). Neste lugar, educador e educandos habitam o limite de si mesmos, ambos se educando mutuamente (Freire, 2014). Assim, *Dasein-aprendiz* revela-se como esse modo-de-ser-com-o-outro, agindo por meio da intencionalidade e volição, mas também da passividade (Oliveira, 2022).

Dasein-aprendiz habita a escola como quem habita o entre; porém a linha tênue entre docência, discência, volição e passividade não é o único limite no qual essa experiência está circunscrita. A experiência de ser professor também é uma vivência de habitar entre o currículo-planejado e o currículo-vivido (Aoki, 2005a). Como nosso intuito é pensar a relação entre currículo e lugaridade por meio do modo como habitamos a escola, concentraremos a nossa atenção nas diferentes facetas desta facticidade. No entanto, é válido considerar o habitar do *Dasein-aprendiz* em diversos outros espaços, como nas ruas, em casa, nos *shoppings centers* ou em qualquer outro lugar no qual o *Dasein* educa e é educado.



A escola, nesse contexto, é apenas uma das situações nas quais essa condição existencial pode ser delimitada. O modo de habitar a escola é caracterizado pela imersão, na qual o *Dasein* se insere e circunda todas as coisas e pessoas. Imersão na escola é mergulhar em uma atmosfera que combina elementos do planejamento (currículo-planejado) e espontâneos (currículo-vivido); é também mergulhar na ambivalência, na experiência de habitar o entre, um lugar que não é puramente um nem outro. O *Dasein-aprendiz* habita entre os currículos planejados e vividos; essa é a essência do seu modo de habitar, a maneira pela qual o currículo se manifesta em advérbio de lugar, em lugaridade.

O currículo-planejado apresenta à escola determinados modos de habitar, incumbindo-se da organização do sistema de ensino em disciplinas escolares, o ordenamento dos conteúdos disciplinares de cada componente curricular, os métodos avaliativos, entre outros aspectos. Apesar do currículo-planejado tentar controlar a vida nos espaços escolares, todas as práticas pedagógicas são situadas e relacionais, pois a prática curricular é, de certa forma, uma prática que busca situar o currículo-planejado em uma determinada circunstancialidade, em um determinado lugar (Marandola Jr., 2012).

Ao serem situadas no lugar, nesse caso nas salas de aula, as práticas pedagógicas traduzem o currículo-planejado generalizado em lugaridades, modos particulares de ensinar e aprender – de habitar o mundo da vida escolar; essa circunscrição é o currículo-vivido. Trata-se, portanto, de um currículo em ato, em prática.

O modo como a prática curricular acontece é a lugaridade, isto é, a circunstancialidade na qual estão reunidos educadores, educandos, objetos de aprendizagem, métodos avaliativos e todos os elementos do processo de educação escolar. Currículo se torna lugaridade por meio do próprio habitar, sendo esse o modo como o *Dasein-aprendiz* está-na-escola e experiência o currículo para além de todas as diretrizes curriculares prescritas. A lugaridade nos mostra o currículo em curso - a vida na vida - porque ela nos mostra como habitamos (currículo-vivido), e não como deveríamos habitar (currículo-planejado).

Pensar o currículo em curso nos aproxima do modo como Heidegger (2001) pensou o construir, o habitar e o pensar, sendo este um modo de construir e habitar o construído, em que o pensar é estar próximo de alguma coisa ou de um lugar, constituindo-se como uma forma de eliminar distâncias. Habitamos por meio do modo como lidamos com as

coisas que nos circundam na vida cotidiana, que tecem o nosso mundo circundante. O habitar do *Dasein* é essencialmente relacional, representando um *modo-de-ser* temporal que depende de como o sentido de ser é compreendido em determinada situação e é significado socialmente.

Então, habitamos o currículo que construímos enquanto simultaneamente construímos o currículo que habitamos, circunscritos no cerne de uma determinada coletividade (*Mitdasein*). Nesse sentido, a compreensão fenomenológica de currículo rompe com a dissociação entre currículo-planejado e currículo-vivido (Aoki, 2005a) e, sob bases heideggerianas, busca contemplar a experiência de criar currículo - um currículo em ato - que não se limita apenas ao que está planejado ou ao que é vivido, mas no lugar do entre, na experiência de habitar esses dois mundos curriculares (Aoki, 2005b).

Nessa perspectiva, o currículo vai além do mero programa escolar. Ele refere-se “[...] ao humano, à trajetória a ser seguida, seja na escola ou mesmo fora dela, representando sempre a busca pelo ato de educar” (Martins; Espósito, 1992, p. 21). É nesse sentido que nossa compreensão de currículo não está centrada nos objetivos de aprendizagem, nas disciplinas escolares, nas avaliações ou nos recursos didáticos, mas sim em como a experiência educacional é vivida em relação a todos esses processos. Essa é, portanto, a percepção de currículo, “[...] visto agora como uma nova possibilidade: *trajetória a ser vivida pelo humano na produção da cultura*” (Bicudo, 1992a, p. 12 - grifo do original). Em outras palavras, se currículo passou a significar um programa a ser apresentado aos alunos, um modelo de como viver, a concepção que apresentamos busca entender como esse programa é vivido. É o enfoque nessa experiência, como indicou Aoki (2005a; 2005b), que podemos desvelar como os professores habitam entre os mundos do currículo.

Nesta perspectiva, nos afastamos da visão de currículo como um fim em si mesmo e nos aproximamos dele como um meio, um modo que nos permite nos tornar quem somos. Portanto, compreendemos o currículo como um caminho a ser percorrido, uma jornada (do latim “*currere*”), em vez de apenas a internalização de um caminho ou programa previamente definido (Martins; Espósito, 1992). Indo além:

Fazer Currículo não se trata mais de construir um instrumento a ser planejado por um grupo de especialistas em educação, elaborado com a finalidade de envolver a escola como um todo para exercer a obra de educar. A ideia de Currículo assim



expressa está conexas com um funcionalismo pragmatista. para a fenomenologia, designa mais que isso, envolve o reconhecimento de uma primazia própria ao humano, a de desenvolver talentos e capacidades que se fundamentam na liberdade de agir. Portanto, entre os deveres que o homem tem para consigo está o “cuidado” (*sorge*), que significa um zelo em não permitir que os seus talentos permaneçam emperrados, de forma oxidada, ou seja, que não venham se expressar. Deverá zelar, ainda, para que a partir do conhecimento e dos sentimentos sejam tomadas atitudes, que como um todo deverão influir harmoniosamente para a abertura do Ser em sua plenitude (Martins; Espósito, p. 1992).

Sorge, compreendido como o cuidado que Heidegger (2012) apontou ser a estrutura fundamental do *Dasein*, orienta essa compreensão de currículo e o modo como o *Dasein-aprendiz* se constitui existencialmente. Assim, é preciso repensar não apenas o sentido de currículo, mas também o de educação, conforme sugerido por Martins e Espósito (1992), que o conceberam como poesia “[...] como produzir, fazer habitar o construído” (Bicudo, 1992b, p. 13).

Assim, nossa investigação retorna novamente à questão de como habitamos a escola, que continua sendo nossa indagação principal e nunca deve ser negligenciada. Se um dia essa questão cair no ostracismo, como tem ocorrido em meio às tendências pedagógicas “transformadoras”, será um sinal do diagnóstico feito por Heidegger em “Ser e Tempo”: o sentido do ser foi esquecido. Se educação é um ato poético de criar e construir, para então habitar o construído, cabe a pergunta: como temos feito essa poesia na escola? A resposta para essa interrogação está no modo como temos trilhado o caminho na escola, na lugaridade que atravessa o currículo-vivido.

PONDEO CADA COISA EM SEU LUGAR

A interpretação que realizamos do *Dasein-aprendiz* como modo de habitar a escola nos mostrou que currículo e lugaridade são indissociáveis e fundantes dessa condição existencial. Como elementos intrínsecos, currículo e lugaridade se reúnem, se recolhem e se acolhem, assim como a ponta de lança que Heidegger pensou, o lugar onde tudo converge. É por meio dessa circunstancialidade que nossa interpretação se concentra nos estudos de lugar, que situam a abordagem de currículo no debate ontológico.

É fundamental descentralizar os estudos curriculares do âmbito do currículo-planejado ou do currículo-vivido e direcioná-los para o lugar do entre, para o próprio ato de trans-fazer. O modo como cada *Dasein-aprendiz* pensa, cria e pratica currículo é a situacionalidade de sua prática pedagógica. A essência dessa situacionalidade é o trans-fazer, o ato poético de circunscrever as questões universais dos currículos-planejados na particularidade das salas de aula.

Assim, a prática pedagógica se mostra como arranjo e arrançamento, tudo que dela advém é movimento, é advérbio de lugar, é lugaridade. Eis aqui o sentido geográfico da prática pedagógica, habitar a escola por meio de determinada lugaridade. Dizemos “por meio de” porque essa é a locução adverbial que indica que algo acontece por intermédio de uma coisa ou pessoa; e como a experiência curricular é vivida se não for por intermédio de coisas, pessoas, espaços, tempos e lugares? Se o sentido de currículo se des-velou como um caminho a ser percorrido, perguntamo-nos: como percorremos esses lugares? A resposta dessa pergunta é a descrição de determinada lugaridade, de um determinado modo de habitar a escola.

Por isso, reforçamos: a resposta para os nossos anseios não está em qualquer outro lugar que não seja o da própria prática pedagógica, fundada e incrustada em determinado modo de habitar a escola. Esse é o fundamento da geograficidade da experiência curricular, habitar a escola por meio de determinado modo, de determinada lugaridade. Da descrição desses modos de habitar podem emergir as geograficidades dos docentes, dos discentes, dos recursos didáticos e de outros elementos que tecem a rede de remissão e referência que fundam o mundo-da-vida escolar, a significância da situação educacional.

Nesse modo de compreender a experiência educacional, não há a intenção de entender apenas como se aprende Matemática ou Geografia, mas sim de compreender como aprendemos e, portanto, como nos tornamos quem somos enquanto somos atravessados pela experiência curricular, que pode ser disciplinar ou não. Para retomar Heidegger, trata-se de se preocupar-com o *Dasein-aprendiz* que se constitui ontologicamente de modo integral, em vez de se ocupar apenas de conteúdos e questões disciplinares apartadas do mundo. Por isso, a ontologia fundamental se faz necessária, para que as questões ônticas das disciplinas escolares não sobreponham a única questão que merece ser lembrada: o sentido de ser.



REFERÊNCIAS

AGUIAR, Felipe Costa. **A bússola profissional dos professores de Geografia: caminhadas, conversas e histórias de vida.** Londrina: UEL, 2023.

AGUIAR, Felipe Costa; PACHECO JUNIOR, Nelson Cortes. Da nascente à foz: contribuições da fenomenologia heideggeriana à geografia fenomenológica. **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v. 3, n. 2, p. 96-104, 2022.

AOKI, Ted. Teaching as indwelling between two curriculum worlds. **Curriculum in a new key: The collected works of Ted T. Aoki**, p. 159-165, 2005a.

AOKI, Ted T. Curriculum implementation as instrumental action and as situational praxis. **Curriculum in a new key: The collected works of Ted T. Aoki**, p. 111-123, 2005b.

BICUDO, Maria Aparecida Viggiani. Apresentação do livro **Um enfoque fenomenológico do currículo: educação como póiesis**, de Joel Martins e Vitória Helena Cunha Espósito, 13-18. São Paulo: Cortez, 1992.

CRITELLI, Dulce Mara. Para recuperar a educação (uma aproximação à ontologia heideggeriana). In: CRITELLI, Dulce Mara; SPANOUDIS, Solon (Org.). **Todos nós... ninguém: um enfoque fenomenológico do social.** São Paulo: Moraes, p. 59-72, 1981a.

CRITELLI, Dulce Mara. **Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica.** São Paulo: Cortez, 1981b.

CRITELLI, Dulce Mara. Fenomenologia e Educação. **Revista Portuguesa de Filosofia**, p. 666-674, 1982.

DARDEL, E. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica.** Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DAL GALLO, Priscila M.; MARANDOLA JR., Eduardo. O conceito fundamental de mundo na construção de uma ontologia da geografia. **GEOUSP: Espaço e Tempo**, v. 19, p. 551-563, 2015a.

DAL GALLO, Priscila M.; MARANDOLA Jr., Eduardo. O pensamento heideggeriano na obra de Eric Dardel: a construção de uma ontologia da geografia como ciência existencial. **Revista da ANPEGE**, v. 11, p. 173-200, 2015b.

DAL GALLO, Priscila M.; ARIAS, Diana Alexandra Bernal; MARANDOLA Jr., Eduardo. A ciência em uma perspectiva heideggeriana: caminhos do pensar geográfico
CADERNOS PET, V. 15, N. 29 ISSN: 2176-5880

fenomenológico. Em: 14 **Seminário Nacional de História da Ciência e da Tecnologia – SNHCT** (p. 1-16). Belo Horizonte: UFMG, 2014.

ESPÓSITO, Vitória Helena Cunha. Prefácio do livro **Um enfoque fenomenológico do currículo: educação como poiesis**, de Joel Martins e Vitória Helena Cunha Espósito, 11-12. São Paulo: Cortez, 1992.

ESPÓSITO, Vitória Helena Cunha. **A escola: um enfoque fenomenológico**. São Paulo: Editora Escuta; 1993.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução a metafísica**. Trad. de Emmanuel Carneiro Leão. 4a. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1999.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. **Ensaios e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Chuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p.125-142.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2004.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

HOLZER, Werther. Sobre territórios e lugaridades. **Cidades**, v.10, n.17, p.18-29, 2013.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. Heidegger educador: acerca do aprender e do ensinar. **Aprender-Caderno de Filosofia e Psicologia da Educação**, n. 4, 2005.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. **Heidegger & a educação**. Autêntica, 2013.

LARROSA, Jorge. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**. Jan/Fev/Mar/Abr 2002 nº19.

LEFF, Enrique. **Saber Ambiental: Sustentabilidade, Racionalidade, Complexidade, Poder**. 10. ed. Trad. de Lúcia Mathilde Endlich Orth. Petrópolis: Vozes, 2013.

MARTINS, Joel; ESPÓSITO, Vitória Helena Cunha. **Um enfoque fenomenológico do currículo: educação como poiesis**. São Paulo: Cortez, 1992.

MARANDOLA JR., Eduardo; OLIVEIRA, Livia de. Geograficidade e espacialidade na literatura. **Geografia**, Rio Claro, v. 34, n. 3, p. 487-508, set./dez. 2009.

MARANDOLA JR, Eduardo. O lugar enquanto circunstancialidade. In: MARANDOLA



- JR., Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia (Org.). **Qual o espaço do lugar: Geografia, Epistemologia, Fenomenologia**. São Paulo: Perspectiva, 2012a, p. 227-248.
- MARANDOLA JR., Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico em Geografia: sobre os modos geográficos de existência. **Geografia** (Rio Claro), v. 37, p. 81-94, 2012b.
- MARANDOLA JR., Eduardo. Fenomenologia e pós-fenomenologia: alternâncias e projeções do fazer geográfico humanista na geografia contemporânea. **Geograficidade**, v. 3, n. 2, 49-64, 2013.
- MARANDOLA JR., Eduardo. Na fissura do presente. **Geograficidade**, v. 10, n. Especial, p. 48-72, 2020a.
- MARANDOLA JR., Eduardo. Lugar e lugaridade. **Mercator** (Fortaleza), v. 19, p. 1-12, 2020b.
- MARANDOLA JR., Eduardo. Fenomenologia como abertura para a interdisciplinaridade. **Revista Nufen**, v. 12, p. 1-25, 2020c.
- MARANDOLA JR., Eduardo. **Fenomenologia do ser-situado: crônicas de um verão tropical urbano**. São Paulo: Editora Unesp, 2021.
- MARTINS, Joel. A ontologia de Heidegger. In: MARTINS, Joel; BICUDO, Maria Aparecida Viggiani (Org.). **Estudos sobre existencialismo, fenomenologia e educação**. São Paulo: Editora Moraes, 1983, p. 33-44.
- MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa; SILVA, Tomaz Tadeu da. **Sociologia e teoria crítica do currículo: uma introdução**. In: MOREIRA, Antonio Flavio Barbosa; SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Currículo, cultura e sociedade**. São Paulo: Cortez, 2002, p. 7-38.
- NASCIMENTO, Crisóstomo Lima. Cuidado e Educação: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica a partir de Martin Heidegger. 2010. **Tese** (Doutorado em Educação), Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- NASCIMENTO, Crisóstomo Lima. O cuidado na educação numa perspectiva fenomenológica. **Dialogia**, p. 85-101, 2013.
- NASCIMENTO, Crisóstomo Lima. Fenomenologia e educação: reflexões hermenêuticas sobre o cuidado nas práticas educacionais. **Revista de Psicologia da UFC**, v. 10, p. 54-65, 2019a.
- NASCIMENTO, Crisóstomo Lima. **Cuidado e educação: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica**. Rio de Janeiro: Via Veritas, v. 1, 2019b.



OLIVEIRA, Larissa Alves de. Deixar Aprender: O ensino de geografia como educação geográfica existencial. 2017. 71 folhas. **Dissertação** (Mestrado em Geografia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2017.

OLIVEIRA, Larissa Alves de. Escola como ponta de lança: experiências geográficas e modos-de-ser Dasein-aprendiz. **Tese** (Doutorado em Geografia). Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2022.

OLIVEIRA, Larissa Alves de. MOURA, Jeani Delgado Paschoal. Ser-no-mundo no ensinar e aprender geografia: possibilidades para uma educação geográfica humanista e existencial. **Geograficidade**, 11 (2), 24-36, 2022.

OLIVEIRA, Larissa Alves de. MOURA, Jeani Delgado Paschoal.; MARANDOLA JR., Eduardo. Experiência hermenêutica e modos-de-ser na escola. In: BATISTA, Gustavo Silvano; MARANDOLA JR. Eduardo; NASCIMENTO, Claudio Reichert do.; PIMENTA, Alessandro Rodrigues (Org.). **Educar-se como práxis: contribuições hermenêuticas para a educação**. Teresina: EDUFPI, 2023, p. 147-168.

SARAMAGO, Ligia. Como ponta de lança: o pensamento do lugar em Heidegger. In: Eduardo Marandola Jr; Werther Holzer; Livia de Oliveira. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** São Paulo: Perspectiva, 2012, v. 1, p. 193-225.

SEAMON, David. Lugarização vivida e a localidade do ser: um retorno à geografia humanística? **Revista Nufen: Phenomenology and Interdisciplinarity**. Belém, 9(2), 147-168, mai. - ago., 2017.

TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1983.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5464>

A QUESTÃO DA TÉCNICA NO AMBIENTE DIGITAL EM PERSPECTIVA HEIDEGGERIANA

The issue of technique in the digital environment from a Heideggerian perspective

Renato Kirchner¹

Guilherme Vinicius Menezes Silva²

RESUMO

Este artigo objetiva demonstrar a importância do pensamento de Martin Heidegger (1889-1976) para uma melhor compreensão dos fenômenos da atualidade, tais como as novas tecnologias e o ambiente digital. Heidegger apresenta a essência da técnica como algo não técnico que acaba por atingir diretamente a humanidade numa dominação da técnica sobre o ser humano. O avanço técnico-científico ganha novo espaço e nova abordagem no fim do século XX com o nascimento da internet. Entendemos que a proposta de Heidegger pode auxiliar numa análise crítica da sociedade pós-moderna marcada pela cibercultura e o ciberespaço. A reflexão tem como pano de fundo o livro “Ensaio e conferências” que, entre outros textos, contém a conferência proferida em 1953: “A questão da técnica”. Nosso autor mais utilizado é Francisco Rüdiger, professor da UFRS e da PUCRS. Os resultados obtidos apontam que a essência da técnica presente nas novas tecnologias, sobretudo, no ambiente digital, a partir de meados do XX, tem afetado a humanidade em seu modo de ser e viver. Com efeito, o pensar técnico gera na humanidade uma grande crise na formação da sua própria identidade, assim como no seu modo de ser e de agir no mundo. Conclui-se, então, que é necessário – como afirma Rüdiger – olhar para as questões da tecnologia e do ambiente digital numa perspectiva analítica e criticamente hermenêutica. A metodologia utilizada foi a hermenêutica fenomenológica a partir de uma ampla análise bibliográfica da

¹ Doutor e mestre em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), graduado em Filosofia pela Universidade São Francisco (USF). Professor e pesquisador da Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas). Diretor da Faculdade de Filosofia. Membro do corpo docente permanente da Faculdade de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. E-mail: renatokirchner00@gmail.com

² Licenciado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas (2024). Mestrando no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-Campinas. E-mail: hesed.gui@gmail.com



temática abordada.

Palavras-chave: Filosofia da tecnologia. Novas tecnologias. F. Rüdiger. M. Heidegger.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate the importance of Martin Heidegger's (1889-1976) thought for a better understanding of current phenomena, such as new technologies and the digital environment. Heidegger presents the essence of technique as something non-technical that ends up directly affecting humanity in a domination of technique over the human being. Technical-scientific advancement gained new space and a new approach at the end of the 20th century with the birth of the internet. We understand that Heidegger's proposal can assist in a critical analysis of postmodern society marked by cyberculture and cyberspace. The reflection has as its backdrop the book "Essays and conferences" which, among other texts, contains the conference given in 1953: "The Question Concerning Technology". Our most used author is Francisco Rüdiger, professor at UFRS and PUCRS. The results obtained indicate that the essence of the technique present in new technologies, especially in the digital environment, since the mid-20th century, has affected humanity in its way of being and living. In effect, technical thinking generates a major crisis in humanity in the formation of its own identity, as well as in its way of being and acting in the world. It follows, then, that it is necessary – as Rüdiger states – to look at issues of technology and the digital environment from an analytical and critically hermeneutic perspective. The methodology used was phenomenological hermeneutics based on a broad bibliographical analysis of the topic addressed.

Keywords: Philosophy of technology. New technologies. F. Rüdiger. M. Heidegger.

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como ponto de partida e pano de fundo a tentativa de demonstrar a importância da filosofia de Martin Heidegger, em um processo de reflexão e de atualização de seu pensamento relacionados à questão da técnica e da tecnologia. A ideia sobre a questão da técnica é um dos temas que o filósofo alemão Martin Heidegger traz em sua filosofia e foi abordado em sua famosa conferência de 1953 (Heidegger, 2012, p. 11-38). Porém, a essência da técnica, por assim dizer, não é técnica. Heidegger propõe, de forma perspicaz, que não são os aparelhos de tecnologia ou as máquinas, mas o que está por trás disso que provoca algo no ser humano, atingindo diretamente sua existência, tornando-se assim um grande crítico do contexto social do século XX do qual ele mesmo fez parte e estendendo-se até os dias de hoje.

Heidegger emprega o conceito *Ge-stell*, que pode ser traduzido por "armação",



“esqueleto”, “composição” e “disponibilidade,” disponibilidade esta que estaria ligada a uma espécie de descobrimento da realidade. Ele afirma que o des-encobrir da realidade é próprio do ser, está contido inclusive no conceito original de verdade – a saber, em grego, *alétheia* – enquanto des-velamento (Heidegger, 2006, p. 282-302). Mas que a essência da técnica moderna que leva o ser humano pelo pensamento técnico a explorar a realidade pode leva-lo a perder o controle e o cuidado do cuidar, ou salvaguardar também propriamente o ser humano na escuta do ser.

A compreensão daquilo que o filósofo alemão expõe como a essência da técnica moderna pode ajudar a compreender elementos tais como o ambiente digital e toda sua multiplicidade. Fenômenos contemporâneos como as redes sociais, tão presentes na vida do ser humano, que aos poucos vai perdendo sua diferenciação com aquilo que era considerado real, isto é, o que está fora do mundo digital e vai se tornando oportunidade no mais amplo sentido da palavra.

O ambiente digital seria o novo *ethos* que forma e molda a sociedade na disponibilidade e dis-posição (*Ge-stell*) presente na chamada técnica moderna que leva a uma exploração. Exploração esta que num primeiro momento no século XX foi direcionada para a natureza, mas que inevitavelmente atingiria o ser humano dentro da lógica do pensamento técnico. Perceber a essência da técnica presente no ambiente digital e nas redes sociais significa chegar à percepção que estes podem tomar a humanidade e acabam determinando o modo de ser no mundo, sendo assim, existiria uma interferência destes meios sobre a vida do ser humano.

Mais do que nunca, na atualidade, estamos vivendo a plena dominação da técnica e do pensamento tecnológico, deixando de lado, assim, a experiência profunda da escuta do ser e da própria experiência humana na formação de sua identidade enquanto o des-encobrir da realidade e do próprio eu.

Corre-se o risco de classificar o filósofo como muitos fizeram de o filósofo da técnica. Mas isso seria tão ingênuo quanto não ler sua obra. Inicialmente, Martin Heidegger está voltado para a essência da técnica e que estaria para além da condição única e propriamente entitativa, de aparelhos ou máquinas, por exemplo. Isso porque, em última instância, nas condições de possibilidade de ser no mundo, no limite último, o ser humano tende a sucumbir e entregar-se desenfreadamente ao domínio do imperialismo da técnica



planetária (*Ge-stell*).

Para isso, o caminho proposto neste artigo consiste, num primeiro momento, compreender a questão da técnica e sua relação com o ambiente digital a partir da perspectiva heideggeriana e de autores que têm se ocupado com temáticas correlatas. Num segundo momento, considerando que a técnica tem dominado cada vez mais o ambiente digital e, com isso, tem interferido ou mesmo determinado cada vez mais nossos modos de modos de ser no mundo, procura-se refletir quanto à tarefa do pensamento enquanto exercício reflexivo permanente.

1. A QUESTÃO DA TÉCNICA: O AMBIENTE DIGITAL ENQUANTO NOVO ETHOS HUMANO

A técnica – segundo Martin Heidegger – faz parte de um processo da história ocidental. Pertence intrinsecamente à história da metafísica ou mesmo ao esquecimento do ser. Para o filósofo alemão, o esquecimento do ser ou a confusão entre ente e ser encontra na técnica um dos resultados mais evidentes e notórios, socialmente falando.

O filósofo deixa claro em sua famosa conferência de 1953 – “A questão da técnica” (*Die Frage nach der Technik*) –, que a essência da técnica, por assim dizer, não é técnica. Heidegger propõe que não são os aparelhos de tecnologia ou as máquinas, mas o que está por traz disso que provoca algo no ser humano e que isso está ligado com a vontade de poder. Para desenvolver a questão, Heidegger utiliza-se do conceito de *Ge-stell*. Em suas próprias palavras:

Com-posição, “*Gestell*”, significa a força de reunião daquele por que põe, ou seja, que desafia o homem a des-encobrir o real no modo da dis-posição, como dis-ponibilidade. Com-posição (*Gestell*) denomina, portanto, o tipo de desencobrimento que rege a técnica moderna mas que, em si mesmo, não é nada técnico (Heidegger, 2012, p. 24).

O avanço dos aparelhos, da ciência e da tecnologia se tornou dominante e, porque não, totalizante nos séculos XX e XXI. Está em jogo no historiar-se da técnica um avanço e uma dominação cada vez maior do historiar-se do próprio ser. Assim, quando menos se esperava, a humanidade deparou-se com uma nova vida pautada em elementos da essência



da técnica. Observando tal fenômeno, Francisco Rüdiger (2008, p. 9) afirma:

Observa-se, com efeito, que, conforme o tempo avançou, a tecnologia acabou se convertendo concretamente para as massas afluentes naquilo que sempre foi para a reflexão crítica mais avançada: a base para uma espécie de metafísica de nossa época. O Ocidente criou essa expressão, “metafísica”, sem jamais ter esclarecido totalmente seu significado, como fez notar Heidegger. Os tempos modernos, por sua vez, cunharam há cerca de três séculos uma outra, “tecnologia”, vítima de toda uma série de confusões e mal-entendidos não menos interessante.

Interessante como Rüdiger traz a reflexão sobre a tecnologia numa aproximação com o conceito de metafísica. A crítica que apresenta é que por séculos, aparentemente, o conceito ou o real significado de metafísica acabou ficando obscuro. E, quase inexplicavelmente, se apresenta um novo conceito: “tecnologia”. Será que até hoje a humanidade não sabe realmente o que é a tecnologia?

Muitos autores vão colocar o termo tecnologia como uma ciência geral das técnicas. E aqui encontramos mais uma vez a palavra técnica. A tecnologia seria então um aprimoramento da técnica? Uma nova realidade em que se estabelece pelo próprio querer técnico que, segundo Heidegger, não é técnico. Novamente, deve-se voltar o olhar para o que o filósofo alemão deixou para a tradição da filosofia ocidental sobre a essência da técnica.

Há uma concepção do ser humano como máquina a partir de René Descartes. O ser humano seria perfeito como uma máquina. O mundo não seria apenas um monte de átomos, mas existiria uma organização mecanicista em que cada parte ou elemento da natureza seria uma parte que se encaixa formando o todo. A partir deste momento, historicamente, começa a se estudar e a se preocupar cada vez mais com a técnica. A modernidade é marcada por esse tema, tratado por Francis Bacon, passando pelo positivismo no século XIX. Sobre isso Rüdiger (2008, p. 11) afirma:

Noutros termos, postulamos por essa via que a técnica moderna se funda num certo tipo de pensamento, cujo denominador comum é a crença de que o maquinismo pode resolver qualquer problema e satisfazer qualquer exigência do mundo, não importam a sua origem e natureza.

Heidegger afirma que o des-encobrir da realidade é próprio do ser, ou seja, está



contido inclusive no conceito mais primitivo de verdade, em grego, *alétheia* – o desvelar. Mas que a essência da técnica moderna que leva o ser humano pelo pensamento técnico a explorar a realidade perde o controle e o cuidado do cuidar, sendo também um salvaguardar próprio do ser humano na e pela escuta do ser. Nas palavras do próprio filósofo:

O desencobrimento que domina a técnica moderna possui, como característica, o pôr, no sentido de explorar. Esta exploração se dá e acontece num múltiplo movimento: a energia escondida na natureza é extraída, o extraído vê-se transformado, o transformado, estocado, distribuído, o distribuído, reprocessado (Heidegger, 2012, p. 20).

Esse movimento que o ser humano realiza na realidade atinge não somente a natureza enquanto dis-posição e dis-ponibilidade de riquezas, bens e energia, mas também o outro ser humano, isto é, a própria humanidade. Heidegger apresenta ainda uma outra preocupação – mais profunda – ontológica e metafisicamente falando: “A vigência da técnica ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo des-encobrir desaparecer na dis-posição e tudo apresentar apenas no des-encobrimento da dis-ponibilidade” (Heidegger, 2012, p. 36).

Ou seja, haveria uma crença de que tudo seria resolvido pelo avanço técnico. O avanço técnico-científico na sociedade acarretaria num progresso como era muito comum de se pensar sobretudo na Europa do século XIX. Por pelo menos um século a humanidade apegou-se a esta esperança. Quase houve uma transferência da esperança que se tinha na religião para o método científico e para a tecnocracia. Francisco Rüdiger aponta para dois fatores importantes como se percebe a seguir:

A cibercultura pode ser entendida como um campo de experiência através do qual esse fator instituinte dos tempos modernos começa a se tornar cotidiano à consciência. A formação que lhe subjaz remete a um conjunto de práticas e representações, através do qual ele se põe em vias de rotinização para o homem comum (Rüdiger, 2008, p. 11).

A experiência da cibercultura presente atualmente vai se tornando rotinização. Dois fatores importantíssimos nessa compreensão do espaço digital é o cotidiano e a consciência. E é aqui que se necessita, como afirma Rüdiger, uma fenomenologia do ambiente digital, sobretudo, das redes sociais, sendo o fenômeno que mais prende as pessoas



hoje vidradas em seus celulares. Aos poucos, tudo que diz respeito à cibercultura se torna parte do cotidiano, sem que ninguém mais se questione quanto ao modo que isso impulsiona uma existência humana. E, conseqüentemente, isso torna-se cotidiano à consciência. Esta precisa ser estudada, compreendida, pois a consciência individual e social já não é a mesma do mundo e da sociedade humana antes do advento da internet.

De fato, isso torna-se um ciclo vicioso e que, uma vez fora de controle, em última instância, passará a olhar para a própria humanidade como dis-posição e dis-ponibilidade de simplesmente se adquirir algo... Nas palavras de Heidegger (2012, p. 28):

Quando o des-coberto já não atinge o homem, como objeto, mas exclusivamente, como disponibilidade, quando, no domínio do não objeto, o homem se reduz apenas a dis-por da dis-ponibilidade – então é que chegou à ultima beira do precipício, lá onde ele mesmo só se toma por dis-ponibilidade.

Os impactos disso podem ser muito maiores do que se pode imaginar como demonstra Francisco Rüdiger numa passagem do seu livro “Cibercultura e pós-humanismo”:

Pensadores como Castoriadis e Heidegger nos ajudaram a ver que, efetivamente, a técnica depende da nossa criatividade coletiva e, em última instância, não racional. O conhecimento técnico é um fator sujeito à ação do pensar poético, inclusive na mais rigorosa tecnocracia, embora tudo isso não deva nos fazer esquecer, claro, que a luta pela sobrevivência material da espécie é um fator explicativo historicamente anterior à constituição do sentido formador da técnica (Rüdiger, 2008, p. 14).

Com efeito, há, segundo Martin Heidegger, o desenvolvimento do que ele chama de pensar e mesmo agir técnico. Assim, na atualidade, pela tecnocracia da dominação técnica ou tecnológica, estaríamos inequivocamente à mercê das conseqüências da técnica, que, por sua vez, gera novas formas de sentido a partir da técnica moderna. Rüdiger escreve a este respeito: “A crítica da técnica e do homem, embora necessária, é algo que deve se subsumir, em vez de se sobrepor à reflexão histórica e à análise da forma como se estrutura geralmente nossa existência” (Rüdiger, 2008, p. 15).

O resultado disso é uma humanidade perdida que, dominada pela vontade de poder, expressa tão fortemente na técnica moderna e no pensamento técnico, está habituada apenas

a olhar para todos os entes como meios de dis-posição e dis-ponibilidade. Heidegger vai dizer:

Entretanto, hoje em dia, na verdade, o homem já não se encontra em parte alguma, consigo mesmo, isto é, com a sua essência. O homem está tão decididamente empenhado na busca do que a com-posição pro-voca e explora, que já não a toma, como um apelo, e nem se sente atingido pela exploração. Com isto não escuta nada que faça sua essência ex-sistir no espaço de um apelo e por isso nunca pode encontrar-se, apenas, consigo mesmo (Heidegger, 2012, p. 30, destaques no original).

Ainda na esteira da hermenêutica heideggeriana, Rüdiger (2016, p. 47) afirma:

Heidegger entendia por tal uma interpelação ao mesmo tempo coletiva e anônima que nos é feita para confiar nosso destino que se consubstancia via avanço da tecnologia maquinística, destacando que este processo contém pelo menos dois aspectos principais. A clausura a que a armação nos conduz, ao nos tornar prisioneiros desta tecnologia, foi, pelo menos por um tempo, pensada por ele em conexão com os conceitos de maquinação e experiência vivida (cf. Heidegger [1936- 1938] 2015). O primeiro dá conta da paulatina renúncia à criatividade poética e artesanal que tem lugar em nossa era, a ascensão de uma ordem cada vez mais autômata, anônima e sistêmica, assegurada por um mesmo aparato tecnológico. O segundo, subordinado ao primeiro e que interessa mais diretamente ao estudioso dos fenômenos de mídia, é o consumo da experiência vivida processada por muitos de seus dispositivos.

Temos aqui, então, a vigência da essência da técnica – segundo Heidegger, da *Ge-stell* –, desta armação citada por Rüdiger. A dominação, isto é, a “armação” que foi apresentada como clausura, é o que determina a dominação tecnocrata disfarçada de uma tecnologia democrática que aprisiona a vida do ser humano a ela, tendo várias consequências e sendo uma delas apresentada por Rüdiger, a saber, a perda da criatividade poética ou o que Heidegger chamará de pensar poeticamente (Heidegger, 1998, p. 79-83). Esta dominação ou clausura aprisiona o ser humano, deixando-o cada vez mais acostumado a pensar tecnicamente, segundo o consumo da experiência vivida por meio dos dispositivos tecnológicos.

Francisco Rüdiger afirma que, se historicamente o processo de evolução dos primeiros computadores tinham fins militares e de estar sempre um passo à frente do inimigo em uma Guerra, como foi o caso na Segunda Guerra Mundial, o problema está na



mudança dos dispositivos para as máquinas ou os algoritmos, como ele mesmo assevera:

O problema surge, porém, quando também o comportamento social e mental de seres humanos é [por eles] representável, calculável e programável: estando então diante de uma concretização de visões de terror das modernas utopias negativas (Rüdiger, 2002, p. 18).

O ambiente digital seria, então, o novo *ethos* que forma e molda a sociedade na dis-ponibilidade e dis-posição (*Ge-stell*), presente na chamada técnica moderna e que leva a uma exploração constante e ininterrupta. Exploração esta que, num primeiro momento, em meados do século XX, foi direcionada para a natureza, mas que inevitavelmente atingiria o ser humano no âmbito da lógica do pensamento técnico (Han, 2018).

Uma vez que acontece esse reflexo do digital no real, inevitavelmente, a humanidade começa a olhar para o outro também de forma midiática e como possibilidade de adquirir algo. Aqui podem aparecer diversos problemas como a perda da alteridade, a perda da identidade. E o mais preocupante, na visão do Heidegger, já não se tem mais uma humanidade que se reconheça como existente no tempo e na história (Heidegger, 2006). Como aqueles que são entes privilegiados, seja pela própria relação social ou com os demais entes, seja pela própria capacidade reflexiva do pensamento poético (Heidegger, 1998, p. 79-83). Atualmente, então, se estaria vivendo a dominação da técnica e do pensamento tecnológico. Assim, o ser humano corre o risco de lado a experiência profunda da escuta do ser e da própria experiência humana na formação de sua identidade enquanto um constante re-des-encobrir da realidade e do próprio eu.

Neste modo de pensar técnico e no grande avanço tecnológico dos séculos XX e XXI, principalmente tratando-se da internet e do ambiente digital, é como se houvesse um apelo ou uma solicitação do ambiente digital ao ser humano que atinge diretamente seu ser, seu eu. Rüdiger afirma a este propósito: “perguntamos até onde o sujeito das referidas situações realmente se converte em um outro, até onde o eu cancela a legalidade que a história lhe conferiu, dissolvendo-se nas relações que lhe solicita o ciberespaço” (Rüdiger, 2002, p. 23).

Assim, na medida em que houver o dissolver do próprio eu estaria nascendo uma nova subjetividade? Sendo a própria subjetividade do ser humano como que convocada por uma solicitação ou espécie de chamado ou convocação do ser? Entretanto, tal convocação



não pode ser dos aparelhos ou aparatos tecnológicos, senão da essência da técnica.

Desde Descartes e Hobbes, com a visão mecanicista do corpo humano, juntamente com a concepção de ciência como domínio da natureza e emancipação do indivíduo de Francis Bacon, ocorreu o desenvolvimento da chamada técnica moderna predominante atualmente. Seria esse chamado do digital à subjetividade humana uma tal emancipação do indivíduo? Para alguns, sim, numa época do chamado pós-humanismo, em que não haveria a menor possibilidade sem esse avanço técnico-científico!

Por isso, há no ciberespaço um ambiente que possibilita uma nova formulação da própria identidade. Identidade que, no século XXI, é muito menos dualista ou determinada como foi por séculos. Não perceber a participação da tecnologia nestas mudanças sociais significa fechar os olhos para o cerne em questão, na medida em que, segundo o filósofo alemão, o *Da-sein* enquanto ser-aí está continuamente a se renovar e reinventar, sendo que o sentido do ser está juntamente em jogo nele mesmo. Nas palavras de Heidegger em “Ser e tempo”:

O ser-aí não é apenas um ente que ocorre entre outros entes. Ao contrário, ele se distingue onticamente pelo privilégio de, em seu ser, isto é, sendo, *estar em jogo* seu próprio ser. Mas também pertence a essa constituição de ser do ser-aí a característica de, em seu ser, isto é, sendo, estabelecer uma relação de ser com seu próprio ser. Isso significa, explicitamente e de alguma maneira, que o ser-aí se compreende em seu ser, isto é, sendo. É próprio deste ente que seu ser se lhe abra e manifeste com e por meio de seu próprio ser, isto é, sendo. *A compreensão de ser é em si mesma uma determinação de ser do ser-aí.* O privilégio ôntico que distingue o ser-aí está em ele ser ontológico (Heidegger, 2006, p. 48, destaques no original).

Rüdiger sugere que, diante das possibilidades que o ambiente digital oferece ao ser humano, isso deve ser analisado, estudado, compreendido na atualidade. Em suas palavras:

Na internet, as pessoas estariam descobrindo a possibilidade de construir suas identidades se ajustando às outras. A tecnologia conteria o poder de transcender a consciência solipsística, que funda o conceito moderno de sujeito. [...] resultado principal, socialmente falando, é a paulatina mudança nas concepções vigentes sobre como se estrutura e funciona nossa subjetividade (Rüdiger, 2002, p. 100).



A própria concepção de subjetividade de toda uma tradição ocidental e filosófica se dissolveu quase que por completo na pós-modernidade, conforme o próprio Zygmunt Bauman (1925-2017) já tinha apontado (Bauman, 2001, p. 12). Mas o que interessa, neste caso, é a participação das novas tecnologias e da internet nesse processo do ser humano pós-moderno. Pois aqui estaria nascendo uma antropologia da cibercultura, reconhece Rüdiger em seu livro “Elementos para a crítica da cibercultura” (Rüdiger, 2002, p. 103).

A questão não é a pluralidade existente na atualidade como uma espécie de libertação de fantasmas do passado e tabus históricos que foram criados. O problema está no quão perigoso pode ser para o eu pós-moderno se não houver uma mediação crítica e reflexiva de sua existência ou inexistência dentro do ambiente digital. Num outro contexto, Heidegger já alertava:

A questão decisiva agora é a seguinte: de que modo podemos domar e controlar as inimaginavelmente grandes energias atômicas e, assim, assegurar à humanidade que tais energias colossais, subitamente, em qualquer parte – mesmo sem ações bélicas –, não fogem ao nosso controle, “não tomam o freio nos dentes” e aniquilem tudo? (Heidegger, 2000, p. 19-20).

É aqui que é necessário entender a dominação que a essência da técnica moderna pode exercer sobre o indivíduo de modo que o eu se perca tentando se encontrar no mundo digital. A este respeito, afirma Francisco Rüdiger (2002, p. 105):

[...] desenvolvendo a hipótese de que as tecnologias de comunicação puseram em movimento um processo cujo resultado é a virtual erosão da noção de eu (*self*) e a concomitante disseminação da consciência de que a identidade individual é criada e recriada através de nossos relacionamentos. [...] “as relações (sociais) passarão a ocupar a posição central que teve o eu individual durante os últimos séculos da história ocidental”. [...] No final, a sociabilidade surgida com a multiplicação de contextos vitais dessa espécie dá lugar a um eu relacional: então, o indivíduo desenvolve a consciência de que se o eu é uma ilusão e ele mesmo não é mais do que a soma de suas relações com os outros.

Como ele afirma, o eu estará – a partir do mundo em rede – hiperconectado e a existir apenas nas relações com os outros (Rüdiger, 2013, p. 122-129). Embora



positivamente a internet ajude a sociedade a entender a pluralidade da existência, ela pode ser prejudicial à formação da identidade dos indivíduos, principalmente na fragmentação deste sujeito, que se antes com Descartes era fixo, agora é múltiplo e transitório nas redes sociais. Desse modo, enquanto ser-aí, para usar a linguagem heideggeriana, o ser humano pode ter múltiplos perfis nas redes, pode inclusive, em cada “lugar” do ambiente digital, ter um outro eu que não seu eu mesmo.

Rüdiger descreve tal fenômeno como fragmentação do eu, ou do parcelamento da alma. E é daí que pode surgir da cibercultura o aspecto patológico. É importante lembrar que não é porque as pessoas têm múltiplos perfis nas redes sociais que elas sejam doentes, mas existe sim uma porcentagem que adocece por esse mergulho na cibercultura (Moromizato *et al.*, 2017, p. 497-504).

Com efeito, a Organização Mundial da Saúde (OMS) incluiu, em 2018, o vício em jogos eletrônicos entre jovens e crianças como distúrbios mental, passou a integrar a lista da 11ª Classificação Internacional de Doenças, de acordo com o site da Faculdade de Medicina da Universidade Federal de Minas Gerais (Bueno, 2020). Contudo, o filósofo germano-coreano Han afirma que, quando procuramos um médico, somos impelidos a narrar aquilo que sentimos para procurar a cura. E, citando Walter Benjamin, afirma que não é absurda a ideia de que a narrativa poderia curar toda doença, uma vez que ela é a capacidade de o espírito superar a contingência do corpo (Han, 2021, p. 48; Kirchner; Vicente Junior, 2022, p. 699-704).

Entretanto, importante ressaltar que o caráter virtual não é algo próprio da internet, sendo algo da capacidade racional e abstrativa do ser humano. As pessoas podem desenvolver bipolaridade ou múltiplas personalidades mesmo sem a internet, da mesma forma que podem lidar bem com a criação de vários personagens de si mesmos. Um exemplo disso é Fernando Pessoa, o autor criou vários heterônimos, sendo ele mesmo em suas obras literárias, mas ninguém diria que o poeta é um doente esquizofrênico por seus múltiplos personagens.

Quando se vive num ambiente totalmente novo e inovador como o virtual ou do ciberespaço, os limites de uma vivência ética estão sendo descobertos e construídos com o passar dos anos. Em poucas palavras: “Na internet, você é o único limite” (Rüdiger, 2002,



p. 118). Atualmente, nas primeiras décadas do terceiro milênio, já se fala em limites na liberdade de expressão presente na internet e até mesmo existem leis de crimes digitais. Mas isso acontece agora justamente porque a humanidade aprendeu com os erros que aconteceram no ambiente digital durante as primeiras décadas do século XXI em que a regência do existir e de ser naquele “lugar” era apenas o eu.

Justamente nesta contraposição entre o digital e o real, que, ao atingir a esfera mais profunda do ser humano na formação da sua identidade, Rüdiger diz: “A tendência à sublimação da realidade no espaço virtual criado pela rede colide com a prova de realidade que a vida nos impõe” (Rüdiger, 2002, p. 118). Tal fenômeno se apresenta como parte de algo maior. Em seu livro “Elementos para a crítica da cibercultura” Francisco Rüdiger escreve:

A expansão do ciberespaço representa antes de mais nada um fenômeno inscrito nas tendências históricas e circunstâncias sistêmicas que governam a contemporaneidade. [...] Nesse sentido, a referida expansão constitui processo que, segundo cremos, medeia a se apoia sobretudo em nossa inclinação, socialmente criada, de vivermos nossas fantasias de modo puramente interno, mental ou subjetivo, ainda que cada vez mais mediado mercantilmente (Rüdiger, 2002, p. 119).

Muito embora todo o avanço das novas tecnologias e do ambiente digital esteja permeado pelo aspecto mercantil do capitalismo, tornando isso um produto cada vez mais atraente, o que interessa aqui para nossa reflexão é o ponto crucial da relação do ciberespaço ou da cibercultura com o indivíduo. E nesse ponto Rüdiger é bem enfático, quando aponta para conceitos como sublimação, fantasias: “A fantasia é o que move as relações online” (Rüdiger, 2002, p. 119).

Acontece um processo em que a relação do ser humano com as máquinas se dá como cópia das relações sociais. E, neste caso, carrega um triplo sentido. Primeiro, a relação que um jovem hoje tem com seu celular é tão afetivo quanto ou até mais do que relação que ele tem com qualquer amigo. Nesse primeiro ponto é uma relação direta afetiva com os meios para o acesso ao ciberespaço. Esses, por sua vez, são os aparelhos que são como portas para a vida do outro lado. O celular é hoje mais do que uma outra pessoa com quem me relaciono, ou seja, ele é como parte do meu corpo que atinge até o conceito de extensionalidade corporal ou de corporalidade extensional. O segundo ponto é uma relação



que aqui acontece muitas vezes de forma inconsciente do sujeito com os algoritmos que rege o funcionamento hoje das redes sociais. É algo muito curioso, porque por passar tanto tempo conectado aos algoritmos conhecem o sujeito, às vezes, até melhor do que a própria mãe. O algoritmo sabe, de certo modo, do que o indivíduo gosta, e não somente isso, mas lhe oferece aquilo que ele gosta cada vez mais. Ele mostra as páginas a seguir, as pessoas que combinam com seu perfil, entre outras mil coisas ou possibilidades. O terceiro e último ponto é a relação daquele que usa as redes sociais com outros usuários. Isto é, finalmente, e aqui é importante refletir, porque essa interação entre as pessoas por meio do ciberespaço acaba ficando depois da relação afetiva com os aparelhos e com o próprio sistema de funcionamento, o algoritmo. Essa relação com os outros neste espaço é também permeada com um mecanismo de recompensa de autoalimentação do próprio sistema. O outro tem sua importância para movimentar, nas palavras atuais, engajar – curtir, comentar, compartilhar etc. Resumidamente: “As fantasias egoístas que criam, para mim, o outro online” (Rüdiger, 2002, p. 119).

Segundo Rüdiger, então, aqui está posto através do processo humano imaginativo, aquilo que a filosofia chama de simulacro, ou seja, “as pessoas se tornam mestres do autoapresentação e autocriação” (Rüdiger, 2002, p. 119). Ressalta, assim, um sujeito narcisista que é alimentado dentro do amplo mundo da cibercultura. E aqui, inclusive, há movimentos que apontam para a violência. Afirma Rüdiger:

Embora seja temerário fazer generalizações, as pesquisas disponíveis sugerem que os contratos virtuais, senão estimulam, ensejam a certas pessoas serem mais abertamente agressivas ou menos controladas do que o são na vida cotidiana. A tecnologia, no caso, relaxaria os mecanismos de contenção aprendidos pelo homem civilizado ao longo de um vasto processo histórico, bem estudado por Norbert Elias (Rüdiger, 2002, p. 121).

É extremamente conhecido e tem se tornado cada vez mais comum todo tipo de violência nas redes. E a reflexão é importantíssima, porque, aparentemente, ali no ambiente virtual, as pessoas tendem a ser mais agressivas ou menos escrupulosas? O eu, sua identidade construída com o auxílio do *ethos* social, da família, da escola, é moldada também por aspectos morais bem estabelecidos, socialmente falando, daquilo que é



aceitável. A violência, o desrespeito, a intolerância, o racismo, o preconceito são hábitos que já foram condenados socialmente em pleno século XXI. Contudo, sempre reaparecem na história e neste momento têm reaparecido dentro do ambiente virtual, muitas vezes, por pessoas que reproduzem esse tipo de discurso de ódio para se sentirem seguras e protegidas por trás de seus perfis ou aparelhos eletrônicos.

Os mecanismos de contenção social também estão hoje nas redes sociais para se evitar esse tipo de coisa, mas, como já bem sabemos, nem sempre foi assim, principalmente se tratando das primeiras décadas da chamada era digital. O bordão que se criou e existe até os dias atuais já não mais tão real de que “a internet é terra sem lei”. O que fica perceptível aqui, numa perspectiva de analítica existencial, é que o sujeito, por escolha própria, já pratica tais atos ilegais e sente com o ambiente digital uma espécie de libertação das amarras morais presentes fora do virtual. Sente que a rede tende a liberar os sujeitos de certas coações sociais internalizadas (Rüdiger, 2002, p. 122). Para Rüdiger, isso é ambíguo, havendo uma linha muito tênue entre um movimento histórico de mudanças nos aspectos morais, tanto para o bem quanto para o mal.

Aqui se instaura dentro da cibercultura um modus operandi dos sujeitos nas redes sociais, sendo conhecida como a cultura do cancelamento. Cancelar alguém nas redes sociais é o mesmo que riscar essa pessoa da existência daquele mundo muito restrito dos seguidores daquele determinado indivíduo. As pessoas hoje têm medo do cancelamento nas redes assim como tem medo de ser assaltadas na rua. Lembrando sempre que a vida que se tem ou que muitos desejam ter nas redes é permeada por um sistema de recompensas como já foi dito! Ter mais seguidores, mais curtidas, mais visualizações, tudo isso alimenta o algoritmo para que ele entenda que o perfil daquela pessoa é considerado como algo relevante para aqueles seguidores. Assim, aumenta a possibilidade de uma possível fama, de que a pessoa se torne famosa nas redes sociais, assim como também o olhar das grandes marcas que estão voltados para patrocinar certas pessoas que se encaixem em tudo que foi dito anteriormente.

Outro fator preocupante é que, ao tornar-se escravo da vida dentro desse simulacro que é a rede social, corre-se o risco de perder cada vez mais o contato físico de afeto com parentes e amigos. Onde, muitas vezes, aparentemente uma curtida numa foto pode ser até mais importante do que um abraço. Há famílias que já não conversam dentro da própria

casa, pois cada indivíduo está preso à sua existência que não está sendo aqui no real, mas está sendo no virtual. Rüdiger (2002, p. 124) aponta:

Interação não é o mesmo que solidariedade, porque essa é muito mais do que o contato momentâneo e individualista permitido pelas novas tecnologias de comunicação. [...] [Neste caso] o que envolve as pessoas são [apenas] as conexões temporárias, que não produzem qualquer consequência tangível naqueles tocados por tais laços flutuantes.

Byung-Chul Han também afirma nesse sentido:

A comunicação digital, em contrapartida, torna uma descarga de afetos instantânea possível. Já por conta de sua temporalidade ela transporta mais afetos do que a comunicação analógica. A mídia digital é, desse ponto de vista, uma mídia de afetos (Han, 2018, p. 15).

Solidariedade e afeto nas redes é sinônimo de interação ou, na linguagem atual, engajamento. O contato é frio, porque relações na verdade se traduzem por conexões no ambiente digital. Conexões temporárias e que não são capazes de produzir aquilo que é tão caro à experiência humana, o que Heidegger vai chamar das “tonalidades de afetos”, tão importante na formação e na fundação do ser-aí. Pela linguagem, o ser-aí expressa e entra no mundo dos afetos, estando presente até mesmo nas expressões artísticas que, segundo Heidegger, estariam ainda mais próximos da escuta do ser (Heidegger, 2006, p. 189-245).

Com efeito, na experiência da tradição heideggeriana, o ser-aí é uma constante mudança do vir-a-ser. Todo ser humano não é, ele está sendo o tempo todo. Faz-se presente aqui também todo um olhar muito cuidadoso e de importância de Heidegger aos pré-socráticos, sobretudo a Parmênides e Heráclito (Heidegger, 2006, p. 282-302). Rüdiger nota que esse movimento constante da existência que é ex-sistir, um movimento sempre para fora está também presente no ambiente digital na relação com o outro: “o outro não é realmente outro, mas apenas um momento do meu próprio vir-a-ser (*self-becoming*)” (Rüdiger, 2002, p. 127). Nesse encarcerar-se no eu em uma espécie de aprisionamento Rüdiger (2002, p. 127) escreve:

Continuando centrados em si mesmos, os internautas, pelo menos em sua maioria, não conseguem abrir-se ao outro; deixar-se contaminar pelo



inusitado dos encontros com as diferenças. Continuam sós, com a sensação narcisista de estarem convivendo socialmente. Eles vão em busca de si mesmos. Vivem do diálogo consigo mesmos.

Trata-se de um constante buscar a si mesmos, tentando sempre salvar-se de si mesmos, como um cachorro que corre atrás do próprio rabo. Inúmeros usuários das redes sociais caem na cilada de um certo narcisismo como já foi mencionado; perdendo os encontros com o outro, com as diferenças que são importantíssimas na formação da identidade, da sociedade de um real desenvolvimento de uma alteridade. Há sempre, como afirma o mesmo autor, o risco de as pessoas realmente acreditarem que estão se relacionando e convivendo socialmente por “conversarem” e se “relacionarem” com tantas e tantas pessoas que também estão online, isto é, estão conectadas. Mas, principalmente, pela diminuição e até mesmo ausência de encontros reais, olhares, abraços, apertos de mão, pois podem estar apenas num monólogo consigo mesmas.

Ainda sobre essa autoconsciência cega, Francisco Rüdiger (2002, p. 129) afirma:

A conquista da autoconsciência tendeu a ser, até agora, correlata à perda do sentido de comunidade, pois a modernidade procedeu a um parcelamento da alma do indivíduo. Desde que se delineia seu processo de afirmação, acontece de as organizações não terem o que fazer com várias partes restantes do eu, quando é esse o caso, acabam satisfazendo apenas parte das necessidades globais do indivíduo.

Interessante que diante dessa autorreferência do sujeito no ambiente digital, ao delinear sua afirmação, acontece o esperado, a incapacidade de preencher todas as lacunas ou espaços deixados pela própria existência. Há a incapacidade do ciberespaço de satisfazer, de dar sentido, plenamente a todas as necessidades humanas. Se não totalmente, então, satisfazendo apenas parte destas necessidades que é de se esperar. Assim, acontece, com o passar do tempo, uma espécie de redução ou encolhimento existencial. O reducionismo do ser-aí como caminho de perda de mundos, uma vez que, segundo Heidegger, o ser-aí é criador de mundos por meio da linguagem, que não é apenas a fala de um indivíduo, mas o corpo e todas as expressões humanas. A esse respeito Rüdiger (2002, p. 130) afirma:

As conexões dominantes as segmentam de acordo com interesses especializados, pressupondo, na base, átomos sociais egoístas e

egocêntricas. Funcionando de modo a conter as tendências à ruptura da sociabilidade, a cibercultura liga sujeitos atomizados, porque forçados a se dispersar socialmente; cada vez mais segmentado, o homem tende a reduzir a um ponto abstrato, descobrindo-se um ente em si mesmo só e distinto: simultaneamente, como a única fonte de valor e como um vazio, para o qual a vida, cada vez mais, existe como aquele conjunto abstrato de possibilidades tão bem retratado literariamente por Musil.

Há a redução da existência que é ampla, múltipla, cheia de experiências. Redução do indivíduo a quase que um átomo. O ser humano torna-se um átomo, suas ações átomos sociais egocêntricas. A internet seria o que liga estes sujeitos atomizados fechados e perdidos em si mesmos. Cada vez mais ensimesmados onde a vida é uma completa ausência de sentido. Contudo, não porque estaria sendo impulsionado no niilismo positivo nietzschiano em que há uma valorização do humano demasiado humano. Porém, um vazio em que a humanidade tende cada vez mais a se reduzir, como dito acima, num ponto de existência distraída e abstrata.

Francisco Rüdiger constrói um caminho que aponta para uma dissolução do eu ou da própria identidade do indivíduo ao ser diretamente afetado pela cibercultura. Até que, num determinado momento, ele aponta para uma desconstrução do que até então havia dito:

Recentemente, verificou-se entre os pensadores sociais da modernidade uma reação às teses sobre a perda de sentido do eu na era virtual, conforme defendida pelos filósofos da técnica. O resultado das 14 tecnologias informacionais sobre o eu não é, segundo os primeiros, a sua dispersão, mas uma mudança de natureza. A profusão de relações e imagens com que o homem se vê confrontado não o dissolve como entidade coerente. Acontece antes de ele ser aberto por elas em grau que as faz terem um papel cada vez maior em seus processos de formação como indivíduo (Rüdiger, 2002, p. 131).

Isso merece toda uma atenção pela grande complexidade que envolve. Uma vez que está afirmando que, apesar da percepção psicológica de fragmentação da identidade ser verdadeira o meio digital, no fim, não consegue dissolver o sujeito inteiramente enquanto entidade que ex-siste enquanto ser-aí, sendo sempre já num mundo de sentido de ser e viver. Assim, em termos de linguagem heideggeriana, o ente humano enquanto realidade ôntica da existência temporal é indissolúvel. Ele é sempre um ser-aí real e concreto, portanto, não



simplesmente a existir jogado no mundo como um ser simplesmente dado ou meramente ocorrente (Kirchner, 2022, p. 115-131).

Rüdiger chama a atenção para um outro ponto muito importante: está aparente dissolução do ente ou a dissolução da sua identidade num completo perder-se de si, já acontece antes mesmo da abertura que o ser humano encontra no ambiente virtual. O que seria isso senão o pensar técnico que já estava vigorando socialmente desde os tempos de outrora? Além disso, o mais complexo filosoficamente é a afirmação de que não é a dispersão do eu, mas uma mudança de natureza. O que ocorre em realidade é uma mudança consubstancial, uma mudança, no fim, ontológica. E é justamente por isso que se faz mais que necessário o conhecimento de uma analítica fenomenológico-existencial, como propõe Martin Heidegger no mais alto grau de sua filosofia (Heidegger, 2006). Rüdiger continua:

[...] um plano menor do fato de que esses estilos, certamente criados por nós mesmos, não só são prisioneiros da forma mercadoria como se caracterizam por uma fragmentação, estreiteza e volatilidade que, ao invés de ajudar os indivíduos a desenvolverem livremente sua identidade, podem ser também um fator de agravamento das tendências à sua desintegração substantiva (Rüdiger, 2002, p. 131).

Na esteira da tradição heideggeriana, Byung-Chul Han afirma: “Assim como o espectador em um estágio é um ninguém, o cidadão eletrônico é um ser humano cuja identidade privada foi psiquicamente dissolvida por meio da solidão excessiva” (Han, 2018, p. 28 *apud* McLuhan, 1978, p. 174). Han ainda complementa:

O *homo digitalis*, em contrapartida, apresenta-se frequentemente, de fato, anonimamente, mas não é um ninguém, mas sim alguém, a saber, um alguém anônimo. O mundo do *homo digitalis* aponta, além disso, para uma topologia completamente diferente. São estranhas a ele espacialidades como estádios ou anfiteatros, ou seja, lugares de reunião de massa. [...] Eles são, antes de tudo, *Hikikomori*³ isolados para si, singularizados, que apenas se sentam diante da tela. Mídias eletrônicas como o rádio reúnem pessoas, enquanto as mídias digitais as singularizam (Han, 2018, p. 29-30).

³ Segundo nota do tradutor Lucas Machado, *Hikikomori* é um “termo japonês que se refere de modo geral a pessoas entre 15 a 39 anos que, visando evitar o contato com outras pessoas, removem-se inteiramente da sociedade. De fato, o termo em japonês *Hikikomori* significa, literalmente, “isolado em casa” (HanAN, 2018, p. 29; a respeito deste novo fenômeno social, conferir também artigo importante de Domingues-Castro; Torres, 2018, p. 264-272).



Fica mais claro então que pode haver uma dissolução, não do ente, mas do ser do ente. Uma desintegração que, quando se observam as crises e as patologias, tende-se a pensar que o esfacelamento é do ente, enquanto na realidade é do ser. Cabe aqui dizer que tal confusão entre ente e ser, para Heidegger, já está presente há muito tempo na história da filosofia ocidental. Perceber isso nas ciências humanas no século XXI é também reafirmar o que já havia sido dito pelo filósofo alemão em numerosas conferências e preleções, hoje em dia já praticamente todas publicadas e traduzidas para diversas línguas.

Como toda a análise não é material, isto é, nem mesmo da matéria dos aparelhos tampouco da matéria humana, Rüdiger vai chamar atenção para o que está ou estaria por trás de toda a técnica. Esse questionamento já estava presente no início dos anos cinquenta, especialmente na conferência “A questão da técnica”, como já apresentado. Assim, Rüdiger escreve:

[...] precisa partir da consideração do contexto de relações desiguais de poder que influencia nossas intenções e, portanto, que filosofias, ideologias e discursos são transformados em tecnologia e por essa via são naturalizados socialmente (Rüdiger, 2002, p. 132).

2. A TAREFA DO PENSAMENTO ENQUANTO EXERCÍCIO REFLEXIVO PERMANENTE

Nessa análise da técnica e seu avanço é preciso sempre trazer à luz o contexto em que a humanidade se encontra. E como a técnica também influenciou a mudança em escala global. Com a internet e através dela a globalização tomou tamanha proporção inimaginável no século XX. A produção capitalista Também se beneficiou com as vendas online. Além do compartilhamento de dados na rede muito utilizados pelas grandes empresas, assim como as novas formas de monetização e pagamentos com moedas inteiramente digitais. De que forma as ciências humanas – principalmente, a filosofia e, ainda mais especificamente, como proposto pela filosofia de Martin Heidegger – podem acorrer na devida medida ao mundo pós-moderno? Com certeza, à luz da filosofia, sobretudo com Heidegger, é possível pensar e refletir a técnica, as novas tecnologias não por elas mesmas, mas pelo que sempre



está por trás dos dispositivos técnicos e tecnológicos. Exatamente por isso, Rüdiger chega a falar em ideologias ou filosofias que se tornam tecnologias. Assim, procurando compreender o problema que é de ordem ontológica, Rüdiger vai dizer:

Poderia é certo haver a aclimação da nossa crise de identidade na consciência do indivíduo, a realização da profecia nietzscheana do artista, do livre jogo dionisíaco com as identidades; mas também pode ser que, por isso mesmo, o indivíduo, sempre que se fizer presente, insista em descobrir quais podem ser seus caminhos como singularidade qualitativa (Rüdiger, 2002, p. 134).

Poder-se-ia crer que estaria a se cumprir na humanidade a profecia feita por Friedrich Nietzsche (1844-1900). O livre jogo da identidade que não é composta de uma única natureza, mas de duas. Apolínea da ordem, das regras e das virtudes e dionisíaca da desordem, das festas, dos prazeres, dos vícios. Seria o ser humano, na visão de Nietzsche, muito mais plural do que se imagina. Assumir sua humanidade com tudo isso que ela carrega no humano demasiado humano para que na vontade de potência ou vontade de poder se chegue ao além-do-homem (*Übermensch*).

Segundo Martin Heidegger, Nietzsche, assim como os pensadores anteriores da história do esquecimento do ser, acaba dando uma resposta ao ente, mas ainda assim é uma resposta metafísica que aponta para um sentido que, em suas palavras, só pode ser compreendida pelo pensamento. Nesse sentido, Vânia Kampff afirma:

Na linguagem da metafísica moderna, “vontade” e “querer” não se referem apenas ao fato de a capacidade da alma humana se expressar pela vontade do querer, mas que o ser em sua totalidade possui a sua essência através da vontade. Essa manifestação do ser como vontade só pode ser compreendida através do pensar (Kampff, 2017, p. 75-76).

Para Heidegger, a questão do ser desaparece na filosofia de Nietzsche e a verdade só é tolerada como manutenção da vontade de poder. Ainda nas palavras de Kampff:

O ser tornou-se um mero vapor, tão desvalorizado que desaparece diante da vontade de poder. Por outras palavras: Nietzsche não equipara mais ser e verdade como valores supremos; para ele, a verdade é apenas tolerada na medida em que é considerada como um valor indispensável à manutenção da vontade de poder (Kampff, 2017, p. 83).

Esse caminho – que para Heidegger é um declínio – apresenta uma vontade de poder que continua querendo a si mesma, sendo o eterno retorno do mesmo o ápice do niilismo e que a vontade de poder busca eternizar-se querendo a si mesma. Aqui se daria a consumação da metafísica e o fechamento da história do ser.

Contudo, qual a ligação da vontade de poder com a técnica? Segundo Vânia Kampff, “é a vontade que dá a medida para a dominação e determina que só é real aquilo que pode ser objetificado” (Kampff, 2017, p. 84). É a técnica que, na contemporaneidade, objetifica. Objetificação que atinge o ser-aí no processo de se reconhecer na formação da própria identidade enquanto ser-aí existente no tempo e na história (Heidegger, 2006).

Nesse sentido, continuaremos seguindo as leituras e interpretações realizadas por Francisco Rüdiger. Sobre o fenômeno da internet ele afirma:

No final do século XX, também se encontra esboçado, porém, um outro estágio avançado desse processo de racionalização tecnológica da existência, cujo foco não é mais a economia, a política ou mesmo a produção cultural, mas, mais diretamente, o próprio modo de ser humano (Rüdiger, 2007, p. 70).

Acontece, assim, a racionalização tecnológica da existência. Na linguagem de Heidegger, o pensar técnico atinge toda a existência e inevitavelmente a existência da própria humanidade. Atinge de tal forma o ser-aí que produz, além de toda cultura da cibercultura, e passa a produzir o próprio ente humano, isto é, passa a produzir modos novos de ser no mundo. Isso é um processo histórico como afirma novamente Francisco Rüdiger:

A cibercultura é o movimento histórico, a conexão dialética, entre o sujeito humano e suas expressões tecnológicas, através da qual transformamos o mundo e, assim, nosso próprio modo de ser interior e material em dada direção (cibernética). [...] “que vai além da visão orgânica e não tecnológica do homem proveniente da Antiguidade Clássica, do Renascimento e do Iluminismo” (Tofts; JONSON; Cavallar, 2002, p. 3 *apud* Rüdiger, 2007, p. 71).

Além de histórico é um processo dialético. Tal dialética ocorre entre o sujeito e as novas tecnologias. Esse choque afeta a humanidade tanto materialmente quanto no próprio modo de ser. Estaria então posto, desde o fim do século XX, uma estrutura cibernética. Primeiro, como estrutura social e, depois, como estrutura do próprio ser do indivíduo.



Rüdiger escreve a este respeito:

Decididos a evitar o formalismo abstrato que tanto vitima a filosofia da técnica contemporânea, a conclusão a que chegam em seus estudos é a de que a tecnologia é, às vezes, determinante do processo histórico e da formação da vida social. No caso, seria isso que estaria ocorrendo sobretudo agora, quando a técnica tende a se tornar menos uma coleção de instrumento do que o principal elemento definidor do ambiente em que vivemos (Rüdiger, 2007, p. 88-89).

A técnica moderna que começa pouco a pouco por meio do nascimento da internet e das novas tecnologias ligadas a ela define o ambiente em que a humanidade passa a viver. Até mesmo as gerações são diferentes, pois, dos que nasceram antes da era digital para os chamados nativos digitais, parece haver cada vez mais uma enorme diferença e distância em seus modos de ser e agir. O mundo não é o mesmo de quem viveu a infância e adolescência dos anos setenta e oitenta em relação às crianças e jovens do século XXI.

Referindo-se ao livro de André Lemos, “Cibercultura, tecnologia e vida social”, Francisco Rüdiger comenta: “Para ele [Lemos], a técnica pode e deve ser vista como o elemento definidor do modo de vida moderno, desde que não se perca de vista os conteúdos simbólicos (não técnicos, diríamos) com os quais ela se associa ao longo de nossa história” (Rüdiger, 2007, p. 89). De fato, o modo de vida foi alterado pela técnica moderna. E, com o passar dos anos, cada vez mais ela tem se apresentado como definidora no modo de pensar, de agir e de ser no mundo. Rüdiger continua:

Conforme seu esquema, o fenômeno técnico passa por três fases, cada qual portadora de um conteúdo (cultura) específico. Na etapa primitiva, esse é a magia. Na fase antiga, sugeriríamos, aquele é mítico. Na modernidade, trata-se, continua o autor [Lemos], da tecnocultura, entendida por ele [Lemos] como razão científica aplicada. Atualmente, enfim, no contexto da chamada era pós-moderna, aparece uma nova forma de sociabilidade: a cibercultura é o conteúdo da tecnocultura (Rüdiger, 2007, p. 89).

O avanço histórico da técnica está marcado pelo aspecto mais humano possível: a cultura. A cultura vai ser considerada e até mesmo produzida de forma diferente de acordo com o momento em que a humanidade se encontra. São fenômenos possíveis e passíveis de serem observados e analisados. Na atualidade, então, a humanidade estaria produzindo uma

cultura digital ou virtual, a tecnocultura. Dentro dessa, encontra-se a cibercultura da internet com todos seus elementos. Nesse sentido, Rüdiger continua comentando: “Lemos afirma que a cibercultura é o resultado de uma reunificação da ciência com a cultura, e vice-versa, conforme as separou o projeto tecnocrático moderno” (Rüdiger, 2007, p. 91). Ciência e cultura, cultura e ciência gerando a cultura do ser humano pós-moderno, a cibercultura. Sobre tal fenômeno Rüdiger (2007, p. 91) escreve:

Pensamos que é um avanço ver no fenômeno um “fruto da cultura” e de “novas formas de relação social”, mas para tanto não se pode passar por alto a origem, caráter e sentido dessas últimas (as relações sociais). Noutros termos, não se pode dispensar uma reflexão histórica sobre suas conexões concretas, sob pena de não se saber se são essas relações que explicam a cibercultura, ou é a cibercultura que as explica no tocante ao significado histórico.

A humanidade encontra-se, então, num momento histórico de muita complexidade. Onde, na realidade, se está diante de um paradoxo da experiência do ambiente digital e das relações humanas tão marcadas pelo primeiro. O que explicaria o quê? Para uma melhor compreensão do fenômeno, deve-se fazer a análise ou observação partindo do ambiente digital? Ou das relações sociais sendo estas mais antigas para as redes sociais no ciberespaço? É justamente por tal complexidade que Francisco Rüdiger chama a atenção para uma análise fenomenológica deste momento do ser humano pós-moderno. Porque não existe um sentido único e correto para a melhor compreensão, mas vai depender de diversos fatores que se dão na consciência do indivíduo enquanto existente na era digital.

Francisco Rüdiger continua comentando o livro “Cibercultura, tecnologia e vida social” de André Lemos: “Como dizia André Lemos, as tecnologias de comunicação contemporâneas promovem a cibercultura porque potencializam, em vez de inibir, as situações lúdicas, comunitárias e imaginárias da vida social” (RÜDIGER, 2007, p. 93). Acontece, assim, a potencialização da própria imaginação e abstração humanas. Passam a ser vistas, então, como algo positivo, sendo uma expansão da própria humanidade e das suas experiências de forma até mesmo cada vez mais ilimitada. E, segundo Rüdiger:

Por um lado, verifica-se o triunfo do imaginário capitalista, da ideia de expansão ilimitada de um pretenso domínio racional sobre a existência.



De outro, ocorre o apagamento ou atrofia da outra grande significação imaginária dos tempos modernos: a da autonomia política, social e individual (Rüdiger, 2007, p. 155).

Numa outra passagem do mesmo livro “Introdução às teorias da cibercultura: tecnocracia, humanismo e crítica no pensamento contemporâneo”, Rüdiger (2007, p. 95) escreve:

A vontade de descobrir no elemento espontâneo e criativo da cibercultura um antídoto contra a frieza racional do mundo maquinístico corre o risco de se tornar uma publicidade cultivada à sombra do poder tecnológico. O reconhecimento daquele primeiro elemento precisa estar alerta para essa armadilha, se é para não cairmos numa celebração do espírito do tempo complementar à mitologização da tecnologia que emana, há séculos, do nosso próprio processo histórico universal.

Interessante que há na humanidade, ao se deparar a todo momento com a frieza das máquinas ou dos aparelhos das novas tecnologias, um desejo de escapar disso. O ser humano enquanto ser-aí é criador de mundos pela linguagem e pelas tonalidades afetivas. Os afetos fazem parte daquilo que se considera propriedade do ser humano. Aquilo que no senso comum e popularmente é chamado de “calor humano”. Esse, por sua vez, não pode ser encontrado na dimensão mais empírica da tecnologia. A partir disso, podemos ler o que Rüdiger (2007, p. 145) escreve:

Pensar a tecnologia como uma forma de potencialização material da imaginação, a cibercultura como articulação de um imaginário tecnológico, da dialética entre mito e razão, entre utopia e racionalidade, sem perder o espírito crítico a respeito de suas respectivas fantasias (do racionalismo e da mitologia) e sem abdicar de uma análise concreta de seu respectivo contexto social-histórico: eis, segundo nos parece, a tarefa central que, vendo bem, coloca-se com o tempo à reflexão crítica sobre o alcance, o sentido e as tendências da nova cultura tecnológica. Desenvolver uma reflexão nesse sentido é estabelecer uma relação crítica e dialética, ao mesmo tempo livre e consciente da nossa crescente dependência em relação à tecnocultura contemporânea.

A proposta está posta sobre a mesa. Apesar da proposta fenomenológica de autores como Francisco Rüdiger não é possível retirar os aspectos dialéticos sempre presentes. Desenvolver tal reflexão à luz da analítica fenomenológica existencial já colocada por



Martin Heidegger na terceira década do século XX implica justamente analisar todos os elementos presentes na relação entre a técnica e o ser humano. Elementos como a dialética e social-histórico para, então, chegar ao cerne de uma problemática inicial, a dependência afetiva da humanidade para com os aparelhos e o ambiente digital. Esses que, por sua vez, lhe devolve culturalmente um modo de ser no mundo. Eis a célebre afirmação de Martin Heidegger: “Assim também a essência da técnica não é, de forma alguma, nada de técnico” (Heidegger, 2012, p. 11). Rüdiger escreve parafraseando: “O sentido da técnica não está nela mesma, mas no processo de criação social sustentado pela coletividade. O problema ou questão da técnica, surgido nos tempos modernos, não provem da própria técnica” (Rüdiger, 2007, p. 152). E, sobre o modo de compreender a tecnocultura, Rüdiger continua:

Dessa maneira, a tecnocultura contemporânea corresponde a um momento histórico em que, pensando corretamente, menos desaparecem as significações metafísicas do que se pretende – enganosamente – que elas possam se tornar cada vez mais funcionais e mecânicas, puramente técnicas e operatórias. Nesse sentido, a tecnologia poderia ser vista como expressão do império da vida social privada de alma ampliada ao conjunto da existência coletiva, como uma vez sugeriu Heidegger (Rüdiger, 2007, p. 156).

O autor chama atenção para o fato de que há uma tentativa mesmo que inconsciente de desprender a tecnologia contemporânea de todo tipo de conceitos abstratos. O que também está em jogo diante do mercado econômico de propaganda capitalista é que quanto mais palpável, quanto mais empírico, melhor. Funcionalidade e praticidade são palavras adotadas por todas as empresas que produzem as novas tecnologias. Mas isso pode ser um engano. Uma vez que há essa relação dialética entre a técnica e o ser humano, da mesma força que a tecnologia influencia diretamente e como o ser-aí foi existencialmente analisado em *Ser e tempo* (Heidegger, 2006), inclusive, atualmente, na problemática da formação da identidade, as novas tecnologias, o ambiente digital, sendo também pouco a pouco modificado aos moldes dos sonhos e possibilidades imaginárias do ser humano. Como se fosse esse espelhamento ou ampliação da alma do indivíduo que se vê realizando tudo aquilo que colocou nas ficções científicas do século XX. O professor Rüdiger continua:

Assim, conviria que, sempre que possível, empregássemos o termo



imaginário com o máximo de cautela, a fim de evitar suas implicações metafísicas no plano do discurso reflexivo. Existem termos mais neutros, como o faz o próprio autor em juízo neste capítulo, ao falar em “significações” (imaginárias) ou “criação histórica” (coletiva). Para dar conta da porção não empírica da coisa, pode-se por sua vez empregar de forma crítica e reflexiva a palavra “metafísica”, como o faz Heidegger (Rüdiger, 2007, p. 158).

Seria possível mesmo evitar as implicações metafísicas? Para Heidegger, não. O imaginário (individual), a criação histórica (coletiva), implicações/significações são todos conceitos que podem ser usados em vez da palavra metafísica. Essa, por sua vez, assim como todos os outros conceitos, devem ser empregados com todo cuidado e cautela. Deve ser respeitada a linguagem como expressão da escuta do ser, mas principalmente para não perder de vista a capacidade do ente privilegiado o ser-aí de crítica e reflexão.

De fato, como entende Heidegger num texto famoso intitulado *Serenidade* (*Gelassenheit*), o “pensamento que calcula” não é o mesmo que um “pensamento que medita” ou não é um pensamento que “reflete” sobre o sentido de tudo quanto é e existe. Segundo Heidegger (2000, p. 13):

O pensamento que calcula (*das rechnende Denken*) faz cálculos. Faz cálculos com possibilidades continuamente novas, sempre com maiores perspectivas e simultaneamente mais econômicas. O pensamento que calcula corre de oportunidade em oportunidade. O pensamento que calcula nunca para, nunca chega a meditar. O pensamento que calcula não é um pensamento que medita (*ein besinnliches Denken*), não é um pensamento que reflete (*nachdenkt*) sobre o sentido que reina em tudo o que existe.

Existem, portanto, dois tipos de pensamento, sendo ambos à sua maneira, respectivamente, legítimos e necessários: o pensamento que calcula e a reflexão (*Nachdenken*) que medita.

Não é apenas a formação da identidade, ou a influência de um modo de pensar e de ser no mundo que é atingido pela essência da técnica (*Ge-stell*). Mas também a memória e tantas outras capacidades humanas. Entretanto, no caso da memória é interessante analisar que, se antes o ser humano deveria usar toda sua capacidade racional para acessar o castelo da memória, hoje nas redes sociais existe algo que se chama “recordações” (Desmurget, 2021, p. 162). Ficam salvas fotos e postagens que uma pessoa possa ter feito e, quando se completa um ano, estas recordações aparecem para o usuário. Ou seja, de ano em ano, essas

recordações reaparecem nas e das redes sociais.

Contudo, a grande questão que está em jogo é uma questão metafísica? Há uma substituição de um processo físico, químico, neurológico pelo algoritmo presente no virtual. Este algoritmo está fazendo a função que é a do cérebro. Em outras palavras, a substituição da parte cognitiva por algo técnico. E, às vezes, pode ser que seja algo que o indivíduo não deseja se lembrar, que propositalmente na sua devida função cognitiva protetora tenha guardado daquele evento no inconsciente. Mas a rede social faz questão de agir no lugar da função que antes era único e exclusivamente do cérebro humano.

Estudos realizados por Michel Desmurget, neurocientista francês diretor de pesquisa do Instituto Nacional de Saúde da França, apontam que houve na humanidade um pequeno declínio do QI – quociente de inteligência (Desmurget, 2021, p. 24). Isso por dois motivos principais: primeiro, por dormir menos e mal. No mundo capitalista, os indivíduos têm de produzir mais e sempre, gasta-se mais tempo trabalhando ou se deslocando de casa para o trabalho. Se dividir entre estudar e trabalhar, principalmente entre os mais jovens na faixa de dezoito e vinte e cinco anos, têm dormido cada vez menos e com uma qualidade menor do que dormiam no passado (Moromizato *et al.*, 2017, p. 502). O segundo motivo é o excesso de telas. Televisão, computadores, tablets e celulares. De acordo com uma pesquisa realizada pela Global Mobile Consumer Survey, em 2017, com jovens entre 18 e 24 anos, 45% dos entrevistados disseram que checam as notificações do celular até mesmo durante a madrugada, hábito este que pode ser muito prejudicial à saúde. O excesso e até mesmo a dependência – como já foi exposto nas páginas acima – podem acarretar maior número de ansiedade, estresse, TDAH (Transtorno do Déficit de Atenção com Hiperatividade), entre outras patologias (Desmurget, 2021, p. 152). Além da própria distração proposta no mundo digital em que se fica mais tempo online do que estudando ou lendo algo para a própria retroalimentação de conhecimento e estímulo cerebral. Além, é claro, de que, com toda a vida agitada do século XXI, estar com o celular na mão tornou-se sinônimo de descanso. E, ao deitar-se na cama, se demora cada vez mais para dormir pelo tempo em que a pessoa se dedica aos aparelhos de smartphones, afetando o tempo e qualidade de sono que é o primeiro ponto (Desmurget, 2021, p. 156-157; Kirchner; Vicente Junior, 2022, p. 699-704).



Portanto, faz-se mais que necessário analisar e estudar estes fenômenos produzidos pela técnica moderna, chamada hoje de tecnologia e de ambiente digital. E de como todos esses eventos produzidos pela essência da técnica (*Ge-stell*) afeta o ser humano. A proposta feita por Francisco Rüdiger – dentre outros pesquisadores do pensamento heideggeriano na atualidade – não seria possível sem uma base a partir da hermenêutica de uma analítica fenomenológica existencial do filósofo Martin Heidegger (Heidegger, 2006).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pode-se perceber que a *Ge-stell* (armação, dis-ponibilidade) da técnica se faz presente nas novas tecnologias e no ambiente digital, contudo, numa proporção ainda maior do que quando Heidegger realizou e propôs sua análise da questão da técnica ao longo do século XX, sendo que devemos ter presente aqui todo o contexto da Segunda Guerra Mundial e o que sucedeu nas décadas seguintes. Se o pensar tecnológico forçou a humanidade a pensar as estruturas e relações sociais de uma forma diferente, no século XXI, então, sua dinâmica e efeitos são imensuravelmente superiores.

É próprio da técnica instrumentalizar ou objetificar. Por sua vez, durante séculos a técnica levou a humanidade a instrumentalizar a natureza e seus recursos atingindo conseqüentemente, o olhar do ser humano sobre ele mesmo enquanto um ente também de dis-ponibilidade e dis-posição (*Ge-stell*). A primeira consequência que se percebe é que já não se tem mais uma humanidade que se reconheça como existente no tempo e na história, como aquele que é um ente privilegiado, seja pela própria relação social ou com os demais entes, seja pela própria capacidade reflexiva do pensamento criativo e poético principalmente (Heidegger, 1998, p. 79-83). Se Heidegger tivesse cruzado a linha para o terceiro milênio, muito provavelmente diria que agora se está vivendo a dominação da técnica e do pensamento tecnológico em sua plenitude como ele havia proposto preconizado.

Tratando-se das novas tecnologias e do ambiente digital a *Ge-stell* encontra-se hoje – enquanto dominação – num grau muito superior. Nota-se nas novas gerações uma conexão ontológica com esses recursos e agora a dominação acontece da tecnologia para o ser humano enquanto ente privilegiado, em termos heideggerianos. Especificamente, o



ambiente digital, dos mais variados nomes que se possa dar a isso, torna-se na sociedade contemporânea o *ethos* – o ambiente formador das novas gerações. Ele molda e forma a maneira de agir, de pensar, de falar, de se divertir, afetando todas as esferas da realidade humana. Fenomenologicamente, é necessário sempre fazer uma análise de como essa experiência se dá para cada indivíduo na sua particularidade e peculiaridade existencial. Mas, grosso modo, fica cada vez mais nítido e evidente como a grande maioria das pessoas que usam frequentemente os dispositivos eletrônicos ou as redes sociais são atingidas ou acometidas, seja pelo vício seja pelas patologias psicossomáticas desenvolvidas a partir desta relação dominadora da *Ge-stell*.

Além de todos esses malefícios, há o mais preocupante de todos: a perda da própria identidade. Quando se pode viver de várias formas ou como se tivesse várias vidas, já não se sabe mais quem é, do que realmente gosta ou não e até que ponto é determinado pelo que é dado pela *Ge-stell* presente todos os dias nas telas do celular. Temos, então, o chamado pós-humanismo? Um humano multifacetado nas múltiplas realidades existentes no ambiente digital. E que, ao tentar sanar esta disparidade do ente humano, cada dia cria-se algo novo em que ele possa se encontrar por inteiro não “aqui”, mas “lá” no digital. De fato, hodiernamente, a internet e o metaverso propõem e proporcionam toda uma vida imergida e vivida dentro da realidade digital. Um exemplo notório, por mais que já constitua uma realidade cotidiana na atualidade, é descrita pelo geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan (1930-2022) nestes termos:

O declínio da distância também afeta o lugar e a vida social. Considere o seguinte cenário: estou sentado sozinho em uma cafeteria quando três jovens mulheres entram tagarelando como de costume. Elas vão ao balcão, compram cafés, e acham uma mesa para sentar. Gosto de escutar os jovens e estou ansioso para ouvir suas conversas. Mas não tenho sorte, porque cada mulher segura um iPhone em suas mãos e imediatamente se curvam sobre ele para mandar mensagem a um amigo em outra parte da cidade. Acerca da profundidade da ligação, apesar dos joelhos das garotas se tocarem sobre a mesa, elas não prestam a menor atenção uma à outra como seres humanos de carne e osso. Porque elas se importam em estar juntas não está claro. Também não está claro para mim sobre o que elas vão conversar quando saírem do local. Tendo apenas mandado mensagens para amigos em outras partes da cidade ou ainda mais longe, que tipo de fofoca elas podem compartilhar? (Tuan, 2014, p. 10).



Aparentemente, o pós-humanismo seria a total virtualização do ente humano e de todos os entes enquanto des-encobrir da própria realidade. Para Heidegger, este caminho é contrário à existência humana que é, sempre já e de algum modo, ser-aí, pois é próprio da existência humana ser um ente que se movimenta e projeta sempre já para fora (*ex-siste*), razão pela qual Martin Heidegger reserva o verbo *ex-sistir* única e propriamente ao modo de ser do ente humano enquanto ser-aí:

Em geral, pode-se definir a ciência como o todo de um conjunto de fundamentação de proposições verdadeiras. Essa definição não é completa nem alcança o sentido de ciência. Como atitude do homem, as ciências possuem o modo de ser desse ente (homem). Apreendemos terminologicamente esse ente como *ser-aí*. [...] Entendemos a existencialidade como a constituição de ser de um ente que existe. [...] É por isso que se deve procurar, na *analítica existencial do ser-aí*, a *ontologia fundamental* de onde todas as demais podem originar-se (Heidegger, 2006, p. 47-51).

Assim, nesse movimento de estar lançado no mundo, este ente que, em certo sentido, já existia mesmo antes do seu próprio nascimento, continuará a existir depois de sua morte na medida que a existência é sempre vista e compreendida de maneira compartilhada com outros seres humanos. Assim, essa modalidade de ser torna-o antropologicamente um ser capaz de mundo e que, em sua multiplicidade, carrega várias dimensões fundamentais como a cultura, a linguagem, a historicidade, a ética, a finitude, a historicidade, dentre outras. Por isso, é necessário para Heidegger realizar uma ontologia fundamental, uma analítica existencial para uma melhor compreensão do ser do ente e das manifestações do ser (Kirchner, 2022, p. 115-131).

Finalmente, no intuito de sempre de novo provocar novas possibilidades de reflexão ao que aqui foi proposto, sugerimos alguns questionamentos realizados pelo geógrafo sino-americano Yi-Fu Tuan numa conferência dada por ele virtualmente para uma plateia brasileira em 2013:

Uma intimidade resfriada, um afrouxamento dos laços, uma maior “leveza de ser”, nesse sentido, uma coisa boa, já que tende a nos prover maior autonomia e liberdade, mas não há um lado ruim no sentido de diminuição do compromisso, diminuição da lealdade, não apenas aos lugares, mas também aos indivíduos humanos? Estou velho, então esta questão tem,



para mim, um interesse amplamente teórico. Mas para os jovens, não é uma questão teórica, uma vez que vocês vão viver sob esta tendência e podem influenciá-la. Então, o que vocês pensam? E quando tiverem dado a devida atenção, o que pretendem fazer? (Tuan, 2014, p. 13).

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **A modernidade líquida**. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BUENO, Alexandre. **Vício em games será considerado transtorno de saúde mental**. Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Site <https://www.medicina.ufmg.br/vicio-em-games-sera-considerado-transtorno-de-saude-mental/>. Acesso em 03 de fevereiro de 2024.

DESMURGET, Michel. **A fábrica de cretinas digitais: os perigos das telas para nossas crianças**. Tradução de Mauro Pinheiro. São Paulo: Vestígio, 2021.

DOMINGUES-CASTRO, Mariana S.; TORRES, Albina R. “*Hikikomori*: revisão sobre um grave fenômeno de isolamento social”. In: **Jornal Brasileiro de Psiquiatria**, volume 68, número 4, p. 264-272, 2018.

HAN, Byung-Chul. **No enxame: perspectivas do digital**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2018.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade paliativa: a dor hoje**. Tradução de Lucas Machado. Petrópolis: Vozes, 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaio e conferências**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Bragança Paulista: Edusf; Petrópolis: Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. **Serenidade**. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.

HEIDEGGER, Martin. **Caminhos de floresta**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

HEIDEGGER, Martin. **Contribuições à filosofia**. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.

KAMPPFF, Vânia. **Heidegger e o outro pensar: uma leitura de Que chamamos pensar?** Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Reflexão, 2017.



KIRCHNER, Renato. Da existencialidade como “essência” do ser-aí humano. In: MILHANO, Ângelo; HENRIQUES, Fernanda; CHOHI, Laiz; PROVINCIAATTO, Luís Gabriel (org.). **Entre mundos: Liber amicorum para Irene Borges Duarte**. Lisboa: Colibri, p. 115-131, 2022.

KIRCHNER, Renato; VICENTE JUNIOR, Arlindo José. “HAN, Byung-Chul. Sociedade paliativa: a dor hoje”. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**, Petrópolis, volume 82, número 323, p. 699-704, 2022.

LEMONS, André. **Cibercultura, tecnologia e vida social**. Porto Alegre: Sulina, 2002.

MOROMIZATO, Maíra Sandes; FERREIRA, Danilo Bastos B.; SOUZA, Lucas Santana M. LEITE, Renata Franco; MACEDO, Fernanda Nunes; PIMENTEL, Déborah. “O uso de internet e redes sociais e a relação com indícios de ansiedade e depressão em estudantes de medicina”. In: **Revista Brasileira de Educação Médica**, volume 41, número 4, p. 497-504, 2017.

RÜDIGER, Francisco. **Elementos para a crítica da cibercultura: Sujeito, objeto e interação na era das novas tecnologias de comunicação**. São Paulo: Hacker, 2002.

RÜDIGER, Francisco. **Martin Heidegger e a questão da técnica: prospectos acerca do futuro do homem**. Porto Alegre: Meridional/Sulina, 2006.

RÜDIGER, Francisco. **Introdução às teorias da cibercultura: tecnocracia, humanismo e crítica no pensamento contemporâneo**. 2. ed. revista e ampliada. Porto Alegre: Sulina, 2007.

RÜDIGER, Francisco. **Cibercultura e pós-humanismo: exercícios de arqueologia e criticismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

RÜDIGER, Francisco. **As teorias da cibercultura: perspectivas, questões e autores**. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2013.

RÜDIGER, Francisco. As redes e a armação: Da cultura do narcisismo ao fetichismo tecnológico. In: LOPES, Maria Immacolata Vassallo de Lopes e KUNSCH, Margarida Maria Krohling (org.). **Comunicação, Cultura e Mídias Sociais**. São Paulo: ECA-USP, 2016.

TUAN, Yi-Fu. “Space and place 2013 / Espaço e lugar 2013”. **Geograficidade**, volume 4, número 1, p. 4-13, 2014.

SITUACIONALIDADE DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: UM PENSAR HEIDEGGERIANO

Situationality of religious experience: a Heideggerian thinking

Nelson Cortes Pacheco Junior¹

RESUMO

A obra proveniente do pensamento de Martin Heidegger é de uma profundidade ímpar, abarcando os mais variados aspectos da nossa vivência. Um deles faz referência aos modos de ser que compartilham a experiência cotidiana. Nesse contexto, o ainda jovem professor Heidegger, como aluno e docente, em Friburgo na Alemanha se debruçou sobre a temática da experiência fática da vida mediante o fenômeno da religiosidade cristã. Tais reflexões contribuíram para a elaboração especialmente de três preleções que em conjunto constituem o volume 60 de suas Obras Completas – Fenomenologia da vida religiosa. Assim nesse artigo, a partir da obra citada, buscamos refletir em relação ao como do acontecer da experiência religiosa de maneira situada. Com isso, no primeiro momento abordamos a questão da experiência fática da vida religiosa e como ela se dá no mundo. Já no segundo momento, mediante a interpretação das Epístolas Paulinas são apresentados o acontecer cotidiano do fenômeno da proclamação e a partir deste o ter-se-tornado cristão proveniente da experiência religiosa originária vivenciada pelo apóstolo Paulo.

Palavras- chave: Experiência fática; Mundo; Proclamação; Ter-se-tornado.

ABSTRACT

The work originating from the thoughts of Martin Heidegger is of unique depth, covering the most varied aspects of our experience. One of them refers to the ways of being that share everyday experience. In this context, the still young professor Heidegger, as a student and teacher, in Freiburg, Germany, focused on the theme of the factual experience of life through the phenomenon of Christian religiosity. Such reflections contributed to the elaboration especially of three lectures that together constitute volume 60 of his Complete Works – Phenomenology of religious life. Thus, in this article, based on the work, we seek to reflect on the how of the religious experience in a situated way. With this, we first address the issue of the factual experience of religious life and how it occurs in the world. In the second moment, through the interpretation of the Pauline Epistles, the daily occurrence of

¹ Doutorando em Geografia na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). E-mail: ncpj35@gmail.com
CADERNOS PET, V. 15 , N. 29 ISSN: 2176-5880



the phenomenon of proclamation is presented and from this the becoming Christian arising from the original religious experience experienced by the apostle Paul.

Keywords: Factual experience; World; Proclamation; Have-become.

REVERBERAÇÕES INICIAIS

Pensar a vivência religiosa para além dos aspectos teológicos, buscando refletir sobre o modo como se dá a experiência religiosa de maneira originária: esse é o intuito do presente artigo, abordando os caminhos propostos por Martin Heidegger (1889-1976), expostos na obra *Fenomenologia da vida religiosa*. Embora composta tendo como referência, inicialmente, a experiência fática religiosa originária cristã, revela aspectos que podem ser debatidos para além dos limites do modo de ser cristão, abarcando com isso outras formas de religiosidade. Quando nos propormos a citar a palavra limite, entendemos a mesma não como uma fronteira que indica o fim de um dado modo, mas o início de um novo que em determinadas situações podem se interpenetrarem (Heidegger, 2018a).

Fenomenologia da vida religiosa, consta na primeira parte do volume das Obras Completas (*Gesamtausgabe*) de Martin Heidegger, que foi planejada pelo próprio autor em 1974, a qual, segundo Kirchner (2012), foi supervisionada pelo professor Wilhelm von Herrmann (1934-2022) e, após o falecimento de Heidegger, acompanhada também por seu filho Hermann Heidegger (1920-2020).

Conforme explica Claudius Strube no posfácio à preleção do semestre de verão de 1921 e das notas de trabalho e esboços de 1918/1919², o título do volume que estamos abordando, nasce dos escritos do próprio Heidegger, encontrado em um de seus cadernos dedicados aos estudos referentes à fenomenologia da religião entre os anos de 1918 e 1919. O título dos estudos em questão era “Fenomenologia da consciência religiosa”. Segundo Strube, ao analisar detalhadamente os escritos, notou que Heidegger riscou a palavra consciência do título substituindo-a por vida.

Assim, *Fenomenologia da vida religiosa*, foi publicada pela primeira vez na Alemanha em 1995, com o título original: *Phänomenologie des religiösen lebens*. No

² Parte integrante do livro *Fenomenologia da vida religiosa* de autoria de Martin Heidegger, com a primeira edição original em 1995.

Brasil, a obra foi traduzida e publicada em 2010 pela Editora Vozes, possuindo como tradutores os professores Enio Paulo Giachini, Jairo Ferradin e Renato Kirchner. O livro é estruturado em três grandes textos (preleções), sendo estes: “Introdução à fenomenologia da religião” (1920/1921); “Agostino e o Neoplatonismo” (1921) e os “Fundamentos filosóficos da mística medieval” (1918/1919).

Adentrando nas particularidades que permeiam as preleções citadas, Mattias Jung e Thomas Regehly, editores da edição alemã de 1995³, no posfácio das preleções do semestre de inverno de 1920/1921, abordam que a *Introdução à fenomenologia da religião* foi ministrada por Heidegger na Universidade de Freiburg na Alemanha entre outubro de 1920 a fevereiro de 1921. Porém o manuscrito original da preleção foi perdido, sendo possível a reconstrução dos escritos de forma próxima ao pensamento de Heidegger, bem como o seu teor literal, graças a cinco anotações. Dentre estas, três são consideradas como base para os textos apresentados, realizadas pelos professores Oskar Becker (1889-1964), Franz-Josef Brecht (1889-1982) e Helena Weiss (1898-1951), que se encontram no Arquivo da Literatura Alemã de Marbach am Neckar.

No processo de reconstrução do texto, foram acrescentados apontamentos manuscritos provenientes de Heidegger que também se encontram no Arquivo da Literatura Alemã de Marbach am Neckar. Todo esse esforço de reconstrução do texto se deve à importância da preleção, considerada fundamental para a reflexão em relação ao pensamento heideggeriano no período.

A partir dessa preleção Heidegger idealiza um pensamento crítico em relação à filosofia da religião concebida por Ernst Troeltsch (1865-1923), buscando apresentar o modo como se desvela a experiência fática da vida religiosa mediante sua historicidade. Para essa tarefa, Heidegger realiza a interpretação de determinadas passagens presentes na Bíblia Sagrada, mais especificamente nas Epístolas direcionadas aos Gálatas e aos Tessalonicenses, ambas escritas pelo Apóstolo Paulo (05 d.C-67 d.C). Nelas, o filósofo busca, a partir da vivência e das pregações proferidas pelo apóstolo, pensar o modo de ser da religiosidade cristã originária e o caráter da realização fática da vida.

³ Parte integrante do livro *Fenomenologia da vida religiosa* de autoria de Martin Heidegger, com a primeira edição original em 1995.



A segunda preleção, intitulada **Agostinho e o Neoplatonismo**, foi proferida durante o semestre de verão de 1921. Como afirma Claudius Strube, em algumas partes onde não foi possível descrever o manuscrito, foram utilizadas para complementá-lo as anotações de Oskar Becker, Fritz Schalk (1902-1980) e Karl Löwith (1897-1973). Desta preleção destaca-se a interpretação do Livro X das Confissões de Agostino de Hipona (354-430), no qual Heidegger, a partir a interpretação das fenomenológica das três tentações, elaborara a análise do estado de decadência do ser-aí (*Dasein*), que aparece posteriormente em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2018b).

A terceira preleção é intitulada **Os fundamentos filosóficos da mística medieval**, escrita para ser lecionada no semestre de inverno de 1919/1920. Segundo Kirchner (2012), a mesma não ocorreu devido aos acontecimentos pertinentes à 1ª Guerra Mundial (1914-1918). Há, no contexto dessa preleção, a abordagem de diversas temáticas como a questão da fé, o sagrado e a vivência religiosa.

O período que compreende os anos de 1918 a 1921, pode ser considerado como um dos pontos altos dos estudos heideggerianos referentes à fenomenologia da religião. Mesmo assim, durante décadas tanto Heidegger como Husserl não eram referenciados no âmbito da fenomenologia da religião (Kirchner, 2012). Apesar da fama atribuída a Edmund Husserl (1859-1938) e aos seus alunos de não abordarem em seus estudos a temática religiosa, ele os incentivava a refletirem em relação ao tema, entre eles o próprio Heidegger e Edith Stein (1891-1942). Para além dos incentivos, até aquele momento em sua trajetória, Heidegger possui relação com a temática, pois já tinha publicados diversos textos, vindo de uma formação teológica.

O objetivo deste artigo é problematizar alguns aspectos presentes em Fenomenologia da vida religiosa, voltados para a compreensão da vivência religiosa no cotidiano. Nesse sentido, na primeira parte apresentamos a pensamento de Heidegger em relação à experiência fática da vida religiosa e como esta se desvela na vivência no mundo. A segunda parte será dividida em dois momentos: no primeiro nos detemos na interpretação fenomenológica da Epístola aos Gálatas⁴ na qual, além das determinações fundamentais da religiosidade cristã, nos é apresentado o fenômeno da proclamação. No segundo momento,

⁴. BÍBLIA. “Gálatas”. Português. In: *Bíblia King James 1611*. Tradução de Esdras Bento e Cláudio Rodrigues. Niterói: BV Books Editora, 2023. p. 1823-1832.

o foco será a abordagem feita por Heidegger em relação à Epístola aos Tessalonicenses⁵⁶, na qual o autor apresenta o entendimento de situacionalidade e do ter-se-tornado a partir da experiência religiosa originária vivenciada pelo Apóstolo Paulo.

A VIVÊNCIA DA EXPERIÊNCIA FÁTICA DA VIDA RELIGIOSA

Como abordamos inicialmente, Martin Heidegger se propôs a pensar o fenômeno não a partir de modelos ou de um dado *a priori*. Há, em suas reflexões a busca pelo entendimento do fenômeno, mediante a existência no seu constante velar e desvelar. Na sua concepção para tal tarefa é fundamental a experiência fática da vida. Ao pensar na questão da experiência, Heidegger, buscou esclarecer que a mesma não se restringe a um tomar conhecimento de algo, onde a partir desse conhecer, pudéssemos estabelecer modelos nos quais os fenômenos pudessem ser “encaixados”, ou seja, condicionado a nossa reflexão sobre uma dada situação (Heidegger, 2014).

É pela nossa condição de sermos ser-ai, que a experiência fática da vida se desvela no decorrer da vivencia mediante ao confrontar-se com o que é experimentado. Essa situação contribui para que ao se vivenciar um dado fenômeno, passemos a ter um modo tanto ativo como passivo de ser e estar no mundo (Heidegger, 2014, 2018b). Nesse contexto a experiência fática da vida vai estar relacionada com a nossa própria existência, o *Dasein* que somos, sendo ele “esse ente que cada um de nós mesmo sempre somos” (Heidegger, 2018b, p.43), no mundo.

O entendimento em relação ao mundo, em Fenomenologia da vida religiosa, é um caminho possível para se refletir sobre o fenômeno religioso. Pois sendo ele desvelado no cotidiano mediante a um dado modo de ser, ele não se dará no nada, ou de maneira apenas teórica, pelo contrário, ele se desvela para nós a partir da nossa vivência no mundo.

A temática em relação ao mundo atravessa toda a obra heideggeriana, tanto explícita como implicitamente. Heidegger, no início da Fenomenologia da vida religiosa, no § 3,

⁵ BÍBLIA. “1 Tessalonicenses”. Português. In: *Bíblia King James 1611*. Tradução de Esdras Bento e Cláudio Rodrigues. Niterói: BV Books Editora, 2023. p. 1875-1880.

⁶ BÍBLIA. “2 Tessalonicenses”. Português. In: *Bíblia King James 1611*. Tradução de Esdras Bento e Cláudio Rodrigues. Niterói: BV Books Editora, 2023. p. 1885-1888.



apresenta a questão do mundo (*Welt*), que é apresentado como algo onde podemos viver, onde ocorre o nosso relacionar com o outro e onde o experimentado ocorre. Diferentemente de outras proposições, o mundo não é entendido como objeto, até porque, segundo Heidegger (2018b), não é possível viver em um objeto.

Não apenas § 3, mas em todo o livro, a questão do mundo é abordada, bem como o nosso modo de ser que está articulado ao mundo circundante (*Umwelt*), que se constitui em “aquilo que nos vem ao encontro, ao qual pertencem não apenas as coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, etc.” (Heidegger, 2014, p. 16). É nesse compartilhamento que temos a possibilidade de viver o fenômeno religioso, pois tanto podemos ir ao encontro ao que consideramos sagrado, como este pode vir até nós.

Assim, quando do acontecer de uma dada religiosidade, existe a possibilidade de não vivenciarmos a mesma de maneira isolada, principalmente quando pensamos a experiência cristã, mas a partir de relações compartilhadas com o outro. Esse mundo compartilhado (*Mitwelt*), é uma das características da experiência fática entre as pessoas, compartilhando suas vivências. No decorrer das preleções, Heidegger, pontua a importância desse outro no cotidiano e no acontecer do modo religioso, ele anos mais tarde em *Ser e Tempo*, vai explicitar essa participação do outro em nosso modo de viver:

Os “outros” não significam todo o resto dos demais além de mim, do qual o eu se isolaria. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, não se consegue propriamente diferenciar, são aqueles entre os quais também se está (Heidegger, 2018, p.174a).

Fato que reforça uma outra característica do *Dasein* de sermos sempre ser-com no mundo, questão que abordaremos mais adiante. Podemos considerar esse um fator fundamental no modo de ser da religiosidade cristã, onde este outro é subentendido em um dado contexto, pois ele também é ser-com. Então, no âmbito da experiência fática religiosa, vivenciamos com o que nos circunda e compartilhamos experiências, mas também, temos a nossa própria vivência, o nosso modo de ser, o mundo próprio (*Selbstwelt*).

Ao vivenciarmos um dado fenômeno, nesse caso enfatizando o religioso, o nosso experimentar carrega consigo, o que Heidegger aborda no §3 da *Fenomenologia da vida religiosa*, o caráter da significância. A significância se desvela a partir da abertura que

decorre do nosso cotidiano. Ela ocorre de maneira distinta para cada um de nós, pois cada pessoa possui seu modo de ser que lhe é próprio. Quando tal consideração para o contexto da experiência fática da vida religiosa, por mais que vivamos uma dada religiosidade compartilhando esta com os outros, a experiência vivida por cada um será desvelada de maneira diferente. Por exemplo, a manifestação do sagrado pode ocorrer para mim e não para o outro, mediante ao entendimento do que cada um considera como sendo sagrado. Com isso o fenômeno ao ser vivenciado, pode desvelar determinados aspectos do seu acontecer para uns e não para outros.

Nesse sentido no §4, é enfatizado que o tornar consciente da experiência religiosa, só é possível quando a mesma é experienciada. Ao refletirmos sobre essa questão é possível pensar o porquê da diversidade dos modos de ser religiosos existentes, inclusive no âmbito cristão, pois cada experiência é vivenciada de maneira única por cada religioso.

Antes de prosseguirmos para a próxima seção do artigo, é importante ser colocada a seguinte questão: qual o sentido de experiência, Heidegger, elegeu para interpretar a vivência religiosa? Em Fenomenologia da vida religiosa, predominantemente a sua reflexão em relação a experiência é no sentido de *Erfahrung*, que tem essa característica mais como exterior e que nós vivenciamos tanto passivamente, quando algo nos atravessa sem que o buscássemos (o sobrenatural religioso), e também ativamente, quando vamos em busca desse algo das mais variadas maneiras possíveis. (Julião; Kirchner, 2016; Heidegger, 2014, 2024).

Ressaltando que essa reflexão em relação a experiência fática não está baseada apenas em teorias, ou ao fato de termos conhecimento sobre a mesma, mas sim através da vivência, a partir de seu acontecer histórico. Durante as preleções, nos é apresentado que a experiência fática da vida é histórica, pois repercute em nosso modo de ser, podendo afetar diversos aspectos da nossa vivência. Essa situação, conduz a outro traço da nossa existência: o constante vir-a-ser.

Assim é na experiência vivenciada que Heidegger reflete sobre o modo de ser religioso cristão, que ao ser experienciada em uma abertura recíproca do fenômeno para o quem o vivencia e vice-versa, desvela a possibilidade de mudanças em relação ao como se vive.



O DESVELAR DA PROCLAMAÇÃO

Nesse momento vamos abordar a interpretação de Heidegger em relação à Epístola aos Gálatas, de autoria do Apóstolo Paulo em aproximadamente de 48 d.C. a 56 d.C., no qual é apresentado o relato histórico de sua vida, enfatizando o momento em que ele se converte ao Cristianismo. Além disso, considera-se que esse texto aos Gálatas é um documento que apresenta de maneira originária o desenvolvimento religioso do Apóstolo, conforme Pieper (2014, p. 125): “A escolha de Paulo não é aleatória. Heidegger busca um autor que se coloque, de certo modo, fora da tradição de pensamento grega, a fim de captar o estrito vínculo que há entre a vida fática e temporalidade”.

Heidegger, então, buscava refletir em relação à experiência fática da vida religiosa para além das teorias e de algum *a priori*. Essa tentativa fez com que ele se utiliza de maneira diferente o procedimento reflexivo. Há uma busca por fazer com que o texto religioso desvele as questões a serem debatidas no âmbito da Filosofia e não ao contrário (Pieper, 2014).

Em “Fenomenologia da vida religiosa”, é apresentado que para o entendimento do fenômeno religioso, é necessário refletir em relação ao seu sentido seguindo três direções, como abordado no §13: pelo sentido de conteúdo, onde reside o pelo **que** originário, experienciado no fenômeno; pelo sentido de referência, pelo **como** originário, ou seja, pelo que é experienciado; e pelo **como** originário no qual o sentido referencial e realizado (Heidegger, 2014). Tais colocações reforçam a importância da vivência situada no âmbito de uma dada religiosidade. Sendo assim é possível viver uma religiosidade fora desta referencialidade?

Há no modo de ser religioso uma necessidade de se buscar o pelo **que** pode suprir as necessidades de quem vive uma dada religiosidade, sejam elas as mais diversas. Como observamos no âmbito das formas religiosas e principalmente as monoteístas, tem-se a necessidade desse vivenciar junto-ao-outro no lugar (Pacheco Junior, 2020; Pacheco Junior, Bernardes, Maia, 2021), até porque outra importante característica do nosso modo de ser-no-mundo é sermos situados, diante dos entes e do mundo (Heidegger, 2018b, Marandola Jr., 2012, 2021). Entendendo o mundo como “aquilo em que “vive” um Dasein factual como

tal” (Heidegger, 2018b, p. 201).

Ressaltando que a situacionalidade não necessariamente, *a priori*, deve ser enquadrada como estática ou dinâmica. Apenas o tempo da vida fática, como é vivenciada, de certa maneira pode contribuir para a definição do caráter estático ou dinâmico de uma dada situação. É a partir do modo que ela é vivenciada que podemos refletir sobre o como da realização de uma dada religiosidade, bem como o seu desvelar.

Refletindo a relação do desvelar da religiosidade cristã, no seu compartilhamento com o outro na maneira do seu acontecer, é que Heidegger, ao interpretar a experiência fática da vida do Apóstolo Paulo na Epístola aos Gálatas, aborda o fenômeno da proclamação, iniciando tal debate a partir do §14.

No §15, é apresentado o como da conversão de Paulo ao cristianismo, não por uma tradição histórica, ou seja, transmitida por outro cristão, mas mediante uma experiência originária, sobrenatural, revelada pelo próprio Jesus Cristo a caminho de Damasco, como o Apóstolo descreve, “Porque eu nem recebi de homem, nem mo ensinaram, porém mediante a revelação de Jesus Cristo” (Gl. 1,12).

Assim, como interpreta Heidegger, Paulo passa a ter uma compreensão de seu si-mesmo e de seu ser-ai a partir dessa experiência. Ele experiencia o seu mundo-próprio em relação ao mundo circundante e ao mundo compartilhado. Essa vivência compartilhada junto à comunidade, associada à sua experiência fática religiosa contribui para que Paulo venha a apresentar o modo de ser religioso cristão para os outros: “Mas aprovou a Deus, que me separou desde o ventre da minha mãe, e me chamou pela sua graça, revelar seu Filho em mim, para que eu pregasse entre os gentios; imediatamente não consultei carne e sangue” (Gl.1, 15.16).

Esse anunciar chama a atenção de Heidegger, que no §20, discorre sobre o fenômeno da proclamação que “é então um fenômeno central” (Heidegger, 2014, p. 72). Na proclamação é fundamental o seu conteúdo, sua temática e a sua recepção pelo outro. O conteúdo servirá como referência para este outro não cristão. Aparece de maneira central a importância da fala abordado por Heidegger em “Ser e Tempo”: “A fala é um existencial originário da abertura, constituído primordialmente pelo ser-no-mundo, ela também deve possuir, em sua essência, um modo de ser especificamente mundano” (Heidegger, 2018a,



p. 224).

Essa comunicação não se constitui apenas em uma transposição de opiniões do que proclama para o outro que escuta. Como citado, ela contribui como abertura para que se desvele uma dada situação ou um dado modo de ser: nesse caso, o religioso. Não se pode desconsiderar que tão importante quanto a fala é a escuta desse outro para o qual é dirigida a proclamação, pois: “O escutar recíproco de um e outro, onde se forma e elabora o ser-com, possui os modos possíveis de seguir, acompanhar e os modos privativos de não ouvir, resistir, fazer frente a, defender-se” (Heidegger, 2018a, p.226).

Sendo assim a escuta é constitutiva da fala e no ato de escutar estamos abertos para o existencial do *Dasein*, enquanto ser-com os outros. O escutar constitui até mesmo a abertura primordial e própria do *Dasein* para o seu poder-ser mais próximo (Heidegger, 2018b).

A partir da proclamação e do desvelar do modo de ser cristão, Heidegger nos apresenta outra importante situação no refletir em relação a um dado modo de ser religioso: como o que proclama se coexperiencia no outro que se abre para a vivência religiosa cristã?

O VIR-A-SER A PARTIR DO TER-SE-TORNADO

A experiência vivida por quem proclama a religiosidade cristã é interpretada por Heidegger a partir dos escritos do Apóstolo Paulo na Primeira Epístola aos Tessalonicenses, datada de 53 d.C. Este é considerado o documento mais antigo do Novo Testamento da Bíblia Cristã.

No §25 é interpretada a vivência da Paulo com os outros, em comunidade na região de Tessalônica. A experiência do Apóstolo com os tessalonicenses, ocorre segundo duas determinações: ao experienciar o seu ter-se-tornado (*Gewordensein*), além de experienciar que eles (os habitantes de cidade), têm um saber do seu ter-se-tornado (Heidegger, 2014). Esses fatos são fundantes, pois essa vivência, faz com que Heidegger, venha a recorrer ao próprio Novo Testamento bíblico, no qual ele encontra, “na sua pureza original, num estado mínimo de teorização, a compreensão cristã da vida” (Mac Dowell, 1993, p. 127).

Assim, os que compartilhavam com Paulo o modo de ser religioso cristão, tinham seu ter-se-tornado, que também era um ter-se-tornado do Apóstolo. Heidegger (2014, p.83),

aborda que “ao escrever, Paulo os vê como aqueles em cujas vida ele mesmo entrou. Seu ter-se-tornado está unido com seu entrar em suas vidas”. Nessa situação, podemos refletir que os tessalonicenses e Paulo, estão mutuamente unidos no ter-se-tornado, compartilhando as experiências vivida nesse mundo, onde essa ligação reforça o nosso de caráter de ser-com o outro. Esse é um dos caminhos que podem contribuir para pensarmos na constituição de uma dada comunidade religiosa.

Esse sentido de comunidade é fundamental na religiosidade cristã⁷, na qual, a partir do fenômeno da proclamação e a sua aceitação por parte do outro, conduz ao como da postura da vida cristã, afetando, conseqüentemente, o como do comportar-se na vida fática e o modo como se vivência o mundo-próprio de cada um, o mundo circundante e o mundo compartilhado. Essas mudanças ocorrem, pois, “o ter-se-tornado não é, pois, um acontecimento qualquer na vida, mas é co-experenciado continuamente de modo que seu ser no agora presente é seu ter-se-tornado. Seu ter-se-tornado é seu ser no agora presente” (Heidegger, 2014, p.84).

Essa mudança no modo do comporta-se na vida fática, como apresentado no §25 da Fenomenologia da vida religiosa, é impulsionado pelo fato de que os que aceitam a proclamação, seu conteúdo e referencial, entram em uma vivência com nexos efetivos com Deus. Neste sentido, quando do vivenciar seu ter-se-tornado, há por parte daquele que se converte ao cristianismo, uma virada na sua vida fática, voltando-se para Deus, tanto para servi-lo, quanto para o esperá-lo (Heidegger, 2014).

Referindo-se à escrita de Paulo aos tessalonicenses, Heidegger aborda que o ter-se-tornado é, ao mesmo tempo, um novo vir-a-ser. Esse novo vir-a-ser em sua cotidianidade nunca se completa, pois é necessário sempre um complemento, pois o nosso modo de ser sempre será deficiente, sendo necessária constantemente uma maior ligação com Deus, como observado na escrita de Paulo: “orando insistentemente dia e noite, para que possamos ver o vosso rosto e aperfeiçoarmos o que falta a vossa fé?” (1.Ts.3,10).

Esse constante completar no âmbito da experiência fática da vida cristã, começa com a proclamação. Com isso, a conexão do cristão com o mundo circundante se dará mediante as significâncias da vida que permanecem, porém surge um novo comportamento pelo

⁷ Como exemplo podemos citar as missas no âmbito do catolicismo e dos cultos no ramo protestante.



“novo” cristão (Heidegger, 2014).

O novo comportar-se é uma das características da experiência cristã originária da vida como apresentado no título do capítulo 5 da Fenomenologia da vida religiosa. No §30, tem-se a reflexão em relação à vivência a partir da aceitação da proclamação, na qual, mediante os apontamentos paulinos, interpreta-se que a vida cristã será sempre realizadora conduzindo a e sendo realizada por Deus. Assim, os que viverem a temporalidade realizadora para Ele, entenderão a eternidade.

Para o cristão a significância do mundo circundante será em bens temporais, mediante o ter-se-tornado, na eternidade e na espera da *parousia* (presença), ou seja, na expectativa do retorno de Jesus Cristo. Porém, em relação a vida após o ter-se-tornado é preciso que se deva “prestar atenção de que esta sempre é ‘dificultada’, de que esta sempre é realizada nas ‘tribulações’ ” (Heidegger, 2014, p. 108). Nesse contexto, existe uma constante “luta” contra as significâncias consideradas mundanas que levariam ao nada, que na dogmática cristã, é a absoluta ausência do ente fora de Deus que leva a oposição entre o nada e o *summum ens (ens increatum)*⁸ (Heidegger, 1969).

Nos § 31 e 32, ainda abordando o modo de ser da religiosidade cristã, Heidegger se vale da interpretação da Segunda Epístola aos Tessalonicenses, para apontar que o cristão deve possuir a consciência de que a facticidade cristã apenas é alcançada a partir da vontade procedente de Deus, o fenômeno da graça. Pois o cristão, em si, não teria forças suficientes para tal. No entanto “é essencial que proclamação permaneça aí sempre conjuntamente viva, não somente em recordação e agradecida” (Heidegger, 2014, p.105), faz-se necessária a busca pela graça proveniente de Deus para a realização da experiência fática da vida cristã.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As preleções que constituem a obra Fenomenologia da vida religiosa, datam do período inicial da docência de Heidegger. Por meio destas ele buscou refletir sobre o fenômeno religioso de maneira que fosse utilizada o mínimo possível de teorizações.

Vattimo (1996), apresenta que a questão religiosa, foi de grande importância para a

⁸ Tradução livre do latim: Ser mais elevado, (Ser incriado), faz referência a Deus como Ser criador.

compreensão em relação ao horizonte teórico de “Ser e Tempo”. Essa problemática sendo desenvolvida mediante aos escritos do Novo Testamento da Bíblia, mais especificamente as epístolas escritas pelo Apóstolo Paulo e através da reflexão das obras de Kierkegaard, Lutero, Agostinho e Calvino.

Assim, o seu intento ao interpretar os escritos que compõem as epístolas paulinas, foi pensar a vivência originária da experiência fática religiosa cristã. Esse experienciar deve ocorrer no cotidiano para que o fenômeno venha a se desvelar, porém, está não ocorre de maneira apenas individualizada, há no contexto da vivência religiosa, o relacionamento com o outro.

Este estar-junto ao outro, se dá cotidianamente no mundo. A característica que possuímos de ser-com, conduz-nos ao compartilhamento da vivência. Nesse âmbito desvela-se a significância, de maneira distinta para cada um.

Com isso, esse experienciar da vida fática cristã, tem como um dos fenômenos centrais – a proclamação – pois a partir dele, do seu conteúdo e referências, se possibilita o compartilhamento de ideias que por sua vez, contribui para a aceitação do modo de vida cristã por aqueles não-cristãos.

Tal contexto contribui para o nosso entendimento em relação ao vir-a-ser no cotidiano. Esse “novo” modo de ser, ocorre na vivência com o outro, onde no âmbito da experiência fática religiosa, ambos experienciam o seu ter-se-tornado com o outro, o que contribui para a vivência em comunidade.

Destaca-se também a necessidade de um buscar sempre na realização da vida, pois a vida cristã apresenta a deficiência de nunca ser completa, há sempre a necessidade de complemento, onde a sua busca ocorre na luta da vida cotidiana, mediante a graça concedida por Deus.

Como citamos no início deste artigo, apensar de Heidegger enfatizar a reflexão nas epístolas paulinas da Bíblia cristã, os aspectos interpretados na obra ocorrem nas mais diferentes formas de religiosidade, até porque, o compartilhamento do modo religioso com o outro é um dos aspectos fundamentais do desvelar da experiência fática religiosa.



REFERÊNCIAS

BÍBLIA. “Gálatas”. Português. In: **Bíblia King James 1611**. Tradução de Esdras Bento e Cláudio Rodrigues. Niterói: BV Books Editora, 2023. p. 1823-1832.

BÍBLIA. “1 Tessalonicenses”. Português. In: **Bíblia King James 1611**. Tradução de Esdras Bento e Cláudio Rodrigues. Niterói: BV Books Editora, 2023. p. 1875-1880.

BÍBLIA. “2 Tessalonicenses”. Português. In: **Bíblia King James 1611**. Tradução de Esdras Bento e Cláudio Rodrigues. Niterói: BV Books Editora, 2023. p. 1885-1888.

HEIDEGGER, Martin. **Que é Metafísica?** São Paulo: Duas Cidades, 1969.

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia da vida religiosa**. trad. Enio Paulo Giachini / Jairo Ferrandin / Renato Kirchner. Petrópolis: Editora Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. trad. Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Editora Vozes / Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2018a.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. trad. Fausto Castilho. Campinas: Ed. UNICAMP, 2018b

HEIDEGGER, Martin. **Fenomenologia e Teologia**. Livraria Press, 2024.

JULIÃO, Claudiléia Cavaleiro; KIRCHNER, Renato. “A fenomenologia da religião heideggeriana e a explicação fenomenológica da Epístola aos Gálatas”. In: **Revista Eletrônica Correlatio** v. 15, n. 1, 2016. p. 171-193.

KIRCHNER, Renato. “Experiência fática da vida e fenomenologia da religião em Martin Heidegger”. In: *Anais dos Simpósios da ABHR, Religião, carisma e poder: As formas da vida religiosa no Brasil*, vol. 13, São Luís: UFMA, 2012.

MAC DOWELL, João A. **A Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger. Ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit**. São Paulo: Loyola, 1993.

MARANDOLA Jr, Eduardo. “Lugar enquanto circunstancialidade”. In: MARANDOLA Jr, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia. **Qual o espaço do lugar? Geografia, epistemologia e fenomenologia**. São Paulo: Editora Perspectiva S.A, 2012.

MARANDOLA Jr, Eduardo. **Fenomenologia do ser-situado. Crônicas de um verão tropical urbano**. São Paulo: Editora UNESP, 2021.

PACHECO JUNIOR, Nelson Cortes. **Da capital às tabancas: A lugaridade entre os guineenses e os missionários protestantes em Guiné-Bissau**, 2020. Dissertação (Mestrado em Geografia). Campos dos Goytacazes: Instituto de Ciências da Sociedade e **CADERNOS PET**, V. 15, N. 29



Desenvolvimento Regional / Universidade Federal Fluminense, p.164.

PACHECO JUNIOR, Nelson Cortes; BERNARDES, Antonio; MAIA, Felipe Rodrigues de Almeida. “Provetá: a Assembleia, em um lugar de Deus”. In: **Tempo da Ciência**, v.28, n.55, 2021.

PIEPER, Frederico. “Filosofia e teologia em Heidegger. Notas sobre a conferência Fenomenologia e teologia de 1927”. In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, v. 17, n. 2, 2014. p. 99-134.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5850>

CIÊNCIA E FILOSOFIA: SABERES POSSIBILITADORES PARA UMA EFETIVA DEMOCRACIA

Science and philosophy: possible knowledge for an effective democracy

José Henrique Sousa Assai¹

RESUMO

Respeitando os balizamentos epistêmicos tanto do saber filosófico quanto do saber científico, o diálogo entre essas esferas é possível se tomarmos por orientação de que vivemos em um mundo cuja coexistência se faz necessária. Nesse sentido, sob um ponto de vista filosófico, o apelo à uma abordagem ontológica se estabelece enquanto composição fundamental para que haja uma forma vivencial possível e equilibrada. Assim, a esfera da natureza/ambiente (ser humano e ser não-humano) se constitui como um desdobramento socio-ontológico dessa tratativa filosófica passando a se estabelecer enquanto *conditio sine qua non* para a coexistência nesse mundo objetivo. Nesta pesquisa, pretendo explicitar (I) que as contribuições tanto da filosofia jonasiana quanto da habermasiana podem auxiliar no processo de uma *Aufklärung* da ciência enquanto saber que se situa em uma realidade também demarcada pela vida política. Assim, a partir do item (I), e tomando em consideração um ancoramento filosófico, buscarei apresentar uma possível tarefa precípua da responsabilidade científica enquanto colaborativa para a democracia brasileira (II).

Palavras-chave: Ciência. Filosofia. Democracia.

ABSTRACT

Respecting the epistemic guidelines of both philosophical and scientific knowledge, the dialog between these spheres is possible if we take it as an approach that we live in a world whose coexistence is necessary. In this sense, from a philosophical point of view, the appeal to an ontological approach is established as a fundamental composition for there to be a possible and balanced form of life. Thus, the realm of nature/environment (human beings and non-human beings) becomes a socio-ontological unfolding of this philosophical appraisal, establishing itself as a *conditio sine qua non* for coexistence in this objective world. In this research, I aim to explain (I) that the contributions of philosophy from Hans Jonas and Habermas which can help in the process of an *Aufklärung* of science as knowledge that is situated in a reality that is also demarcated by political life. Thereby, considering (I), and a philosophical approach, I will try to present a possible task of scientific responsibility as collaborative to the Brazilian democracy (II).

Keywords: Science. Philosophy. Democracy.

¹ Professor da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: jhs.assai@ufma.br
CADERNOS PET, V. 15, N. 29

CONTEXTUALIZANDO A PESQUISA

A reunião da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) do ano passado trouxe um tema que, por sua vez, se vincula com a proposta desta pesquisa na qual busca atender à chamada deste Dossiê: “Ciência e Democracia para um Brasil justo e desenvolvido”². Levo em consideração, sob o ponto de vista de uma filosofia social³, que a constelação temática da SBPC reflete(refletiu), em grandes linhas, justamente o engajamento do saber científico enquanto esfera epistêmica vinculada a uma conotação sacionormativa, isto é, um “dever-ser” do agir técnico-científico no âmbito da vida em geral. Entre as inúmeras conferências ali realizadas houve uma que me possibilitou estabelecer um diálogo entre filosofia, ciência, justiça social, democracia: Direitos da natureza e economia ecológica⁴, conferência proferida pelo prof. Dr. Roldan Muradian (UFF).

No dia 24/07/2023, o professor Roldan apresentou a delicada imbricação entre a lógica do capital e o ambiente/rio(s) em pouco mais de 1:29h. Merecem destaque na brilhante exposição do catedrático docente: os direitos dos rios enquanto extensão dos direitos coletivos⁵; a necessidade de um reposicionamento ontológico para tratar sobre a

² Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Ciência e Democracia para um Brasil justo e desenvolvido. <https://ra.sbpnet.org.br/75RA/>. (último acesso em 22/04/2024).

³ DETEL, Von Wolfgang. *Philosophie des Sozialen*. Stuttgart: Reclam, 2007. 191p.

FORST, Rainer et.al. (org.). *Sozialphilosophie und Kritik*. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009. 743p.

FRIESEN, Hans, MITTELSTÄDT, Karin (org.). *Sozialphilosophie: Analyse und Kritik des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft*. Paderborn: Brill Fink, 2022. 202p.

HANSEN, Klaus P. *Das Paradigma Kollektiv: Neue Einsichten in Vergesellschaftung und das Wesen des Sozialen*. Bielefeld: transcript Verlag, 2022. 178p.

HERRMANN, Steffen. *Ich – Andere – Dritte: Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Verlag Karl Alber Freiburg: München, 2018. 197p.

HERTZKA, Theodor. *Das Soziale Problem*. reimpr. Berlin: De Gruyter, 2019. 369p

JAEGGI, Rahel, CELIKATES, Robin. *Sozialphilosophie: Eine Einführung*. München: C.H.Beck, 2017. 128p.

REGO, Sergio Tavares, PALACIOS, Marisa. “Justiça social como um imperativo ético”. In: Revista Saúde Debate. Rio de Janeiro: n.7, v. 43, 2019, pp. 141 – 151.

TUOMELA, Raimo. *The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 318p.

WESSER, Ulrich. *Heteronomien des Sozialen: Sozialontologie zwischen Sozial-philosophie und Soziologie*. 1. ed. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2011.

⁴ ALIER, Joan, MURADIAN, Roldan (org.). *Handbook of Ecological Economics*. Cheltenham: Edward Elgar, 2015. 503p.

⁵ HANSEN, Klaus P. *Das Paradigma Kollektiv: Neue Einsichten in Vergesellschaftung und das Wesen des Sozialen*. Bielefeld: Transcript Verlag, 2022. 178p.



natureza e o ambiente e, por fim, um repensar acerca da filosofia moral a fim de responder satisfatoriamente aos ditames do capitalismo. A conferência do prof. Roldan intitulada “Direitos da natureza e economia ecológica” se estabelece(u), portanto, como oportunidade para a composição desta pesquisa sob o formato do presente artigo.

Levando em consideração as assertivas supracitadas, pretendo explicitar, ainda que brevemente, a importância do saber filosófico, particularmente em alguns aspectos pontuais da filosofia joanasiana⁶ e habermasiana⁷ (I), para esta pesquisa enquanto ponto interseccional⁸ entre ciência e filosofia (justiça social⁹) no âmbito da democracia brasileira¹⁰(II).

HANS JONAS E JÜRGEN HABERMAS: POSICIONAMENTOS CRÍTICO-REFLEXIVOS À CIÊNCIA

No *Princípio Responsabilidade*, o filósofo Hans Jonas estabeleceu uma crítica feroz

⁶ BÖHLER, Dietrich. Hans Jonas: *Leben, Wissenschaft, Verantwortung: Ausgewählte Texte*. Stuttgart: Reclam, 2004. 268p.

JONAS, Hans. *O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução Marijane Lisboa, Luiz Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. 354p.

⁷ HABERMAS, Jürgen. *Im Sog der Technokratie*. 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013. 193p.

HABERMAS, Jürgen. Apêndice a Facticidade e validação. In: _____. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. Tradução George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002a.

HABERMAS, Jürgen. *Técnica e Ciência como 'Ideologia'*. Tradução Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2001. 147p.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. v.1.

HABERMAS, Jürgen. *Direito e democracia: entre facticidade e validade*. Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v.2.

_____. *Fakzität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. 4. ed. ampl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1994.

⁸ COLLINS, Patricia Hill. *Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica*. Tradução Bruna Barros. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2022. 495p.

⁹ HARRIS, Othello. *Social Justice: Critical Readings in Relevant Theory and Contemporary Life Issues*. San Diego: Cognella Academic Publishing, 2021. 422p.

PINZANI, Alessandro, TONETTO, Milene C. (org.). *Critical Theory and Social Justice*. Florianópolis: Nefiponline, 2012a. 216p.

¹⁰ AVRITZER, Leonardo, SANTANA, Eliara, BRAGATTO, Rachel (org.). *Eleições 2022 e a reconstrução da democracia no Brasil*. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. 240p.

MIGUEL, Luis Felipe. *O colapso da democracia no Brasil: da constituição ao golpe de 2016*. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019. 218p.

PRZEWORSKI, Adam. *Crises da democracia*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. 272p.

SPRICIGO, Carlos Magno. *A retórica da hipertrofia judicial: neoconstitucionalismo e o esvaziamento da democracia no Brasil*. 1.ed. Curitiba: Íthala, 2023. 173p.

ao construto ético-moral deontológico no qual incide, segundo o filósofo alemão, na perspectiva solipsista do pensar/agir moral. A crítica endereçada ao deontologismo não é apenas sob o ponto de vista formal¹¹, mas, sobretudo, em um dos pontos que concerne enquanto espírito constitutivo dessa forma de pensamento e ação: a superação do dualismo ‘matéria e espírito’¹². Daí a figura de Prometeu acorrentado representando, por assim dizer, o ser humano no uso do saber/da razão científico(a) para fins puramente pessoais¹³. E não é só a ciência que foi o alvo de Jonas, mas também a economia. Ambas formam o ‘dueto’ que, em nome do tecnicismo, ameaça o ambiente como um todo.

De fato, sob o esteio filosófico, o horizonte da crítica jonasiana está Kant com a formulação do imperativo categórico para fins morais. Para Jonas, o ambiente enquanto tal – animal humano e animal não-humano, só poderá ter uma vida melhor se a máxima kantiana “ceder lugar” para um novo imperativo ético-moral cujo cerne seja lastreado por uma responsabilidade ontológica

Aja de modo que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma autêntica vida humana sobre a terra [...] aja de modo a que os efeitos da tua ação não sejam destrutivos para a possibilidade futura de uma tal vida [...] inclua na tua escolha presente a futura integridade do homem como um dos objetos do teu querer¹⁴

O termo em alemão “*Mit-Gegenstand*”, utilizado por Hans Jonas no livro “*Das Prinzip Verantwortung*” extraído da coletânea organizada pelo prof. Dietrich Böhler, sugere um pensar e agir em conjunto e não puramente um movimento centrado na esfera ontogênica. Há no imperativo jonasiano, por assim dizer, uma proposta dessubstancializadora do ser humano e do ambiente enquanto um componente da totalidade. Jonas mesmo afirmou que a totalidade, a continuidade e o futuro são composições

¹¹JONAS, 2006, p. 35 – 50.

BÖHLER, 2004, p. 108 – 111.

¹²BÖHLER, 2004, p. 21.

BÖHLER, 2004, p. 49 – 59.

¹³JONAS, 2006, p. 21.

¹⁴JONAS, 2006, p. 47 – 48.

BÖHLER, 2004, p. 108 – 109.



vinculados ao ser humano, mas que também se relacionam com a totalidade. O ser do ser humano (*Sein des Menschen*) só ocorre mediante a compreensão do todo (*Gemeinsame*)¹⁵.

Tomando a sério os possíveis desdobramentos da filosofia jonasiana, podemos identificar que o processo acelerado¹⁶ de urbanização¹⁷ nos grandes centros, especificamente no Brasil, possui um interesse fulcral do poder tecnológico; porém, por um lado, quando esse processo de racionalização técnico-científico se funda em uma forma de solipsismo metodológico, aí temos, por outro, deletérias consequências ao ambiente sob a forma de um cenário catastrófico¹⁸. Retomarei tais considerações na próxima seção deste artigo.

As advertências de Hans Jonas também foram reverberadas por outro filósofo e de outro modo: Jürgen Habermas. Para esta pesquisa, pretendo, ainda que minimamente, explicitar a atenção dada pelo mais antigo patriarca da teoria crítica aos ditames da razão tecnológica e as consequências que esse cenário traz (pode trazer) para a democracia (brasileira).

Em “*Técnica e Ciência enquanto Ideologia*” a intuição básica habermasiana a respeito da lógica científica vigora até hoje: a ciência opera sob o esteio de uma racionalidade na qual se orienta pela planificação nas(das) esferas da vida social¹⁹. Retomando Marcuse, Habermas parte do pressuposto de que a racionalidade científica se estabelece enquanto ideologia. Daí que, para ele, “[...] não só a sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, científica, calculada e calculante (sobre a natureza e sobre o ser humano)”²⁰. Ideologia aqui significa não apenas uma ideia teórica acerca de algo, mas, sobretudo, uma ideia que se efetiva em uma determinada prática cotidiana. Por

¹⁵ BÖHLER, 2004, p. 150 – 151.

¹⁶ ROSA, Hartmut. *Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade*. Tradução Rafael Silveira. São Paulo: Unesp, 2019. 681p.

¹⁷ RUIZ, Dulce. *Arquitectura y urbanismo sustentable: Herramientas y parámetros de diseño*. Naucalpan: Innovación Editorial Lagares de México, 2021. 158p.

¹⁸ CONTI, Diego, VIEIRA, Lopes et.al.(org.). *O futuro das cidades: sustentabilidade, inteligência urbana e modelos de viabilidade utilizando PPPS e concessões*. São Paulo, SP: CD.G Casa de Soluções e Editora, 2020. 344p.

HINRICHS, Roger A. et.al. *Energia e meio ambiente*. Tradução Lineu Belico dos Reis. São Paulo: Cengage Learning, 2014. 1298p.

SCANDURRA, Enzo at. al. *Biosfera, l'ambiente che abitiamo: Crisi climatica e neoliberalismo*. Roma: DeriveApprodi, 2020. 204p.

¹⁹ HABERMAS, 2001, p. 45.

²⁰ HABERMAS, 2001, p. 46.

isso mesmo que Habermas afirma:

O método científico, que levava sempre a uma dominação cada vez mais eficaz da natureza, proporcionou depois também os concertos puros e os instrumentos para uma dominação cada vez mais eficiente do homem sobre os homens, através da dominação da natureza ... Hoje, a dominação eterniza-se e amplia-se não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia; e esta proporciona a grande legitimação ao poder político expansivo, que assume em si todas as esferas da cultura²¹

Nesse contexto acima, o poder tecnocrático se estabeleceu como forma racional teleológica²² de pensamento e ação. É nesse sentido que Habermas destacou que

Por [...] ação racional teleológica entendo ou a ação instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas. A ação instrumental orienta-se por regras técnicas que se apoiam no saber empírico. Estas regras implicam em cada caso prognoses sobre eventos observáveis, físicos ou sociais; tais prognoses podem revelar-se verdadeiras ou falsas. O comportamento da escolha racional orienta-se por estratégias que se baseiam num saber analítico. Implicam deduções de regras de preferência (sistemas de valores) e máximas gerais [...] ²³

Mesmo sendo de um texto mais antigo, esses trechos evidenciam exatamente o *modus operandi* do saber científico empírico, isto é, na cartografia epistêmica entre os saberes – filosofia e ciência natural – a lógica científica natural se diferencia da lógica científica social²⁴. A verificabilidade observacional juntamente com a estratégia metodológica indutiva fornece o substrato profícuo para o pensar e agir da ciência natural. A prognosticabilidade se torna marca indelével desse tipo de saber no qual se consubstancializa pelo mote do progresso. Sim! Essa forma racional mediada instrumentalmente pela episteme científica tem o progresso enquanto seu espírito constitutivo e finalidade mais fundamental. Sob a perspectiva filosófica, cabe a pergunta:

²¹ HABERMAS, 2001, p. 49.

²² HABERMAS, 2001, p. 55.

²³ HABERMAS, 2001, p. 57.

²⁴ HABERMAS, Jürgen. *A Lógica das Ciências Sociais*. Tradução Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009. 335p.



“Mas, E como entender esse progresso (científico)?”

O termo ‘progresso’, no âmbito filosófico, se destaca enquanto categoria socioanalítica e que, por sua vez, é detentora, por assim dizer, de uma plurissemântica nocional na própria gramática epistêmica do saber filosófico. Isso sem mencionar outros campos epistêmicos. Daí, pois, a complexidade temática em articular a ideia de ‘progresso’ no interior da Filosofia. De todo modo, tomando por métrica esta pesquisa e para fins didáticos, entende-se por progresso todo o conjunto empreendido pelo saber científico (ciências naturais) que buscam aprofundar e ampliar o conhecimento²⁵.

Eu não tenho a pretensão em fazer uma exegese filosófica do legado kuhneano, porém parto da ideia de que seja possível tomar por empréstimo os pontos mais nucleares do seu pensamento para fins de balizamento desta pesquisa. Em Thomas Kuhn, o progresso científico ocorre em dois sentidos: por um lado, enquanto aprofundamento do saber e aqui Kuhn instaura a ideia de paradigma; por outro, o progresso enquanto ampliação de conhecimento e esse tema traria a ideia do princípio da incomensurabilidade. De todo modo, assim como Hans Jonas e Habermas, Kuhn parte do princípio de que o saber científico pode ser entendido enquanto desdobramento de uma forma racional e essa racionalidade se faz presente (está) na história, no tecido social de um mundo da vida – quer seja na versão husserliana ou habermasiana – com o qual nos movemos, existimos e nos relacionamos intersubjetivamente.

Em nenhum dos três filósofos citados não há um anátema ao saber científico, porém um olhar crítico-reflexivo de cunho responsável ao agir científico que se articula em uma determinada sociedade. A despeito de uma abordagem liberal²⁶ e/ou construtivista de ciência²⁷, para além de outras possíveis, pretendo, a seguir, ainda que brevemente, explicitar a condição vinculativa entre saber científico e saber filosófico em um quadro político democrático.

²⁵ MENDONÇA, André, VIDEIRA, Antonio. “Progresso científico e incomensurabilidade em Thomas Kuhn”. In: *Scientiæ Studia*. São Paulo: v. 5, n. 2, 2007, pp. 169-83.

ALVES, Marcos Antonio, VALENTE, Alan Rafael. *O estatuto científico da ciência cognitiva em sua fase inicial: uma análise a partir da estrutura das revoluções científicas de Thomas Kuhn*. Marília: Oficina Universitária, 2021. 148p.

²⁶ FERRIS, Timothy. *Ciência e Liberdade: democracia, razão e leis da natureza*. Tradução Ana Sampaio. Lisboa: Gadiva, 2013. 284p.

²⁷ HACKING, Ian. *The social construction of what?* Massachusetts: Harvard Press, 1999. 272p.

PROGRESSO CIENTÍFICO E VIDA SOCIOPOLÍTICA: UMA AMÁLGAMA NECESSÁRIA PARA A DEMOCRACIA BRASILEIRA?

Na seção anterior procurei delinear, em linhas bem gerais, um desenho compreensivo tanto de Hans Jonas quanto de Jürgen Habermas no tocante ao saber científico. Ambos, e cada um a seu modo, escrutinam o saber científico em seus pressupostos e no respectivo corolário remissivo de seus fundamentos. Por fim, e por opção teórico-prática, recepcionei os traços basilares da filosofia da ciência encontrados em Thomas Kuhn para tratar da amálgama entre esfera científica e esfera política. Aliás, nesse sentido, e aqui dou continuidade nesta parte final desta pesquisa, ainda que se leve a sério as críticas ao projeto filosófico de Kuhn, mesmo assim podemos encontrar ali uma proposição afirmativa a respeito da relação entre vida política e ciência.

O nosso argumento contra Kuhn pode ser condensado da seguinte forma: uma das características prementes das comunidades científicas é, decerto, a posse de uma linguagem rigorosamente técnica, que pressupõe um aprendizado disciplinado para a sua aquisição, mas isso não quer dizer que as linguagens são intrinsecamente diferentes uma das outras. É óbvio que, do ponto de vista prático, atualmente é quase inexequível que um cientista possa familiarizar-se com mais de duas especialidades, mas, do ponto de vista, por assim dizer, formal, não há nada que o impeça. Portanto, quando a quebra de comunicação eclode, as razões são geralmente de ordem política ou social, e não de natureza lingüística – exceto quando há ausência de competência. Com isso, queremos asseverar que a esfera social e política não é externa à própria ciência. Na verdade, o progresso científico não pode ser compreendido sem o recurso a esses fatores²⁸

Sem entrar nos minúcias do trecho supracitado, mas, perante um pressuposto cartográfico geopolítico de modo democrático, parto do princípio inexorável e vinculativo entre ciência e sociedade. Nos três filósofos abordados existe a preocupação com o saber científico que impacta na vida humana e não-humana²⁹, isto é, em uma linguagem filosófica, na totalidade ontofilogênica existente. Daí que, fica a pergunta: De que modo “essa

²⁸ MENDONÇA, 2007, p. 179 – 180.

²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* 4. Ed. ampl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002b. 163p.



preocupação” impacta em uma sociedade democrática?

A pergunta formulada há mais de uma década por Philip Kitcher³⁰ (*What is the role of the sciences in a democratic society?*)³¹ continua a reverberar³². Para Kitcher, as ciências ocupam uma posição proeminente nas sociedades pelo fato de que elas podem “tornar as pessoas mais humanas”³³ e, assim, “continuar este processo, empenhando-se na investigação livre e resistindo às tentativas de impedir as investigações em nome de qualquer agenda moral, política ou religiosa”³⁴. Enquanto filósofo da ciência, a aposta “carismática”, de viés otimista, de Kitcher não está totalmente desprovida de sentido, pois, para Kitcher, o teor axiológico (valor) se “aloja” na democracia³⁵.

Se levarmos a democracia a sério – aliás, esse termo constitui um dos capítulos do “*Science in a democratic Society*” – o saber científico deve se inclinar para melhorar a sociedade na qual estamos. Por outro lado, o otimismo pela ciência não deve(ria) ser óbice para inflexões críticas e, nesse sentido, cabe a perquirição “como assim pensar na ciência enquanto fenômeno político?”³⁶; isto é, considerar que a pesquisa científica está inserida em práticas e idealizações sociopolíticas sendo que o governo, por assim dizer, se estabelece enquanto uma mediação institucional – ou socio-ontológica na linguagem filosófica – dessa produção do saber científico³⁷. É nesse sentido que a esfera política molda o saber científico, pois existem interesses, demandas, pretensões normativas etc. que, em menor ou maior grau, constroem essa “sociedade do conhecimento” utilizando-se, para esse fim, de uma “política do conhecimento”. Essa dual imbricação fora salientada no início deste artigo.

Sob o ponto de vista político e crítico-reflexivo, ao se falar na relação entre instituições sociais e ciência deve-se ter em conta, minimamente, as agências de fomento

³⁰ KITCHER, Philip. *Science, truth, and democracy*. Oxford: Oxford Press, 2001. 227p.

³¹ KITCHER, 2001, p. 3. Tradução livre: “Qual é o papel das ciências em uma sociedade democrática?”.

³² JASANOFF, Sheila et.al. (org.). *Handbook of science and technology studies*. California: Sage Publications, 1995. 832p.

³³ KITCHER, 2001, p.3.

³⁴ Id. Ibid., p. 3.

³⁵ KITCHER, Philip. *Science in a democratic society*. New York: Prometheus Books, 2011. 269p.

³⁶ COZZENS, Susa, WOODHOUSE, Edward J. “Science, Government, and the Politics of Knowledge”. In: JASANOFF, Sheila et.al. (org.). *Handbook of science and technology studies*. California: Sage Publications, 1995, p. 533 – 553.

³⁷ Id. Ibid., p. 534.

ARRUDA, Guilherme. Acordo das Pandemias: um fracasso esperado. <https://outraspalavras.net/outrasaude/acordo-das-pandemias-um-fracasso-esperado/> (05/06/2024).

de cada Estado (nacional ou regional), pois “a estrutura de autoridade do sistema de financiamento [...] é uma influência dominante”³⁸. Daí que, por um lado, o saber científico se encontra numa relação peculiar com a indústria, pois ela própria é uma fonte da força cratológica e negocial de poder no Estado; por outro, fica a questão em como “negociar” para se ter uma “política de conhecimento” que efetive, por exemplo, a justiça social em nosso ordenamento democrático³⁹?

Para fins práticos, entende-se por justiça social⁴⁰ o acesso às condições mínimas de existência social. Para isso, portanto, a tarefa da instituição social passa a ser compreendida enquanto mediação (socio)normativa⁴¹, isto é, acolhe as pretensões reivindicatórias de problemas sociais de uma determinada realidade e as repõe enquanto condição para o existir social daquelas pessoas atingidas por essa situação de precariedade.

No Brasil, por exemplo, as condições de precariedade pululam em todo o território nacional⁴² e há décadas se tem discutido, falado, tergiversado, obliterado, enfrentado essa situação. Esse cenário de imensa caoticidade social, política e econômica impacta na produção, no gerenciamento e na efetivação da ciência em nosso país. Reiterando: para se chegar, portanto, a uma sociedade do conhecimento deve haver uma política do conhecimento.

Costumo afirmar em minha atividade docente na Universidade Federal do

³⁸ COZZENS, 1995, p. 534.

³⁹ AVRITZER, 2023, 240p.

MIGUEL, 2019, 218p.

PRZEWORSKI, 2020, 272p.

⁴⁰ PINZANI, Alessandro. “Teoria crítica e justiça social”. In: Civitas. Porto Alegre, v.12, n.1, 2012b, pp. 88 – 106.

PINZANI, Alessandro. “Justiça Social e Carências”. In: PINZANI, Alessandro, TONETTO, Milene (org.). *Critical Theory and Social Justice*. Florianópolis: Nefiponline, 2012c, p. 134 – 159.

REGO, Sergio Tavares, PALACIOS, Marisa. “Justiça social como um imperativo ético”. In: Revista Saúde Debate. Rio de Janeiro, n.7, v. 43, 2019, pp. 141 – 151.

⁴¹ SERNA, Aura. “La existencia social: entre subjetividad y condiciones objetivas - Incidencia en la discusión teórica sobre el desarrollo”. In: Revista de Políticas Públicas. São Luís (MA), 2014, pp. 407 – 412.

⁴² BARROS, Alexandre Rands. *Raízes das Desigualdades Regionais no Brasil*. 1.ed. São Paulo: Alta Cult, 2019. 256p.

FRAGOSO, João. *A sociedade perfeita: as origens da desigualdade social no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2024. 352p.

MEDEIROS, Marcelo. *Os ricos e os pobres: O Brasil e a desigualdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. 192p.

TAVARES, Edna et.al. (org.). *Desenvolvimento sustentável e combate à pobreza no Brasil: possibilidades e dificuldades*. Ponta Grossa: Atena, 2022. 90p.



Maranhão que nós precisamos planificar para plenificar. Quero crer que tal mote possa ser vinculado às construções efetivas de políticas do conhecimento. Nesse sentido, SBPC, Fiocruz, Universidades, de modo geral, a sociedade civil organizada etc. são alguns dos indicativos e referências objetivas que temos em nosso país que atesta o *telos* (objetivo) do saber científico para uma melhor realidade e que, para esta pesquisa, chamamos pelo termo de justiça social. Melhorar a nossa realidade é, também, fomentar políticas de inclusão e acesso para todas as pessoas naquilo que podemos cognominar de circuito produtivo da/na/para a ciência. Daí que o enfrentamento à pobreza em nosso país inclui, dentre tantas áreas, o saber científico enquanto mediação transformadora e não uma “ciência puramente laboratorial” descomprometida com a esfera social. É verdade que não se deve(ria) botar na conta apenas das políticas públicas como *a única opção possível*, pois a questão tem que ser vista de forma caleidoscópica e não apenas por uma perspectiva.

O Brasil tem condições para atingir o nível de uma sociedade do conhecimento através de uma ação política conjunta, mas, para isso, medidas enérgicas de caráter político devem ser tomadas com vistas ao financiamento de maior robustez aos agentes da esfera científica em nosso país⁴³. Na perspectiva democrática, uma sociedade do conhecimento, portanto, se consolida enquanto tal à medida que ela efetiva a justiça social. Nesse sentido, por um lado, os bens e direitos sociais compõem o estatuto de uma sociedade democrática; por outro, a justiça social ainda continua a ser um repto social e normativo. Uma efetiva democracia tem em sua articulação seminal a esfera política enquanto justificação e práxis a ser alcançada. Essa dimensão política se estabelece enquanto polissêmica, daí que uma política do conhecimento deve ser concebida como estatuto integrante de uma sociedade do saber (conhecimento). De fato, não se atinge tais cenários sem uma efetiva justiça social. O Brasil que o diga!

⁴³ Associação Nacional dos Auditores Fiscais da Receita Federal do Brasil (ANFIP). Tributar os super-ricos para reconstruir o país. <https://www.anfip.org.br/mdocuments-library/> (05/06/2024).

REFERÊNCIAS

ALIER, Joan, MURADIAN, Roldan (org.). **Handbook of Ecological Economics**. Cheltenham: Edward Elgar, 2015. 503p.

ALVES, Marcos Antonio, VALENTE, Alan Rafael. **O estatuto científico da ciência cognitiva em sua fase inicial: uma análise a partir da estrutura das revoluções científicas de Thomas Kuhn**. Marília: Oficina Universitária, 2021. 148p.

ARRUDA, Guilherme. **Acordo das Pandemias: um fracasso esperado**. <https://outraspalavras.net/outrasaude/acordo-das-pandemias-um-fracasso-esperado/> (05/06/2024).

AVRITZER, Leonardo, SANTANA, Eliara, BRAGATTO, Rachel (org.). **Eleições 2022 e a reconstrução da democracia no Brasil**. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2023.

BARROS, Alexandre Rands. **Raízes das Desigualdades Regionais no Brasil**. 1.ed. São Paulo: Alta Cult, 2019.

BÖHLER, Dietrich. **Hans Jonas: Leben, Wissenschaft, Verantwortung: Ausgewählte Texte**. Stuttgart: Reclam, 2004.

COLLINS, Patricia Hill. **Bem mais que ideias: a interseccionalidade como teoria social crítica**. Tradução Bruna Barros. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2022.

CONTI, Diego, VIEIRA, Lopes et. al.(org.). **O futuro das cidades: sustentabilidade, inteligência urbana e modelos de viabilidade utilizando PPPS e concessões**. São Paulo, SP: CD.G Casa de Soluções e Editora, 2020.

COZZENS, Susa, WOODHOUSE, Edward J. “Science, Government, and the Politics of Knowledge”. In: JASANOFF, Sheila et.al. (org.). **Handbook of science and technology studies**. California: Sage Publications, 1995, p. 533 – 553.

DETEL, Von Wolfgang. **Philosophie des Sozialen**. Stuttgart: Reclam, 2007.

FERRIS, Timothy. **Ciência e Liberdade: democracia, razão e leis da natureza**. Tradução Ana Sampaio. Lisboa: Gadiva, 2013.

FORST, Rainer et.al. (org.). **Sozialphilosophie und Kritik**. 1.ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2009.

FRAGOSO, João. **A sociedade perfeita: as origens da desigualdade social no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2024.



FRIESEN, Hans, MITTELSTÄDT, Karin (org.). **Sozialphilosophie: Analyse und Kritik des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft.** Paderborn: Brill Fink, 2022.

HABERMAS, Jürgen. **Im Sog der Technokratie.** 1.ed. Berlin: Suhrkamp Verlag, 2013.

HABERMAS, Jürgen. **A Lógica das Ciências Sociais.** Tradução Marco Casanova. Petrópolis: Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. Três Modelos Normativos de Democracia. In: HABERMAS, J. **A Inclusão do Ou-tro: estudos de teoria política.** Tradução George Sperber e Paulo Soethe. São Paulo: Loyola, 2002a. p. 269 – 284.

HABERMAS, Jürgen. **Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?** 4. Ed. ampl. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2002b.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997a. v.1.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre facticidade e validade.** Tradução de Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997b. v.2.

HABERMAS, Jürgen. **Fakzität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.** 4. ed. ampl. Frankfurt am Main: Surhkamp Verlag, 1994.

HACKING, Ian. **The social construction of what?** Massachusetts: Harvard Press, 1999.

HANSEN, Klaus P. **Das Paradigma Kollektiv: Neue Einsichten in Vergesellschaftung und das Wesen des Sozialen.** Bielefeld: Transcript Verlag, 2022.

HARRIS, Othello. **Social Justice: Critical Readings in Relevant Theory and Contemporary Life Issues.** San Diego: Cognella Academic Publishing, 2021.

HERRMANN, Steffen. **Ich – Andere – Dritte: Eine Einführung in die Sozialphilosophie.** Verlag Karl Alber Freiburg: München, 2018.

HERTZKA, Theodor. **Das Soziale Problem.** reimpr. Berlin: De Gruyter, 2019.

HINRICHS, Roger A. et.al. **Energia e meio ambiente.** Tradução Lineu Belico dos Reis. São Paulo: Cengage Learning, 2014. 1298p.

JAEGGI, Rahel, CELIKATES, Robin. **Sozialphilosophie: Eine Einführung.** München: C.H.Beck, 2017.

JASANOFF, Sheila et.al. (org.). **Handbook of science and technology studies.** California: Sage Publications, 1995.

JONAS, Hans. **O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica**. Tradução Marijane Lisboa, Luiz Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KITCHER, Philip. **Science in a democratic society**. New York: Prometheus Books, 2011.

KITCHER, Philip. **Science, truth, and democracy**. Oxford: Oxford Press, 2001.

MEDEIROS, Marcelo. **Os ricos e os pobres: O Brasil e a desigualdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

MENDONÇA, André, VIDEIRA, Antonio. “Progresso científico e incomensurabilidade em Thomas Kuhn”. In: **Scientiæ Studia**. São Paulo: v. 5, n. 2, 2007, pp. 169-83.

MIGUEL, Luis Felipe. **O colapso da democracia no Brasil: da constituição ao golpe de 2016**. 1.ed. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

PINZANI, Alessandro, TONETTO, Milene C. (org.). **Critical Theory and Social Justice**. Florianópolis: Nefiponline, 2012a.

PINZANI, Alessandro. “Teoria crítica e justiça social”. In: **Civitas**. Porto Alegre, v.12, n.1, 2012b, pp. 88 – 106.

PINZANI, Alessandro. “Justiça Social e Carências”. In: PINZANI, Alessandro, TONETTO, Milene (org.). **Critical Theory and Social Justice**. Florianópolis: Nefiponline, 2012c, p. 134 – 159.

PRZEWORSKI, Adam. **Crises da democracia**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

REGO, Sergio Tavares, PALACIOS, Marisa. “Justiça social como um imperativo ético”. In: **Revista Saúde Debate**. Rio de Janeiro: n.7, v. 43, 2019, pp. 141 – 151.

ROSA, Hartmut. **Aceleração: a transformação das estruturas temporais na modernidade**. Tradução Rafael Silveira. São Paulo: Unesp, 2019.

RUIZ, Dulce. **Arquitectura y urbanismo sustentable: Herramientas y parámetros de diseño**. Naucalpan: Innovación Editorial Lagares de México, 2021.

SCANDURRA, Enzo at. al. **Biosfera, l’ambiente che abitiamo: Crisi climatica e neoliberalismo**. Roma: DeriveA-prodi, 2020.

SERNA, Aura. “La existencia social: entre subjetividad y condiciones objetivas - Incidencia en la discusión teórica sobre el desarrollo”. In: **Revista de Políticas Públicas**. São Luís (MA), 2014, pp. 407 – 412.



SPRICIGO, Carlos Magno. **A retórica da hipertrofia judicial: neoconstitucionalismo e o esva-zamento da democracia no Brasil.** 1.ed. Curitiba: Íthala, 2023.

TAVARES, Edna et.al. (org.). **Desenvolvimento sustentável e combate à pobreza no Brasil: possibilidades e dificuldades.** Ponta Grossa: Atena, 2022.

TUOMELA, Raimo. **The Philosophy of Sociality: The Shared Point of View.** Oxford: Oxford University Press, 2007.

WESSER, Ulrich. **Heterenomien des Sozialen: Sozialontologie zwischen Sozialphilosophie und Soziologie.** 1. ed. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 2011.

O PROBLEMA DA RACIONALIDADE DA JURISPRUDÊNCIA EM HABERMAS

The question of the rationality of jurisprudence in Habermas

Mateus Salvadori¹

RESUMO

O problema da racionalidade na jurisprudência tem sido objeto de intensos debates na filosofia do direito, especialmente quando examinado à luz da teoria de Habermas. Este artigo propõe uma análise detalhada desse problema, centrando-se na articulação das correntes teóricas que giram em torno da questão da racionalidade na interpretação e aplicação do direito. Nosso objetivo é examinar como as correntes de pensamento abordam esse problema crucial e como suas ideias se relacionam e se contradizem. Quatro pontos serão investigados: i) a crítica de Habermas às quatro concepções exemplares do direito – hermenêutica jurídica, realismo, positivismo de Kelsen e de Hart – cada uma oferecendo abordagens distintas para o desafio da racionalidade na jurisprudência; ii) a proposta de Dworkin, que amplia as presunções de racionalidade das decisões judiciais para uma reconstrução racional do direito vigente; iii) a crítica de Habermas à teoria do Juiz Hércules de Dworkin, incluindo concordâncias pontuais, propondo substituir ideais por paradigmas e integrando uma compreensão procedimentalista do direito para aliviar o juiz das complexas tarefas de análise situacional; iv) a proposta de Habermas, que desafia a abordagem monológica centrada em um único juiz, como Hércules, propondo uma integração discursiva mais ampla no sistema de direitos, enfatizando a importância da aceitabilidade racional das sentenças judiciais e desafiando a teoria do caso especial de Alexy.

Palavras-chave: Jurisprudência. Direito. Justiça. Habermas. Dworkin.

ABSTRACT

The problem of rationality in jurisprudence has been the subject of intense debates in the philosophy of law, especially when examined considering Habermas' theory. This article proposes a detailed analysis of this problem, focusing on the articulation of theoretical currents that revolve around the issue of rationality in the interpretation and application of law. Our objective is to examine how currents of thought approach this crucial problem and

¹ Universidade Caxias do Sul. E-mail: mateusalvadori@gmail.com
CADERNOS PET, V. 15 , N. 29



how their ideas relate to and contradict each other. Four points will be investigated: i) Habermas' critique of the four exemplary conceptions of law – legal hermeneutics, realism, Kelsen's and Hart's positivism – each offering distinct approaches to the challenge of rationality in jurisprudence; ii) Dworkin's proposal, which expands the presumptions of rationality of judicial decisions to a rational reconstruction of current law; iii) Habermas' critique of Dworkin's Judge Hercules theory, including specific agreements, proposing to replace ideals with paradigms and integrating a proceduralist understanding of law to relieve the judge of the complex tasks of situational analysis; iv) Habermas' proposal, which challenges the monological approach centered on a single judge, like Hercules, proposing a broader discursive integration in the system of rights, emphasizing the importance of the rational acceptability of judicial sentences and challenging the theory of Alexy's special case.

Keywords: Jurisprudence. Right. Justice. Habermas. Dworkin.

INTRODUÇÃO

Habermas, no capítulo V da obra *Facticidade e Validade*, intitulado “Indeterminação do direito e racionalidade da jurisprudência”, diz que a tensão inerente ao direito entre facticidade e validade se reflete na jurisprudência como um embate entre o princípio da segurança jurídica e a busca por decisões corretas. Ele sustenta que uma teoria da justiça diretamente normativa enfrenta o problema da relação entre ideia e realidade, uma vez que o direito vigente visa garantir segurança jurídica e legitimidade da obediência jurídica. Para ele, no exercício da decisão, ambas as garantias têm que ser, simultaneamente, resgatadas, visto que os juízos emitidos precisam satisfazer as condições de aceitabilidade racional e das decisões consistentes. Logo, duas séries de critérios são considerados: o princípio da segurança jurídica e a pretensão de legitimidade da ordem jurídica. Habermas estabelece que ambos devem ser fundamentados racionalmente a fim de que sejam aceitos pelos membros do direito.

A análise das críticas de Habermas à hermenêutica, ao realismo e ao positivismo jurídico revela uma compreensão multifacetada e complexa das abordagens filosóficas sobre o direito. Ao tensionar as relações entre facticidade e validade, Habermas destaca a necessidade de uma reflexão contínua sobre a racionalidade e legitimidade do sistema jurídico. A hermenêutica enfatiza a interpretação contextualizada e historicamente situada, o realismo ressalta a influência de fatores extrajurídicos nas decisões judiciais e o

positivismo busca fundamentar a validade do direito em critérios formais ou sociais. No entanto, cada abordagem apresenta limitações que Habermas identifica e questiona, ressaltando a importância de considerar não apenas a funcionalidade do sistema jurídico, mas também sua capacidade de garantir a correção e a justiça.

Dworkin, com sua teoria dos direitos, supera as limitações das teorias realista, positivista e hermenêutica, ao buscar um ideal de integridade que concilia segurança jurídica e aceitabilidade racional. Ele defende a existência de uma “única decisão correta” para cada caso, fundamentada em princípios reconhecidos, e destaca a importância dos conteúdos morais na interpretação do direito. Ao criticar o pressuposto de um sistema jurídico autonomamente fechado, Dworkin propõe uma interpretação construtiva do direito, que incorpora considerações éticas, morais e políticas na argumentação jurídica. Apesar de Habermas reconhecer a contribuição significativa de Dworkin, ele não a considera totalmente satisfatória, mas sim como a melhor base para desenvolver sua própria proposta original.

Habermas critica a teoria do Juiz Hércules de Dworkin, argumentando que sua abordagem é pretensiosa e ultrapassa limites humanos, mas concorda com a ideia de que o juiz ideal conhece princípios e objetivos válidos. Ele propõe uma reformulação substituindo ideais por paradigmas, integrando uma compreensão procedimentalista do direito, aliviando o juiz das complexas tarefas de análise situacional. Essa abordagem amplia a teoria do Juiz Hércules, permitindo múltiplas interpretações coerentes para um caso específico.

Na interseção entre teoria jurídica e filosofia política, emerge uma discussão crítica sobre a viabilidade de uma teoria do direito ideal, exemplificada pelo conceito do Juiz Hércules, proposto por Dworkin. No entanto, Habermas desafia essa perspectiva monológica ao enfatizar a importância da intersubjetividade no discurso jurídico, criticando a insularidade do modelo de Hércules e propondo uma abordagem discursiva que integra a pluralidade da classe judicial e valoriza a correção dos juízos normativos baseada em bons argumentos.

A CRÍTICA DE HABERMAS À HERMENÊUTICA, AO REALISMO E AO POSITIVISMO



facticidade e validade. Essa obra, segundo Reese-Schäfer², seria a filosofia do direito de Habermas, não no sentido de uma sistematização ou sintetização, como presente em Hegel, mas tão somente em tornar transparentes os conceitos fundamentais. Segundo Dupeyrix, Habermas

manifesta em sua maneira de filosofar uma abertura a diferentes tradições de pensamento, e soube realizar uma síntese fecunda entre filosofia continental (principalmente alemã, em torno da tríade Kant-Hegel-Marx, à qual se pode acrescer a sociologia de Max Weber) e filosofia norte-americana (em torno do pragmatismo de Peirce, de Mead, de Putnam, da teoria da linguagem de Austin, assim como da filosofia política de Rawls e Dworkin), o que singulariza seu empreendimento filosófico e lhe confere uma dimensão dinâmica e inovadora.³

Segundo Pinzani, quando *Facticidade e Validade* foi publicado em 1992, “o livro foi saudado como o fim de um silêncio decenal: finalmente, a Teoria Crítica teria pisado o chão da filosofia do direito e do Estado”.⁴ Isso, contudo, salienta Pinzani, “é verdadeiro somente em parte, quer no que concerne à Escola de Frankfurt clássica (...), quer no que concerne ao próprio Habermas”⁵, pois há, em outros textos de Habermas, o debate sobre direito e a política.

O problema de investigar a racionalidade da jurisprudência se apresenta na tentativa de desvendar como garante-se, ao mesmo tempo, segurança jurídica e correção, visto que a aplicação do direito é feita internamente e fundamentada racionalmente no plano externo. Para tal, nesta perspectiva, Habermas analisa três alternativas para tratamento da questão central: (i) a hermenêutica jurídica, (ii) o realismo e (iii) o positivismo jurídico.

(i) Na Europa continental, a hermenêutica filosófica de Gadamer (1997) passou a exercer influência significativa sobre os juristas, sobretudo na Alemanha. Habermas cita Willfrid Hassemer e Joseph Esser como referências da “Jurisprudência Hermenêutica”. É possível acrescentar outros nomes, como Peter Härbele, Friedrich Müller, Konrad Hesse, Martin Kriele, Karl Larenz etc. Tal movimento teria sido responsável por desbancar o mito da subsunção de normas jurídicas aos casos concretos. O direito não existiria como algo

² REESE-SCHÄFER, WALTER. *Compreender Habermas*. Petrópolis, Vozes, 2009.

³ DUPEYRIX, Alexandre. *Compreender Habermas*. São Paulo: Edições Loyola, 2012, 12-13.

⁴ PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 138.

⁵ PINZANI, Alessandro. *Habermas*. Porto Alegre: Artmed, 2009, p. 138-9.

pronto e auto evidente, cuja aplicação aos casos se daria de modo mecânico. Os processos interpretativos relacionariam o intérprete, o material jurídico e estados de coisas, de modo bem mais complexo, o que não implica renunciar à racionalidade nesse campo.

Gadamer recupera a ideia aristotélica de saberes prudenciais, que só se dão na concretude, inexistindo aí uma regra capaz de regular sua própria aplicação. A isso acrescenta a dinâmica circular do processo compreensivo. Ele sempre parte de pré-compreensões do intérprete, mas estas se modificam via o diálogo com o outro (os textos, as pessoas, o mundo).

No direito, esse diálogo concretiza a norma, relacionando os textos legais, o intérprete e os estados de coisas. Para Habermas, isso é capaz de gerar uma legitimação do direito a partir de seu alinhamento a padrões interpretativos que emergem da história, que seriam os princípios. Elimina-se a indeterminação do direito por sua inserção em um contexto, que refinaria os sentidos cabíveis até chegar na norma para o caso. Contudo, esse tipo de legitimação ficaria limitado a critérios provenientes das práticas efetivas de uma comunidade, o que lançaria sobre a Jurisprudência Hermenêutica a suspeita de um conservadorismo – aqui entendido no sentido de uma total determinação da interpretação pela história, tornando-a incapaz de corrigir injustiças.

(ii) O realismo jurídico é uma versão radical dessa inserção do direito em contextos, renunciando a quaisquer idealizações sobre sua racionalidade. O direito seria apenas o que os tribunais dizem que ele é, sem que haja fundamentos racionais e deontológicos por trás disso. Assim, o campo jurídico não teria uma lógica própria, que o diferenciasse da política. Nesse ponto, o realismo jurídico aproxima-se dos Estudos Jurídicos Críticos, da Escola do Direito Livre e da Jurisprudência dos Interesses.

As interpretações judiciais seriam resultado de influências extrajurídicas e o máximo que se poderia fazer seria descrever isso, a partir de análises empíricas, ou prescrever decisões a partir de critérios utilitaristas, que tenta maximizar o bem-estar econômico. Desta maneira, renuncia-se o ideal de segurança jurídica e de compromisso com decisões anteriores.

Habermas critica o realismo jurídico porque o mesmo negligencia a dimensão normativa do direito, ou seja, o aspecto de validade e legitimidade que é fundamental para



a compreensão completa do sistema jurídico. Segundo ele, os realistas não conseguem apresentar uma alternativa plausível como combinar a capacidade funcional do sistema jurídico com a consciência dos participantes envolvidos nos processos, renunciando, portanto, a pretensão de estabilizar expectativas, que, como dito, é uma das funções substanciais do direito.

(iii) O positivismo jurídico, de Kelsen⁶ e Hart⁷, principalmente, tentaria salvar a racionalidade jurídica, renunciando a ideais de legitimação e baseando-a em critérios de validade a partir de outras regras. Em Hart, isso remete à regra de reconhecimento socialmente compartilhada pelos usuários do direito, em suas práticas verbais convergentes. Sua metodologia é elaborada a partir da noção wittgensteiniana dos “jogos de linguagem”. Isso implica, também, admitir um espaço para o decisionismo, nas zonas de penumbra da linguagem. Em casos difíceis, quando a regra jurídica não for clara, o juiz atua com liberdade, como se fosse um legislador intersticial.

Habermas também desaprova o positivismo porque o mesmo apresenta uma visão limitada do direito, argumentando que a indeterminação e a abertura para a interpretação são elementos intrínsecos do sistema jurídico e não podem ser reduzidos a um conjunto fixo (regra de reconhecimento, de Hart, por exemplo). Para ele, a interpretação positivista tem como consequência uma espécie de eclipse entre a garantia da segurança jurídica e a garantia de correção.

A CRÍTICA DE DWORKIN À SOLUÇÃO REALISTA, POSITIVISTA E HERMENÊUTICA

Segundo Habermas, a teoria dos direitos de Dworkin⁸ superaria as demais ao buscar um ideal de integridade, que concilia o valor da segurança jurídica com a aceitabilidade racional – a história e a justiça.

Contra o realismo, Dworkin se atém tanto à necessidade quanto à

⁶ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

⁷ HART, Herbert L. A. *O conceito de direito*. Trad. de Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

⁸ DWORKIN, R. *Levando os direitos a sério*. Trad. de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

possibilidade de decisões consistentes vinculadas a regras e que garantam um grau suficiente de segurança jurídica. Contra o positivismo, defende a necessidade e a possibilidade de uma ‘única decisão correta’ a cada caso, cujo conteúdo (e não apenas a forma de seu procedimento) é legitimado à luz de princípios reconhecidos.⁹

Por fim, Dworkin superaria também a Jurisprudência Hermenêutica, ao enfatizar que os princípios jurídicos que dão legitimidade às decisões se emancipam do contexto histórico em que surgiram, através de uma (re)construção racional sobre o que é justo.

A teoria dos direitos de Dworkin repousa sobre a premissa de que os pontos de vista morais cumprem um papel na jurisprudência porque o direito positivo assimilou conteúdos morais de modo inevitável. Para uma teoria discursiva do direito, que parte da ideia de que razões morais também penetram no direito por meio do processo democrático de legislação, assim como das condições de equidade na formação de compromissos, essa premissa não denota nenhuma surpresa. Ainda assim, ela carece de alguma explicação, uma vez que os conteúdos morais, ao serem *traduzidos* para o código jurídico, experimentam uma mudança de seu significado em decorrência da especificidade da forma jurídica.¹⁰

Objetivando esclarecer o argumento, Habermas explora o significado jurídico de conteúdos morais do direito e incorpora a sociologia política proposta por Bernhard Peters, que considera o amplo espectro de variação que os conteúdos morais atingem. Conforme Habermas, na classificação estabelecida por Peters, conteúdos morais são resultado da reação dos membros do direito e refletem na categorização penal de escalonamento jurídico do conteúdo moral (assassinato, homicídio, lesão corporal, sequestro, roubo).

Habermas salienta que o direito não é dissociado de conteúdos morais, uma vez que normas jurídicas refletem valores e princípios éticos. É necessário considerar os conteúdos de raiz política ao interpretar o direito. Quando Dworkin aborda o uso de argumentos de princípio na justificação externa de decisões judiciais, ele geralmente se refere a princípios jurídicos que surgem da aplicação do “princípio do discurso” ao código legal. Os princípios do Estado e o sistema de direitos são indiscutivelmente influenciados pela razão prática,

⁹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 264.

¹⁰ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 265.



mas principalmente na maneira única como isso se manifesta no contexto do princípio democrático. A substância moral dos direitos fundamentais e dos princípios do Estado de direito pode também ser explicada pelo fato de que as normas essenciais do direito e da moral, ambas fundamentadas no mesmo princípio do discurso, se entrelaçam de maneira significativa. Segundo Habermas, Dworkin dá à abordagem hermenêutica uma virada construtiva.

Seja qual for o modo como Dworkin concebe a relação entre direito e moral, sua teoria dos direitos demanda uma compreensão deontológica das pretensões de validade jurídicas. Com isso ele rompe o círculo no qual a hermenêutica jurídica se via enredada com seu recurso aos *topoi* historicamente aceitos de um *éthos* tradicional. Dworkin dá à abordagem hermenêutica uma virada construtivista. Partindo de uma crítica ao positivismo jurídico, particularmente a sua tese da neutralidade (a) e ao pressuposto de um sistema autonomamente fechado (b), ele desenvolve suas ideias metodológicas de uma ‘interpretação construtiva’ (c).¹¹

Habermas salienta que Dworkin questiona a suposição de que a legitimidade do direito se baseia apenas na legalidade do processo de criação das normas. “O discurso jurídico é independente da moral e da política somente no sentido de que os princípios morais e as finalidades políticas também têm de ser traduzidos à linguagem neutra dos direitos, conectando-se assim ao código jurídico.”¹²

Por trás dessa convergência aparente no código legal, há uma complexa noção de validade do direito legítimo, o que explica por que em casos de decisões baseadas em princípios, são consideradas razões que vão além da legalidade, incluindo considerações de ordem pragmática, ética e moral, que são incorporadas na argumentação jurídica. Dworkin examina como, com base em precedentes bem conhecidos no direito anglo-saxão, especialmente nos Estados Unidos, os juízes lidam com situações em que o direito é indeterminado, recorrendo sistematicamente aos princípios morais e aos objetivos políticos subjacentes para tomar suas decisões.

Dworkin crítica o pressuposto de um sistema autonomamente fechado: “Na

¹¹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 268.

¹² HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 268.

continuação, com auxílio da distinção entre ‘regra’ e ‘princípio’, Dworkin explica a insuficiência da concepção de direito que Hart instaura na base de sua tese sobre a autonomia.”¹³ Através da análise do papel desempenhado pelos argumentos de princípio e daqueles que definem as finalidades na prática das decisões judiciais, bem como ao revelar essa categoria especial de normas no próprio sistema jurídico, Dworkin alcança um nível de fundamentação que vai além das tradições jurídicas estabelecidas, o que é essencial para a sustentação do direito positivo. Para Dworkin, o direito deve ser compreendido como um processo de interpretação construtiva. Aqui é possível comparar esse processo com a interpretação de um crítico literário, mas diferentemente dele, que preocupa-se com a avaliação estética, o direito preocupa-se com a avaliação político-moral.

Segundo Habermas, a teoria dos direitos de Dworkin evitou as falhas das teorias realistas, positivistas e hermenêuticas e garantiu, simultaneamente, segurança jurídica e aceitabilidade racional. Apesar disso, Habermas não considerou a teoria de Dworkin totalmente satisfatória, tomando-a somente como a melhor base já existente, a partir da qual poderia desenvolver sua proposta original.

A CRÍTICA DE HABERMAS À TEORIA DOS DIREITOS DE DWORKIN

Habermas¹⁴, examinando a abordagem que Dworkin realizou em relação à interpretação e aplicação do direito, faz as seguintes perguntas: quais são as características necessárias a um juiz que irá julgar casos difíceis? Como a prática da decisão judicial pode conciliar tanto o princípio da segurança jurídica quanto a busca pela legitimidade do Direito?

Dworkin, na obra *O Império do Direito*¹⁵, responde a essas indagações criando o Juiz Hércules. Habermas critica o Juiz Hércules de Dworkin chamando a sua teoria de pretensiosa.¹⁶ Habermas até concorda com alguns pontos da teoria de Dworkin sobre o Juiz

¹³ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 269.

¹⁴ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 273.

¹⁵ DWORKIN, R. *O império do direito*. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

¹⁶ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 274.



Hércules, como, por exemplo, o que ele denomina de “dois ingredientes de um saber ideal” – ele conhece todos os princípios e objetivos válidos necessários à justificação; ao mesmo tempo, possui uma visão completa da densa rede de elementos do direito vigente, entrelaçados por elos argumentativos”.¹⁷ Porém, logo tece críticas a Dworkin, tais como: a) a extraordinária capacidade argumentativa de Hércules, que ultrapassa os limites humanos; b) a possibilidade de variar a hierarquia dos princípios e objetivos; c) a necessidade de classificar criticamente a massa do direito positivo e de corrigir “erros”.¹⁸

Segundo Habermas, a proposta de Dworkin provocou forte controvérsia, pois gira em torno da questão sobre a possibilidade de entendermos “exigências ideais como expressão de uma ideia regulativa pela qual os juízes precisam se orientar caso pretendam fazer jus ao télos inscrito na jurisprudência moderna – ou se estariam medindo o processo de decisão judicial por um falso ideal.”¹⁹ Eis três rodadas de objeções:

a) Tais considerações são abaladas pelo teor realista (realismo jurídico) do *Critical Legal Studies Movement* (CLS), movimento que busca questionar e desafiar as estruturas e as normas do sistema jurídico dominante, examinando o direito a partir de uma perspectiva crítica e interdisciplinar. Conforme Habermas, na visão do CLS, ao considerarmos que juízes são seres de carne e osso, portanto, aquém da figura ideal caricata de Hércules, toda confirmação prática de decisão judicial pode ser considerada parcialmente ideológica, visto que passam por um processo de racionalização da interpretação reconstrutiva. Segundo Habermas, a tentativa de explicação dessa objeção é respondida por Dworkin a partir do conceito de integridade, o qual aponta que as ordens jurídicas modernas convergem para a ideia de Estado de direito, proporcionando um ponto firme para a hermenêutica;

b) Na segunda rodada de objeções, Habermas examina as críticas feitas por Dworkin ao positivismo jurídico, que considera o direito apenas como um conjunto de regras estabelecidas pelas autoridades competentes. Habermas explica que os críticos de Dworkin tentaram provar que Hércules é um programa irrealizável.

¹⁷ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, p. 274.

¹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 275.

¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 276.

Dworkin responde a essa ressalva com a observação sumária de que os críticos negligenciam a diferença decisiva entre princípios que entram em colisão no caso particular e princípios que se contradizem entre si (...). Klaus Günther tornou essa indicação precisa ao diferenciar, nos termos da lógica da argumentação, ‘discursos de fundamentação’ e ‘discursos de aplicação’.²⁰

Pressupondo a lógica da argumentação, Günther considerou que nos casos jurídicos típicos, não entram em jogo apenas *regras*, mas também *princípios*, observando que os críticos esqueceram a diferença decisiva presente na teoria dworkiniana;

c) Segundo Habermas, a proposta de Günther é “elegante”, pois acena que a postulada teoria do direito dworkiniana continua tendo a tarefa de reconstruir racionalmente o direito vigente de tal modo que este permita uma decisão correta de cada nova aplicação. Aqui Habermas apresenta uma reformulação da proposta de Dworkin. Habermas recorda que o papel do direito é congregar expectativas de comportamento estáveis contra a pressão da variação histórica a fim de garantir segurança jurídica, resolvendo, portanto, o sugestivo problema da retroatividade. Habermas propõe a substituição dos ideais pelos paradigmas. Assim, conforme Habermas, a complexidade desta tarefa é reduzida à compreensão jurídica paradigmática, na qual os *paradigmas* contêm descrições generalizadas de determinadas situações. A existência destes ajudariam a aliviar o Hércules dworkiniano das complexas tarefas de análise situacional de uma maneira mais completa possível.

Tais paradigmas desoneram Hércules da supercomplexa tarefa de aplicar, a olho nu e sem mediações, um conjunto desorganizado de princípios aplicáveis apenas *prima facie* às características relevantes de uma situação apreendida da forma mais completa possível.²¹

Habermas expande além da Teoria do Juiz Hércules de Dworkin ao integrar uma compreensão procedimentalista do Direito. Os paradigmas jurídicos fixo e alternativo se interligam, revelando uma multiplicidade de interpretações igualmente coerentes para um caso específico.

²⁰ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 280.

²¹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 286.



DO PROBLEMA DO SOLIPSISMO DE DWORKIN À TEORIA DISCURSIVA DO DIREITO

Até agora, as críticas dirigidas ao sentido e à viabilidade de uma teoria do direito ideal, destinada a fornecer “a melhor interpretação judicial possível dos direitos e deveres, da história institucional e da estrutura política de uma comunidade constituída”²² conforme o direito do Estado constitucional, basearam-se na suposição de que essa teoria é atribuída a um único autor – o juiz em questão, que adotou Hércules como modelo.

As respostas que Dworkin²³ ofereceu, ou poderia oferecer, aos seus críticos, suscitam as primeiras dúvidas sobre a viabilidade de manter esse princípio monológico. O ponto de vista da integridade, no qual o juiz reconstrói o direito vigente de maneira racional, reflete uma concepção do Estado de direito que tanto a jurisdição quanto o legislador político adotam no ato fundacional da constituição e na prática dos cidadãos que participam do processo constitucional. Segundo Habermas, “Dworkin oscila entre a perspectiva dos cidadãos, a partir da qual se legitimam deveres judiciais, e a perspectiva do juiz que reivindica um privilégio cognitivo e que, ao final, tem de confiar apenas em si mesmo quando sua interpretação diverge de todas as demais.”²⁴

A perspectiva monológica se torna ainda mais insustentável quando se leva em consideração o papel necessário de paradigmas jurídicos como redutores da complexidade, como faz Günther. Pois a compreensão paradigmática do direito apenas pode restringir a indeterminação do processo decisório teoricamente dirigido e garantir um grau suficiente de segurança jurídica se for intersubjetivamente compartilhada por todos os parceiros do direito e expressar uma autocompreensão constitutiva da identidade da comunidade jurídica.²⁵

As objeções de Frank Michelman, jurista americano, contra o solipsismo da concepção de Dworkin abrem caminho para uma teoria intersubjetiva do discurso jurídico.

²² HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 287.

²³ DWORKIN, R. *O império do direito*. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

²⁴ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 287.

²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 289.

“A tese de que o discurso jurídico deve ser concebido como um caso especial do discurso (de aplicação) moral, surgida nesse contexto, não é inteiramente adequada frente à complexidade da relação entre a justiça e a legislação.”²⁶ Segundo Michelman (citado por Habermas),

o que lhe falta é diálogo. Hércules (..) é um solitário. E excessivamente heroico. Suas construções narrativas são monológicas. Ele não conversa com ninguém, senão através de livros. Ele não tem encontros. Não experimenta a alteridade. Nada o emociona. Nenhum interlocutor viola a inevitável insularidade de sua experiência e perspectiva. E, acima de tudo, Hércules é apenas um homem. Nenhum homem ou mulher poderia ser assim. Dworkin construiu uma apoteose do magistrado julgando, mas sem dar atenção ao que parece ser a característica institucional mais universal e impressionante da classe judicial, sua pluralidade.²⁷

Esse comentário já contém uma indicação sobre o modo de se escapar do dilema de, por um lado, ter de se assumir a falibilidade de construções teóricas tão exigentes sem, por outro lado, negligenciar o caráter profissional do processo de decisão judicial. Hércules poderia se entender como parte da comunidade de interpretação constituída por especialistas em direito, tendo de orientar suas interpretações pelos *standards* da prática interpretativa reconhecidos na profissão. Dworkin postulou para a justificação externa das premissas da decisão uma teoria abrangente que sobrecarrega os esforços solipsistas do juiz individual.²⁸

Esse problema pode não ser inteiramente resolvido, mas é levado a sério por uma teoria discursiva do direito que faz a aceitabilidade racional das sentenças judiciais depender não meramente da qualidade dos argumentos, como também da estrutura do processo de argumentação. Ela se apoia em um conceito forte de racionalidade procedimental, segundo o qual as propriedades constitutivas para a validade de um juízo têm de ser procuradas não só na dimensão lógico-semântica da estrutura dos argumentos e da concatenação dos enunciados, mas também na dimensão pragmática do próprio processo de fundamentação.²⁹

²⁶ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 257.

²⁷ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 290.

²⁸ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 292.

²⁹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 293.



Segundo Habermas, “a correção dos juízos normativos não pode ser explicada no sentido de uma teoria da verdade como correspondência; pois os direitos são construções sociais incapazes de ser hipostasiadas em fatos.”³⁰ Habermas diz que “‘correção’ significa aceitabilidade racional apoiada em bons argumentos.”³¹

Quando buscamos persuadir mutuamente sobre a validade de algo, instintivamente nos envolvemos em uma prática na qual pressupomos uma aproximação suficiente das condições ideais de uma situação de comunicação especialmente protegida contra a coerção e a desigualdade. Nessa situação, proponentes e oponentes, liberados das demandas da experiência e da ação, discutem uma pretensão de validade que se tornou problemática e examinam, em um enfoque hipotético e fundamentado apenas em argumentos, se a pretensão defendida pelo proponente é justificada. A intuição fundamental associada a essa prática argumentativa é a intenção de obter o acordo de um auditório universal em relação a uma afirmação controversa, dentro de um contexto de debate não-coercitivo, mas regulado pelos melhores argumentos e pela melhor informação disponível.

As interpretações de casos singulares, realizadas à luz de um sistema coerente de normas, estão intrinsecamente ligadas à natureza comunicativa de um discurso estruturado de tal maneira que, do ponto de vista social-ontológico, as perspectivas dos participantes e dos agentes jurídicos, representadas por meio de um juiz imparcial, podem ser reconciliadas entre si. Essa condição também justifica por que o conceito de coerência, empregado em interpretações construtivas, transcende caracterizações puramente semânticas, ao apontar para os pressupostos pragmáticos da argumentação. Segundo Habermas, quando se alinha com Dworkin em uma perspectiva deontológica do direito, em conformidade com pensadores como Aarnio, Alexy e Günther em suas análises sobre teoria da argumentação, é necessário reconhecer duas proposições fundamentais:

Por um lado, o discurso jurídico não pode se mover de modo autossuficiente em um universo hermeticamente fechado do direito vigente, mas precisa se manter aberto a argumentos de outras procedências, sobretudo razões pragmáticas, éticas e morais validadas no

³⁰ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 293.

³¹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 293.

processo legislativo e agregadas na pretensão de legitimidade das normas jurídicas. Por outro, a correção das decisões jurídicas é medida, em última instância, pelo cumprimento de condições comunicativas da argumentação que possibilitam a formação de um juízo imparcial.³²

Habermas, com isso, salienta que “parece apropriado orientar a teoria discursiva do direito segundo o modelo, mais amplamente explorado, da ética do discurso”.³³ Várias objeções foram levantada contra essa “tese do caso especial”³⁴, defendida por Alexy³⁵. Essa abordagem busca encontrar um equilíbrio entre a aplicação dos princípios e das regras, reconhecendo a importância de ambos em diferentes contextos jurídicos. Eis as objeções:

a) As restrições específicas sob as quais se desenvolve a atividade forense das partes perante o tribunal não parecem permitir que o andamento do processo seja medido pelos critérios de um discurso racional. As partes não estão obrigadas à busca cooperativa da verdade. Seu interesse em uma solução favorável no processo também pode ser obtido por meio do “uso estratégico de argumentos capazes de consenso”³⁶

b) Mais problemática é a indeterminação do procedimento discursivo; as condições procedimentais das argumentações em geral não são suficientemente seletivas para garantir a cada caso uma única decisão correta³⁷;

c) Alexy sabe que as decisões jurídicas fundamentadas discursivamente não são “corretas” no mesmo sentido que os juízos morais válidos: “Na medida em que é

³² HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 298.

³³ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 298.

³⁴ Alexy argumenta que o discurso jurídico representa uma instância particular do discurso prático geral, envolvendo a discussão de questões práticas relacionadas ao que é exigido, proibido ou permitido. Nesse contexto, formula-se uma pretensão de correção que, na argumentação jurídica, equivale a alcançar um resultado justo. A distinção está no fato de que as decisões jurídicas não são justificadas de maneira absoluta e universal, mas sim dentro do escopo de um sistema jurídico específico. O profissional do Direito enfrenta condições particulares de restrição, pois não apenas o resultado deve ser racional, mas também deve ser fundamentado de maneira racional dentro do quadro do ordenamento jurídico vigente. Assim, enquanto o procedimento do discurso jurídico é definido pelas regras e formas do discurso prático geral, ele também deve obedecer a regras e formas específicas que refletem a submissão à lei, aos precedentes judiciais e à dogmática, tornando o argumento jurídico racionalmente justificável.

³⁵ ALEXY, Robert. *Teoria dos Direitos Fundamentais: Estudos para a filosofia do direito*. Livraria do Advogado Editora, 2010.

³⁶ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 299.

³⁷ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 299.



determinada pelas leis, a racionalidade da argumentação jurídica é relativa à racionalidade da legislação” (Alexy)³⁸;

d) K. Günther admite esse conceito normativo de coerência, concebendo a argumentação jurídica como um caso especial do discurso moral de aplicação. Com isso, o discurso jurídico é desonerado das questões de fundamentação.

A legislação política, no entanto, não se baseia apenas em argumentos morais, mas também em argumentos de outro tipo. Quando temos por base uma teoria procedimental, a legitimidade da ordem jurídica é medida pela racionalidade do procedimento democrático de legislação política. Como vimos, esse procedimento é mais complexo que o da argumentação moral, já que a legitimidade das leis não se mede meramente pela correção de juízos morais, mas, entre outras coisas, por disponibilidade, pertinência, relevância e escolha das informações, fecundidade de sua elaboração, adequação das interpretações da situação e da instauração dos problemas, racionalidade das decisões eleitorais, autenticidade das valorações fortes, principalmente pela equidade dos compromissos alcançados etc.³⁹

A tese do caso especial revela-se plausível do ponto de vista heurístico, mas sugere uma subordinação equivocada do direito à moral, que ainda não se desvencilhou completamente das conotações jusnaturalistas. “Essa tese pode ser dissolvida ao levarmos a sério a diferenciação paralela entre direito e moral introduzida no nível pós-convencional de fundamentação.”⁴⁰ Porque o princípio do discurso “tem de assumir uma formulação suficientemente abstrata, enquanto o princípio moral e o princípio democrático, entre outros, são resultado da especificação do princípio do discurso em atenção a diferentes tipos de normas de ação.”⁴¹

O sistema dos direitos, que garante simultaneamente a autonomia privada e pública dos sujeitos do direito, é interpretado e aprimorado no contexto do processo democrático de elaboração legislativa e na aplicação imparcial da lei. Essa abordagem conceitual acarreta duas consequências:

³⁸ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 300.

³⁹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 301.

⁴⁰ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 302.

⁴¹ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 302.

Em primeiro lugar, evita-se que os discursos que se especializam na fundamentação e na aplicação das leis tenham de ser introduzidos posteriormente como casos especiais dos discursos morais de fundamentação e aplicação. (...) Em vez disso, eles se referem *de saída* ao direito democraticamente estabelecido e se mostram juridicamente institucionalizados, uma vez que não se trata apenas do trabalho de reflexão da dogmática jurídica. Com isso, fica claro, em segundo lugar, que os discursos jurídicos não se referem meramente a normas jurídicas, mas são eles mesmos *impregnados* no sistema de direitos junto com suas formas de comunicação.”⁴²

Quanto ao seu conteúdo, a tensão entre a legitimidade e a positividade do direito se desenrola na jurisprudência como o desafio de alcançar uma decisão que seja simultaneamente correta e consistente. Contudo, essa mesma tensão ressurgue no âmbito pragmático da prática jurídica decisória, uma vez que as demandas ideais do procedimento argumentativo precisam ser conciliadas com as restrições impostas pela necessidade prática de regulação.

O foco do direito processual não é regular a argumentação normativo-jurídica enquanto tal, “limitando-se a assegurar, em seus aspectos temporal, social e objetivo, o quadro institucional para dinâmicas comunicativas *liberadas* que seguem a lógica interna dos discursos de aplicação.”⁴³ Habermas explica isso fazendo referência ao direito processual civil e penal alemão. Para ele, o interesse público pela uniformidade do direito salienta uma importante característica da lógica da jurisprudência: a Corte tem de decidir cada caso particular protegendo a coerência da ordem jurídica em seu todo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, discutimos o desafio de conciliar segurança jurídica e correção na jurisprudência, destacando, inicialmente, três abordagens: hermenêutica jurídica, realismo e positivismo jurídico. A hermenêutica, influenciada por Gadamer, enfatiza a interpretação contextual e histórica do direito, buscando legitimidade por meio de padrões interpretativos emergentes da história. O realismo radicaliza essa visão, negando fundamentos racionais e

⁴² HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 302-303.

⁴³ HABERMAS, Jürgen. *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020, 303.



deontológicos para o direito, o que Habermas critica por negligenciar sua dimensão normativa. Já o positivismo, de Kelsen e Hart, baseia a racionalidade jurídica em critérios de validade, mas é criticado por sua visão limitada e pela tendência ao decisionismo em casos difíceis. Habermas aponta que nenhuma dessas abordagens resolve completamente a tensão entre segurança jurídica e correção, cada uma apresentando suas limitações em garantir ambas.

Habermas destaca a teoria do direito de Dworkin como uma tentativa notável de superar as limitações das abordagens realistas, positivistas e hermenêuticas. Dworkin propõe uma visão na qual a segurança jurídica e a aceitabilidade racional são reconciliadas através de um ideal de integridade, que busca uma única decisão correta em cada caso, baseada em princípios reconhecidos. Essa abordagem, embora reconheça a inevitável influência de conteúdos morais no direito positivo, rompe com a tradição hermenêutica ao adotar uma perspectiva construtivista. Dworkin enfatiza a importância dos princípios morais e políticos na argumentação jurídica e defende a interpretação construtiva do direito, que leva em consideração não apenas a legalidade do processo de criação das normas, mas também suas justificativas éticas e morais. Apesar de Habermas considerar a teoria de Dworkin como a melhor base existente, ele ainda acredita que há espaço para desenvolvimentos adicionais em sua própria proposta original de uma teoria discursiva do direito. Assim, enquanto reconhece os méritos da abordagem de Dworkin, Habermas continua a buscar uma compreensão mais abrangente e inclusiva do papel do direito na sociedade contemporânea.

As correntes teóricas representadas por Dworkin e Habermas oferecem perspectivas distintas, mas complementares, sobre o problema da racionalidade na jurisprudência. Dworkin argumenta em favor de uma abordagem monológica, exemplificada pelo Juiz Hércules, que busca uma interpretação racional e coerente do direito vigente. No entanto, críticas levantadas por Habermas e outros questionam a viabilidade dessa abordagem solipsista, destacando a necessidade de considerar a pluralidade e o diálogo na prática jurídica. Por outro lado, Habermas propõe uma abordagem discursiva do direito, na qual a racionalidade da jurisprudência é medida pela qualidade dos argumentos e pela estrutura do processo de argumentação. Ele destaca a importância da intersubjetividade e do diálogo na formação de decisões judiciais legitimadas. A teoria do caso especial, defendida por Alexy,



tenta conciliar essas abordagens, reconhecendo a importância tanto dos princípios quanto das regras na interpretação do direito.

Ao questionar a viabilidade da abordagem monológica e destacar a necessidade de uma teoria discursiva do direito, Habermas oferece uma perspectiva que transcende a visão idealizada do juiz como Hércules. Sua proposta de uma abordagem que reconheça a pluralidade da classe judicial e valorize a correção dos juízos normativos baseada em argumentos sólidos ressalta a importância de um processo decisório jurídico mais democrático e fundamentado.

REFERÊNCIAS

- ALEXY, Robert. **Teoria dos Direitos Fundamentais: Estudos para a filosofia do direito**. Livraria do Advogado Editora, 2010.
- DUPEYRIX, Alexandre. **Compreender Habermas**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- DWORKIN, R. **Levando os direitos a sério**. Trad. de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- DWORKIN, R. **O império do direito**. Trad. de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**. Petrópolis, Vozes, 1997.
- HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia**. Tradução: Felipe Gonçalves Silva e Rúrion Melo. São Paulo: Editora Unesp, 2020.
- HART, Herbert L. A. **O conceito de direito**. Trad. de Antônio de Oliveira Sette-Câmara. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- PINZANI, Alessandro. **Habermas**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- REESE-SCHÄFER, WALTER. **Compreender Habermas**. Petrópolis, Vozes, 2009.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5937>

A DEMOCRACIA DELIBERATIVA HABERMASIANA E SEU COMPLEMENTO NA DEMOCRACIA COMUNICATIVA DE IRIS YOUNG

*Habermasian deliberative democracy and its complement
in the communicative democracy of Iris Young*

Josimar Binace de Oliveira¹

RESUMO

Este artigo objetiva compreender o conceito de democracia deliberativa elaborado por Jürgen Habermas, bem como observar suas potencialidades e carências apontadas pela filósofa Iris Young. Habermas propõe o modelo de democracia deliberativa como alternativa aos modelos liberal e republicano. Para Habermas os liberais se excedem nas bases normativas com fins éticos individualistas prescindindo de direitos sociais; enquanto os republicanos suprimem liberdades individuais em função de um ideal comunitarista. Nesse contexto, ele propõe a deliberação como um elo entre os poderes constituídos e a formação democrática da vontade, apontando uma saída para os extremos liberais e comunitários a fim de conciliar indivíduo e comunidade, autonomia privada e soberania popular. Apesar do avanço de Habermas, sua teoria tem sido alvo de muitas críticas. Young, por exemplo, vê a necessidade de aprimoramentos na democracia deliberativa, fazendo críticas a possíveis vieses culturais excludentes e erro em suposições de um elemento comum de entendimento.

Palavras-chave: Habermas. Normatividade. Democracia. Young.

ABSTRACT

This article aims to understand the concept of deliberative democracy elaborated by Jürgen Habermas, as well as observe its potentialities and fault highlighted by democratic theory the philosopher Iris Young. Habermas proposes the model of deliberative democracy as an alternative to the liberal and republican models. For Habermas, liberals exceed themselves

¹ Graduando em filosofia pela UFPI. Integrante do PET Filosofia UFPI. E-mail: binace1@hotmail.com



on normative bases with individualistic ethical purpose, disregarding social rights, while Republicans suppress individual freedoms due to a communitarian ideal. In this context, he proposes deliberation as a link between the constituted powers and the democratic formation of will, pointing out a way out for the liberal and communitarian extremes. Despite Habermas' advances, his theory has been the target of much criticism. Young, for example, sees the need for improvements in deliberative democracy, criticizing possible exclusionary cultural biases and errors in assumptions of a common element of understanding.

Keywords: Habermas. Normativity. Democracy. Young.

INTRODUÇÃO

Desde o seu nascimento a democracia por meio da deliberação foi considerada tanto de forma positiva quanto negativa. Apesar da complexidade histórica do debate em torno do tema, com argumentações contra e a favor, na contemporaneidade a ideia de democracia tem sido discutida por John Rawls e Jürgen Habermas de diferentes perspectivas, mas com um núcleo comum: “A escolha política, para ser legítima, deve ser o resultado de uma deliberação sobre os fins entre agentes livres, iguais e racionais.” (Elster, 2001, p. 18)

Na sua teoria democrática, Habermas discorre sobre o papel da esfera pública e sua influência efetiva sobre o político, dando ênfase em sua institucionalização. Sua política deliberativa trata de um modelo procedimental, um critério formal não conteudista, em que todos podem participar da criação de normas válidas universalmente. Questiona sobre termos típicos ideais de política atualmente debatidos nos Estado Unidos: as concepções “liberal” e “republicana” e desenvolve o que denominou de “democracia deliberativa”.

Para tanto faz uma análise crítica dos modelos de democracia liberal e republicano: conforme os liberais, a vontade dos cidadãos impõe os interesses sociais privados ao Estado, especializado no poder público coletivo. Para os republicanos, a política não tem apenas uma função *mediadora* da vontade do povo e o poder do Estado, ela é um constitutivo do processo de socialização.

A teoria do discurso assume no modelo liberal a defesa da liberdade individual e dos direitos humanos, no republicanismo ela assume a ênfase à comunidade ética, à coletividade e intersubjetividade, ambos, num procedimento ideal de deliberação e tomada



de decisão, numa relação de *negociações, discursos de autocompreensão e discursos de justiça*. Ela assume conotações normativas mais fortes que os liberais e mais fracas que as republicanas, toma elementos de ambas e os articulam de uma nova forma, concebendo direitos fundamentais e princípios do Estado de direito.

Não obstante a originalidade e o progresso no debate democrático, trazidos pelo modelo deliberativo habermasiano, este tem sido alvo de críticas e complementos diversos: Iris Young endossa sua posição em favor de uma democracia deliberativa contra uma democracia baseada nos interesses. Todavia, faz duas críticas à democracia deliberativa: primeiro, argumenta que a democracia deliberativa contém vieses culturais que tendem a excluir grupos ou pessoas; segundo, entende que Habermas e os teóricos deliberativos tendem a supor erroneamente que a discursão deve partir de um elemento comum de entendimento ou de ter como objetivo um bem comum. Como solução Young propõe uma *democracia comunicativa* como superação a estes problemas apontados, onde as diferenças de cultura, perspectivas sociais ou comprometimentos particularistas devem ser recursos a serem utilizados, e não divisões a serem superadas.

POLÍTICA DELIBERATIVA: UM CONCEITO PROCEDIMENTAL DA DEMOCRACIA

Em Habermas o direito² é fundamental para a implementação de uma política deliberativa. Por esse motivo a necessidade de investigação criteriosa sobre sua gênese oriunda de uma política legislativa. Em sua perspectiva da teoria do direito, a política deliberativa é um processo que passa por formas de argumentações em que se incluem negociações. A positivação efetiva do direito é resultado de procedimentos e pressupostos comunicativos exigentes. Neste campo a razão assume a forma procedimental. Porém, para Habermas: “Ainda é pouco claro como esse conceito procedimental carregado de idealizações se conecta com investigações empíricas que concebem a política em primeira linha como uma arena de processos de poder, analisando-a sob os pontos de vista dos

² A. Pinzani, *Habermas*, Porto Alegre, Artmed, 2009. Explica que cabe ao direito uma tríplice função: primeiro, ele é um espaço de mediação entre facticidade e validade; segundo, é o meio de integração social que é ameaçado pela modernização e que acontece somente pela mediação entre mundo da vida e sistemas parciais; e terceiro, é o meio de uma integração social que já não pode ser alcançado por forças morais.



confrontos estratégicos conduzidos por interesses ou das operações sistêmicas de controle”. (Habermas, 2018, p. 369).

Contudo, Habermas não trata essa questão no sentido de uma *contraposição* entre ideal e realidade, pois segundo ele o conteúdo normativo já se encontra parcialmente inscrito na facticidade social de processos políticos observáveis. Desse modo uma sociologia da democracia precisa escolher seus conceitos fundamentais identificando-os em uma razão existente já incorporada nas práticas políticas. O sistema de direitos precisa ser interpretado e configurado na forma de constituições históricas, bem como implementado em ordens institucionais.

Assim, Habermas desenvolve seu conceito procedimental do processo democrático que não é mais compatível com um conceito de sociedade centrada no Estado e que pretende ser neutro diante de projetos de vida concorrentes, buscando esclarecer o confronto da ideia da auto-organização de parceiros do direito livres e associados com a realidade das sociedades complexas. Os próximos tópicos deste artigo abordarão, respectivamente, as diferenças entre os modelos empiristas e normativos de democracia, em que Habermas faz uma análise sobre a incapacidade dos empiristas para justificar racionalmente uma democracia autêntica, restando aos normativos essa justificação; sobre os modelos de democracia liberal e republicano com suas respectivas carências que serão suplantadas pelo modelo de democracia deliberativa habermasiano; questões acerca da compatibilidade do procedimento democrático com o modo de operar de sociedades diferenciadas; e análises pragmáticas do conceito normativo de política deliberativa.

TRÊS MODELOS NORMATIVOS DE DEMOCRACIA

Habermas analisa aos modelos de democracia normativamente ricos em conteúdos (liberal e republicano) com o fito de examinar se as suas concepções de sociedade oferecem pontos de contato com as considerações das ciências sociais.

Segundo a concepção liberal a política, como vontade dos cidadãos, impõe os interesses sociais privados ao Estado especializado no poder público coletivo. Enquanto no republicanismo a política não tem apenas uma função *mediadora* da vontade do povo e o



poder do Estado, ela é um constitutivo do processo de socialização. A política republicana forma um *medium*, onde os indivíduos são conscientes da dependência uns dos outros em relações de reconhecimento recíproco. Assim, ao lado da autoridade soberana do Estado e da instância descentralizada do mercado, surge a *solidariedade* como uma *terceira fonte* de integração social. No modelo republicano a formação política horizontal é prioritária e supõe uma base social autônoma e independente em relação à administração pública em que a esfera pública e a sociedade civil adquirem um significado estratégico que devem garantir a integração e autonomia aos cidadãos.

Dessa abordagem decorrem consequências diferentes: na abordagem liberal o *conceito de cidadão* tem seu *status* definido pelos direitos subjetivos. Então os cidadãos gozam de proteção do Estado dentro dos limites da lei, portanto um direito negativo. Esses direitos políticos têm os interesses agregados por meio de votação e composição de parlamento e governo, em uma ação coletiva capaz de agir sobre a administração. Na concepção republicana os *direitos de cidadania* são liberdades positivas, sobretudo de participação e comunicação política, como responsáveis de uma comunidade de livres e iguais. O poder emana da comunicação na prática de autodeterminação e se legitima por proteger essa prática pela institucionalização da liberdade pública. A justificação da existência do Estado está na garantia de um processo inclusivo de formação da vontade que corresponda aos interesses de todos.

Sobre os *conceitos de direito*, Habermas observa que na concepção republicana há uma ordem jurídica objetiva com igualdade de direitos, diferente do liberalismo, que analisa onde cada caso cabe direito a qual indivíduo. É a concepção republicana que atribui peso igual à integridade do indivíduo, nos seus direitos subjetivo e integridade da comunidade na qual eles se reconhecem como membros.

Das diferenças relacionadas ao papel do cidadão e do direito nos modelos liberal e republicano, surge um dissenso maior ainda sobre a *natureza do processo político*. No liberalismo há uma luta por posições para dispor do poder administrativo. Tanto na esfera pública quanto no parlamento há uma concorrência de atores coletivos que agem de forma estratégica para manter ou obter posições de poder. A base exitosa para o acesso ao poder administrativo está no consentimento do cidadão através do voto. No republicanismo, segundo Habermas, a formação política da opinião e da vontade na esfera pública e no

parlamento não segue as regras de mercado, mas sim a uma comunicação pública orientada ao entendimento. Há uma prática de autodeterminação dos cidadãos através do diálogo. Neste caso os partidos políticos precisam também aceitar o estilo deliberativo e o sentido próprio do discurso.

Ao analisar os modelos de democracia comunitaristas e liberais dominantes nas discussões, Habermas aponta vantagens e desvantagens no modelo republicano: como vantagem o fato de ter um sentido democrático radical de auto-organização da sociedade de forma comunicativa e a não redução dos fins coletivos a um *ideal* entre interesses privados opostos; mas seria desvantajoso por ser muito idealista e tornar o processo democrático dependente das *virtudes* de cidadãos orientados para o bem comum. O erro do republicanismo residiria em um *estreitamento ético do discurso político*. Nos discursos de autocompreensão, realizados em condições de um pluralismo cultural e social há interesses e orientações por valores que não são para a identidade coletiva. Esses valores em conflito necessitam de um equilíbrio que não será encontrado por discursos éticos. Pois a formação de compromissos resultante destes discursos não se efetua na forma racional capaz de neutralizar o poder e excluir a ação estratégica, necessitando assim, de uma normatividade. O direito positivado, para ser legítimo, necessita estar de acordo com princípios morais que reivindicuem uma validade universal.

O modelo de democracia apresentado por Habermas se apoia nas condições de comunicação de modo deliberativo em toda sua amplitude. Sobre este modelo ele afirma:

O conceito de política deliberativa somente ganha uma referência empírica quando levamos em conta a multiplicidade de formas de comunicação nas quais uma vontade comum se forma não somente pela via de uma *autocompreensão ética*, mas também pelo equilíbrio de interesses e *compromissos*, pela escolha dos meios segundo a *racionalidade com respeito aos fins*, pela *fundamentação moral* e exames de coerência *jurídica*. (Habermas, 2018, p. 408)

Nessa condição, a teoria do discurso assume elementos liberais e republicanos. Na deliberação, o liberalismo e o republicanismo podem interpenetrar-se e complementar-se de modo racional se as formas de comunicação estiverem institucionalizadas, tudo depende das condições de comunicação e dos procedimentos. Ao comparar os três modelos,



Habermas articula com a dimensão da formação democrática da opinião e da vontade resultante de escolhas gerais e parlamentares. No liberalismo o processo se dá na forma de compromissos de interesses fundamentados nos princípios liberais constitucionais. No republicanismo a formação democrática da vontade deve ser realizada na forma de uma autocompreensão ética, já estabelecida na cultura. A teoria do discurso assume elementos de ambos os lados num procedimento ideal de deliberação e tomada de decisão, numa relação de *negociações, discursos de autocompreensão e discursos de justiça*. Assim fundamenta que, dessa forma, alcança resultados racionais e equitativos.

A teoria do discurso assume conotações normativas mais fortes que os liberais e mais fracas que as republicanas, tomando elementos de ambas e os articulando de uma nova forma, concebendo direitos fundamentais e princípios do Estado de direito. Conta com a *intersubjetividade de ordem superior* dos processos. Por um lado, nas corporações parlamentares, por outro lado, nas redes de comunicações das esferas públicas e políticas (formando arenas de decisões da vontade). Como no liberal, a fronteira entre Estado e sociedade é respeitada. Mas na teoria do discurso a sociedade civil se diferencia, tanto do sistema de ação econômica quanto da administração pública.

Em relação à legitimação e a soberania popular, Habermas discorre que na concepção liberal de soberania popular, a democracia tem a função exclusiva de *legitimar* o poder político. As eleições são o meio para assumir o poder governamental, enquanto o governo deve *justificar* o uso do poder perante a esfera pública e o parlamento. No republicanismo a democracia tem a função de *constituir* uma coletividade política. Onde o governo não é somente autorizado para o exercício de um mandato, mas está comprometido com a implantação de determinadas políticas. Mais um comitê do que um órgão de Estado ou um ápice do poder, ele faz parte de uma comunidade política que se autoadministra. Na teoria do discurso entram os procedimentos e pressupostos comunicativos: “*Racionalização* significa mais do que a mera legitimação, mas menos do que o ato de constituir o poder.” (Habermas, 2018, p. 414) Só o sistema político pode agir, ele é parcial, especializado para decisões que vinculam a comunidade. Ao passo em que as estruturas comunicativas da esfera pública formam uma vasta rede de sensores dos problemas sociais. A opinião pública não pode “dominar” o poder administrativo, mas somente orientar seu uso.

O conceito de *soberania popular* é a apropriação republicana e a revalorização da



concepção da soberania do modo absolutista. O Estado representa o poder que prevalece sobre os demais poderes desse mundo. No republicanismo o povo é soberano e não pode delegar essa soberania. Assim, nesta condição, não pode ser representado. O poder está na sua autodeterminação, não na sua representação. No liberalismo este poder só é exercido nas eleições e votações e por órgãos específicos do legislativo, do poder executivo e judiciário.

No conceito discursivo de democracia ocorre uma sociedade descentrada, que diferencia uma arena para a percepção, identificação e tratamento de problemas. A instituição, vinculada à ideia de soberania popular, é interpretada de modo intersubjetivo. A soberania popular decorre de interações entre vontades institucionalizadas pelo Estado de direito e as esferas públicas, que, por sua vez têm suas bases nas associações de uma sociedade civil. A teoria do discurso interpreta a democracia na perspectiva em que o sistema político é apenas *um* sistema ao lado de outros. Onde esse sistema político não é nem o ápice nem o centro da sociedade. A política deve se comunicar pelo *medium* do direito com os demais domínios de ação. As comunicações políticas, filtradas de modo deliberativo, dependem dos recursos do mundo da vida “de uma cultura política libertária e de uma socialização política esclarecida, sobretudo das iniciativas de associações formadoras de opinião” (Habermas, 2018, p. 418) que se regeneram em grande medida de maneira espontânea.

QUESTÕES ACERCA DO PROCEDIMENTO DEMOCRÁTICO

O conceito de procedimento discursivo democrático é compatível com o modo de operar de sociedades diferenciadas. Mas, resta saber se na auto-organização da comunidade jurídica é possível sua reprodução em sociedades complexas. No procedimento democrático o conteúdo ideal se apresenta de forma pragmática e o sistema de direitos se mistura com as formas de institucionalização. Assim, numa *tradução sociológica*, o conteúdo normativo não pode se situar em um nível muito elevado, nem muito baixo.

Se referenciando à teoria democrática de Norberto Bobbio, Habermas cita sua estratégia deflacionária: inicialmente houve transformações sociais globais contrárias ao



resgate de concepções clássicas; o surgimento de sociedades policêntricas de grandes organizações, onde a influência e o poder político passam para atores coletivos e cada vez menos adquiridos e exercidos por organizações de indivíduos; a multiplicação de grupos de interesses concorrentes que dificultam a formação imparcial da vontade; o crescimento das burocracias estatais e das funções públicas; e finalmente, a alienação das massas em relação às elites que de modo oligárquico detém o poder constituído. Diante disso, Bobbio tem cautela em sua definição das regras do jogo: “Minha premissa é que a única maneira de podermos discutir seriamente a democracia, como uma forma distinta das outras formas de governo autocrático, é considerando-a como caracterizada por um conjunto de regras (...) que estabelece *quem* está autorizado a tomar decisões coletivas e quais *procedimentos* devem ser aplicados” (Bobbio, 1987, p. 24).

Bobbio descreve uma definição minimalista do processo normativo de sistemas políticos presentes em sociedades do tipo ocidental organizadas na forma do Estado nacional. Segundo ele as democracias preenchem o “mínimo procedimental” quando garantem os seguintes critérios: (a) a participação política do maior número possível de cidadãos interessados; (b) a regra da maioria para decisões políticas; (c) direitos de comunicação e, com isso, a seleção entre diferentes programas e grupos dirigentes; e (d) a proteção da esfera privada.³ Quer dizer, o conteúdo mínimo do Estado democrático não foi enfraquecido: garantias de liberdades básicas; partidos concorrentes; eleições com o sufrágio universal; decisões coletivas com princípios majoritários ou de compromissos oriundos de debates abertos.

Por outro lado, essa operacionalização não é suficiente para um procedimento democrático racional como exposto a partir da perspectiva reconstrutiva da teoria do direito. As controvérsias entre partidos não atingem a compreensão procedimental da democracia. Pois seu ponto mais importante está na institucionalização de discursos e associações, com formas de comunicação que devem fundamentar a racionalidade para todos os resultados alcançados. Na perspectiva de John Dewey, a regra da maioria, apenas como maioria, é insensata. Os meios pelos quais a maioria se torna maioria são a coisa mais importante. A necessidade essencial é o aperfeiçoamento dos métodos e das condições de debate, da

³ Cf. J. Habermas, *Facticidade e validade*: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia, p. 387.

discussão e da persuasão. A política deliberativa tem sua força na estrutura discursiva que preenche a função de integração social mediante uma *qualidade* racional de seus resultados. Isso torna o nível discursivo do debate público a mais importante variável.

Habermas recorre a Joshua Cohen para esclarecer o conceito de política deliberativa com base em um “procedimento ideal” de deliberação que deve se espelhar, da maneira mais ampla possível, nas instituições sociais: a noção de democracia deliberativa está enraizada no ideal de associação democrática onde a justificação dos termos e condições procedem do argumento e troca de razões entre cidadãos iguais. Sendo a política deliberativa ampliada estruturalmente, o modo discursivo de socialização do *sistema jurídico* se estenderá para uma auto-organização da *sociedade* atravessando toda sua complexidade. Mas isso já não é possível porque o procedimento democrático depende do próprio contexto de inserção criado por ele. Porém, Cohen caracteriza o procedimento de forma convincente pelos seguintes postulados: (a) as deliberações são argumentativas, entre partes que se examinam mutuamente de forma crítica; (b) as deliberações são inclusivas e públicas, quer dizer, ninguém pode ser excluído; (c) as deliberações são livres de coações externas; (d) também são livres de coações internas que possam afetar a igualdade dos participantes; (e) condições especificam o procedimento considerando o *caráter político*: deliberações podem ser continuadas de maneira ilimitada ou retomadas a qualquer momento; (f) deliberações políticas se aplicam a todas as matérias reguladas no interesse igual a todos; (g) deliberações políticas também se aplicam à interpretação de necessidades e à mudança de atitudes e preferências pré-políticas. Quer dizer, a força geradora de consenso não pode se apoiar somente em um consenso de valores previamente desenvolvido em tradições e formas de vida comuns.⁴

Tais associações que institucionalizam estes procedimentos constituem-se como um corpo de cidadãos, formando uma comunidade jurídica particular com formas de vida e tradições específicas. Mas isso não o caracteriza *como* comunidade política de cidadãos, pois o processo democrático é mantido por princípios *universais* de justiça igualmente constitutivos para todo corpo de cidadãos. Na medida em que os procedimentos

⁴ Cf. J. Habermas, *Facticidade e validade*: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia, p. 391.



deliberativos não se limitam à organização da votação, já que esta é precedida por formação informal da opinião, eles regulam agremiações que “se reúnem” em “assembleias” para “negociar” uma agenda que possibilita decisões. Procedimentos democráticos em ambientes assim de esferas públicas “organizadas” estruturam processos de formação da opinião e da vontade, tendo em vista soluções de questões práticas. As esferas públicas das corporações parlamentares são estruturas predominantemente como *contextos de justificação*, assim, elas permanecem dependentes também do *contexto de descobertas* de uma esfera pública constituída de um público geral de cidadãos.

Esse público “fraco”⁵ é portador da “opinião pública”. As estruturas de uma esfera pública pluralista se formam em um quadro garantido pelo Estado. As correntes de comunicação fluem pelas esferas públicas organizadas internamente às associações, formando os componentes informais da esfera pública geral. Essas comunicações são um complexo “selvagem” que não se deixa organizar por completo. A esfera pública geral, por sua estrutura anárquica está, de um lado, desprotegida dos efeitos da repressão e exclusão produzidas pelo poder social distribuído em desigualdade. De outro, elas contam com a primazia de um *medium* de comunicação *ilimitada*, onde novos problemas podem ser percebidos de maneira mais sensível; discursos de autocompreensão podem ser mais ampla e expressivamente observados como identidades coletivas; e necessidades podem ser articuladas com menos constrangimentos que nas esferas públicas reguladas. A formação democrática da opinião da vontade deve ser provida pelas opiniões públicas informais estabelecidas em uma esfera pública política livre de dominação. Por seu turno, a esfera pública deve se apoiar em uma base social onde os direitos iguais dos cidadãos obtiveram eficácia social. Evidentemente, Habermas reconhece as dificuldades práticas de se estabelecer uma base em tal formação da opinião e da vontade informal. Porém, ratifica que em uma sociedade secularizada, de aprendizado consciente para a resolução de seus problemas, somente a superação comunicativa desses conflitos forma a fonte para a solidariedade entre estranhos.

⁵ Cf. J. Habermas, *Facticidade e validade*: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia, p. 394. Nancy Fraser chama de público *fraco* os públicos que na prática deliberativa são apenas formadores de opinião e não abrangem a tomada de decisão.

ANÁLISES PRAGMÁTICAS DO CONCEITO NORMATIVO DE POLÍTICA DELIBERATIVA

Alvo de muitas críticas, a concepção pragmática do modelo deliberativo habermasiano precisa ser analisada com mais profundidade. Habermas faz uso da compreensão procedimental do processo democrático usada por Robert Dahl, por entender que ela se aproxima melhor do teor normativo. A princípio Dahl faz uma compreensão intuitiva de autodeterminação democrática na qual o bem comum raramente consiste de objetos específicos, atividades e relações; em geral ele consiste de práticas, arranjos, instituições e processos que promovem o bem-estar de nós mesmos e dos outros. Estes incluem as características gerais do processo democrático.

Assim, Dahl propõe um procedimento para decisões vinculantes que satisfazem os interesses de todos sob cinco pontos de vista. O procedimento deve garantir: (a) a inclusão de todos; (b) oportunidades efetivas de participação no processo político; (c) direito igual de voto nas decisões; (d) direito igual na escolha dos temas; e (e) uma situação que propicie aos participantes formar uma compreensão articulada das matérias discutidas.⁶ Esta última exigência se refere ao nível de informações e o caráter discursivo da formação da vontade. As discussões públicas e os processos de esclarecimentos devem servir para que o cidadão possa ter oportunidade adequada e igual para descobrir e validar a escolha sobre a questão a ser discutida, e chegar a um entendimento sobre essas questões. Trata-se aqui de métodos e condições da formação política da vontade em uma esfera pública racionalizada.

É claro que a complexidade social irremediável necessita de uma aplicação diferenciada de critérios, mas isso não é obstáculo a uma implementação “aproximativa” do procedimento. As democracias são concebidas como sistemas de ação em que o procedimento democrático é implementado não apenas na forma *nominal* dos *direitos* políticos de participação e de comunicação, mas instaurado *de fato* na forma de um conjunto de práticas. Vê-se aqui “poliarquias”⁷ caracterizadas por uma série de direitos efetivos e

⁶ Cf. J. Habermas, *Facticidade e validade*: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia, p. 405.

⁷ Cf. R. Dahl, *Poliarquia*: Participação e Oposição, p. 30-31. Dahl usou o termo poliarquia (em tradução literal “governo de todos”) para se referir ao grau máximo de democratização atingido pelas nações ocidentais, pois nenhuma delas tem condições de serem chamadas de democracias plenas: “As poliarquias podem ser



instituições que se impuseram de maneira progressiva em um grande número de Estados modernos desde as revoluções americana e francesa. Sendo classificados, ainda segundo Dahl, em 1930 quinze Estados europeus e seis fora da Europa que condiziam com essa descrição; pelas suas contas, o número desses sistemas políticos quase dobrou até o final da década de 1970.⁸

Dahl se apropriou dos resultados dessa pesquisa para configurar qual seria o contexto favorável a uma democratização para as chamadas sociedades modernas, dinâmicas e pluralistas. As características dessas sociedades MDP são: renda *per capita* relativamente alta, crescimento em longo prazo do produto social, modo de produção baseado na economia de mercado, certo nível elevado de urbanização, nível elevado de educação, mortalidade infantil em queda, crescente expectativa média de vida etc. Tais correlações estatísticas têm condições favoráveis para que o Estado de direito domestique o poder social e a violência monopolizada de forma estatal. Sociedades MDP dispersam o poder em direção a uma variedade de indivíduos, grupos, associações e organizações, promovendo atitudes e crenças favoráveis a ideias democráticas. No entanto, não é unicamente a distribuição policêntrica do poder que promove uma democratização; tal descentralização precisa ser vinculada a uma cultura política liberal sustentada por um padrão correspondente de socialização. Somente nesse quadro de cultura política, as tensões relacionadas a formas de vida, identidades e imagens de mundo podem ser toleradas e disputadas sem violência.

Assim, vê-se no encapsulamento do saber político-regulatório o mais importante *gargalo* para que o progresso da democratização vá além do nível alcançado hoje. Tal *gargalo* impede o cidadão de fazer uso do conhecimento especializado requerido, para a formação das próprias opiniões.⁹ A busca da resolução do problema do monopólio de tal

pensadas então como regimes relativamente (mas incompletamente) democratizados”. Para ser uma poliarquia plena, um país precisa de duas condições necessárias: liberalização (contestação pública) e inclusividade (participação).

⁸ Cf. J. Habermas, *Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia*, p. 406.

⁹ Cf. J. Habermas, *uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa*, 2023. Habermas faz uma análise mais recente sobre uma esfera pública dominada pelas tecnologias de informação e comunicação que tem produzido, sobretudo com advento das redes sociais, uma mudança estrutural de grande escala. Existe hoje um perigo relativo à fragmentação da esfera pública, associada ao mesmo tempo a uma esfera pública sem limites, que acaba por formar “círculos de comunicação que se isolam dogmaticamente uns dos outros” (p.62). As tecnologias das plataformas digitais funcionam como “câmaras de eco” ou bolhas

saber, segundo Habermas, é fundamental para a consecução prática do procedimento democrático: “O maior perigo reside na variante tecnocrática de um paternalismo fundado no monopólio do saber. O acesso privilegiado às fontes do saber relevante para controle possibilita uma autoridade discreta sobre o público mediatizado de cidadãos, que se isola dessas fontes e se nutre com uma política simbólica”. (Habermas, 2020, p. 407)

Nesse sentido, Dahl deposita suas esperanças sobre possibilidades técnicas de telecomunicação; usando a palavra-chave *minipopulus* para uma formação funcionalmente especializada e ao mesmo tempo descentralizada da vontade por associações escolhidas representativamente. Porém, Habermas vê com ceticismo os argumentos Dahlsianos, observando que o teor abstrato e de aspecto “um tanto teórico” das recomendações de Dahl contrasta, em particular, com a intenção e a construção de sua própria pesquisa. Este pretendeu mostrar que a ideia e o procedimento de uma política deliberativa já estão incorporados nas instituições sociais, mas não alcança seu objetivo pelo fato de não acoplar de maneira convincente os argumentos normativos para a justificação do procedimento democrático à análise empírica de sua implementação.

Para Habermas, a política preenche as lacunas funcionais que se abrem por conta da sobrecarga de outros mecanismos de integração social servindo-se da linguagem do direito. O direito é o *medium* onde as estruturas de reconhecimento recíproco se deixam transmitir em uma forma abstrata, mas vinculante, para domínios complexos e anônimos de ações. Onde falham outros reguladores, a política e o direito erguem esse processo acima do limiar da consciência. Os problemas de *coordenação funcional* requerem uma orientação cognitiva voltada a acontecimentos no mundo objetivo, com resultados avaliados por critérios de racionalidade técnica e econômica. O conceito de coordenação funcional generaliza o modelo de cooperação baseada na divisão do trabalho. A política deliberativa reside em uma rede de discursos e negociações para possibilitar a solução racional de questões práticas, morais e éticas oriundas de problemas acumulados de uma integração funcional, moral ou ética.

Dahl identifica o risco desses problemas “cognitivos” de controle, pressionarem os problemas morais e éticos, e sobrecarregarem a capacidade do procedimento democrático

sociais para “seguidores” de mentalidade semelhante, que se isolam daqueles com opiniões dissonantes.



de resolvê-los. Sintomas de tal *sobrecarga cognitiva* da política deliberativa respaldam a hipótese de que uma formação discursiva da opinião e da vontade, de acordo com procedimentos democráticos, é insuficientemente complexa para absorver e elaborar o saber *em termos operacionais*. Porém, não podemos desconsiderar a circunstância de que o desacoplamento entre controle político e complexo parlamentar não se cumprem sem resistência. Para Habermas: “Em constelações variadas, a ‘questão democrática’ em uma ou outra versão sempre retorna à agenda.” (Habermas, 2020, p. 411) Essas contratendências não surgem por acaso, se considerarmos que o sentido próprio do *medium* do direito, que se conecta internamente com o poder político, supõe uma gênese democrática do direito que é empiricamente eficaz. Dessa forma, o emprego do poder político *permanece* sujeito a constrangimentos que resultam da configuração jurídica de decisões coletivamente vinculantes.

Da análise da tentativa de Robert Dahl de implantação de procedimentos democráticos prossegue-se que, segundo Habermas, de um lado, a política deliberativa perde sua estranheza quando a consideramos um processo de aprendizagem organizado reflexivamente que *libera* os processos de integração social; de outro, em sociedades complexas, o fosso existente entre a necessidade de organização e as operações de integração, que deveriam ser cobertas pela política e o direito, parece continuar a se abrir quanto mais o sistema administrativo tem de assumir tarefas de controle. Na práxis cotidiana, continua Habermas, o entendimento comunicativo entre sujeitos se mede nas pretensões de validade, perante um mundo da vida partilhado de forma intersubjetiva, que os desafiam a tomar decisões com o sim e não.

No entanto, tal formulação dá margem ao mal-entendido de se atribuir à comunidade ideal de comunicação o status de um ideal enraizado nos pressupostos universais de argumentação, onde seria realizado de maneira aproximativa. Por outro lado, é legítimo usar essa projeção para fazer um experimento mental. Dessa tensão decorre a interdependência entre facticidade e validade, como sugere o professor Alessandro Pinzani:

É impossível realizar um discurso ideal; mas não se pode não aceitar as pressuposições ligadas ao conceito de discurso ideal quando se entra em um processo argumentativo. Aqui se mostra, pela primeira vez, também a dupla interdependência entre os conceitos de facticidade e validade; os



pressupostos de comunicação *ideal* possuem sempre também natureza *fática*. (Pinzani, 2009, p. 142)

O mal-entendido recaído sobre esse idealismo pode ser suavizado por uma ficção metódica a fim de se obter um pano de fundo para uma análise mais clara do substrato da complexidade social inevitável. Deve estar à disposição da comunidade apenas o entendimento discursivo como meio de mecanismo de auto-organização. A importância de uma socialização comunicativa “pura” se reflete fundamentalmente na busca de soluções não violentas de diferenças conflituosas, como afirma Habermas: “Por esse meio, ela deve poder resolver todos os conflitos de forma não violenta. Ela elabora os problemas “persistentes” de interação social pela via do entendimento explícito, em última instância discursivamente – mas ainda sem o auxílio da política e do direito” (Habermas, 2020, p. 414).

Ainda seguindo o pensamento habermasiano, sobre a questão pragmática da teoria do discurso, segue-se que, quando se concebe uma socialização intencional no modo de uma socialização mediada comunicativamente, não se lida com seres desencarnados, inteligíveis, que agem independentes de seus contextos, mas com atores finitos, corpóreos, socializados em formas concretas de vida, localizados no tempo e no espaço social, os quais interpretando a situação de maneira falível, precisa buscar recursos que estão indisponíveis no mundo da vida. Tampouco as contingências das tradições em relação ao pluralismo de subculturas, imagens de mundo e interesses existentes são negadas. O entendimento discursivo garante o tratamento razoável de temas, razões e informações, permanecendo nos contextos culturais e de personalidades capazes de aprendizagem. “Desse ponto de vista, imagens de mundo dogmáticas e padrões rígidos de socialização formam obstáculos para um modo discursivo de socialização.” (Habermas, 2020, p. 416)

POTENCIALIDADES E LIMITES DA DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Muitos têm sido os argumentos contra e a favor da concepção deliberativa de esfera pública e de política. Teóricos democráticos têm questionado as ações básicas da teoria



política deliberativa resultante da obra sobre direito e democracia habermasiana, apontando pontos frágeis, como os citados por Jorge Adriano Lubenow, dentre outros:

O seu incansável procedimentalismo; o caráter idealista; de que a proposta de uma reforma democrática das instituições não seria tão radical assim; a incapacidade de fornecer princípios substantivos de justiça social; de que, apesar de intencionalidade prática, Habermas não explicita nenhum destinatário em particular (a quem ele se endereça?); que as características ou pressupostos deliberativos se manifestam apenas em formas específicas e restritas; dentre outras. (Lubenow, 2010, p. 242)

Para analisar tais argumentações, será usado aqui um trabalho que reflete bem as preocupações levantadas em torno da democracia deliberativa¹⁰: a filósofa Iris Young, em seu ensaio *Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa*, apesar de pôr-se de acordo com a superação dos limites de uma democracia baseada em interesses e poder por meio da democracia deliberativa habermasiana, considera este modelo ainda falho em dois pontos centrais: (a) limita a discussão democrática, silenciando ou desvalorizando determinadas pessoas ou grupos; e (b) supõe que o entendimento e o consenso partem de um ponto inicial quanto ao *telos* final das discussões, impossibilitando a emergência do pluralismo.

IRIS YOUNG: DEMOCRACIA COMUNICATIVA COMO COMPLEMENTO À DEMOCRACIA DELIBERATIVA

Young endossa sua posição em favor de uma democracia deliberativa contra uma democracia baseada nos interesses. Todavia, faz duas críticas à democracia deliberativa: primeiro, restringindo-se à argumentação crítica, a democracia deliberativa contém vieses culturais que tendem a excluir grupos ou pessoas; segundo seus teóricos tendem a supor erroneamente que a discussão deve partir de um elemento comum de entendimento ou de ter como objetivo um bem comum. Assim, Young propõe uma *democracia comunicativa* como superação a estes problemas apontados. Inicialmente, as diferenças de cultura, perspectiva social ou comprometimento particularista devem ser recursos a serem

¹⁰ A filósofa Iris Young criou o termo *democracia comunicativa* para tentar superar os limites apontados por ela na democracia deliberativa habermasiana.



utilizados, e não divisões a serem superadas. Então, sugere um conceito ampliado de comunicação democrática: *saudação, retórica e narração*. Formas de comunicação que se somam à argumentação.

A percepção de Young sobre o modelo habermasiano é inicialmente otimista. Ela entende que a democracia deliberativa contrasta com modelos de democracia baseados no interesse com fundamento no voto. Estes modelos são resultados de ideias e coalisões de interesses próprios, onde há uma privatização do processo político. Reconhece o caráter presente no modelo deliberativo que parte de ações públicas, coletivas em busca de um bem público ao invés do privado. Os deliberativos testam afirmações e motivos bons ou maus; argumentos válidos e inválidos de forma racional, onde a força do melhor argumento é aceito por todos. Atualmente as ações de democracia deliberativa estão mais presentes em associações voluntárias externas ao Estado.

No entanto, os deliberativos acreditam que isolando o poder político e econômico resolvem a deliberação, mas esquecem do estilo de discurso dos participantes diferentes cultural e socialmente. Porém, uma democracia deliberativa mais inclusiva comunicativamente, deve levar em consideração as diferenças sociais e de poder. Young é incisiva em afirmar que o modelo deliberativo deriva de contextos ocidentais modernos (debates científicos, parlamento e tribunais) incrementados por burguesias dominantes, sendo elitista e exclusivista. O contexto deliberativo, nessa perspectiva, é institucionalmente dominado pelo sexo masculino, raça branca e classe mais privilegiada. Suas formas de deliberação são culturalmente específicas e silenciadoras dos discursos de alguns.

Segundo Young, os debates parlamentares são agonísticos e visam exclusivamente à competição ao invés do entendimento mútuo. Formas agonísticas trazem à cena o poder, negando o discurso mais tentativo, exploratório ou conciliatório. Literaturas diversas dizem que neste contexto discursos femininos são menos aceitos, por serem mais informativos e trazerem mais perguntas que afirmar opiniões. A classe mais privilegiada tem a fala mais formalizada e ajustadas às regras, inibindo a fala dos outros grupos, que se sentem diminuídos e frustrados. Em salas de aula, tribunais e câmaras municipais muitos são inibidos e silenciados. As formas de discurso, tanto corporal quanto na linguagem tendem a obliterar determinados grupos. A autora conclui que a teoria da democracia deve adotar



um conceito mais amplo de formas e estilos de discurso político. Assim ela apresenta a sua teoria denominada de “democracia comunicativa”, com o intuito de atribuir iguais privilégios a indivíduos participantes do debate público. Onde a argumentação pode ser expressa de diversas maneiras.

Alguns deliberativos consideram a *unidade* como uma condição prévia do debate. O que acaba por se tornar um problema, como ratificam Lima e Sobottka ao comentarem sobre a proposta de Young:

Ela evidencia a importância das diferenças em vez da uniformidade, de modo que as múltiplas falas de pessoas e grupos sejam a tônica do processo comunicativo, mesmo que não haja uma unidade de início ou de fim; portanto, o foco não é o consenso, mas a pluralidade de participações que não devem ser engessadas por um método com demandas excludentes. (Lima; Sobottka, 2020, v. 46, p. 12)

Habermas fala como se a obtenção do entendimento fosse a restauração de um processo interrompido. Young cita dois problemas nesse processo deliberativo: primeiro, em *sociedades pluralistas* contemporâneas há dificuldades objetivas de entendimento; segundo a presunção de unidade prévia inviabiliza a *autotranscedência*, importante para o modelo comunicativo de democracia. O problema na concepção de unidade é que poderá abrigar mais um mecanismo de exclusão, podendo privilegiar participantes com cultura de grupo e posição social e perpetuar bens materiais ou simbólicos. No modelo de democracia comunicativa younguiana os participantes partem com diferenças de cultura, perspectivas e interesses. Assim, devem transcender as diferenças em busca de um bem comum.

A DIFERENÇA COMO RECURSO

Algum grau de unidade é necessário na comunicação democrática. Nesse sentido há três condições elementares de unidade: interdependência significativa; respeito formalmente igual e procedimentos acordados. Diferenças de posição social e de perspectiva de identidade devem funcionar como *recursos* e não como *divisões*. O processo de comunicação partindo das diferenças, que transcende o ponto de vista inicial de cada um,

constitui uma transformação de opinião, tão necessária em um contexto de multiplicidade. A preservação e escuta de diferentes posições e perspectivas transformam a preferência. Essas transformações ocorrem de três maneiras: 1. A Confrontação das diferenças de perspectivas me ensina uma parcialidade própria e coloca minha experiência em perspectiva; 2. Meu entendimento do confronto de perspectivas diferentes me faz mudar minha pretensão de interesse próprio por *apelo à justiça*; e 3. Expressar, questionar e desafiar contribui para o conhecimento de todos os participantes.

Tomando como referência o *Górgias* de Platão, Young cita Sócrates ao se referir acerca do debate sobre as virtudes e os vícios da retórica, em que o pensador grego chega à conclusão de que não é possível diferenciar argumentação e persuasão. Ambas não conseguem distinguir verdades absolutas. Assim, Young propõe três elementos além da argumentação crítica: *saudação, retórica e narração*. Estes três modos ajudam a manter e permanecer a pluralidade (maneiras de discursar por meio das diferenças).

Saudação: condição lógica e de motivação; necessária, mas não *diz* nada (“bom dia”, “como vai”, “bem-vindo”); estabelece confiança e respeito mútuo; lisonjeios aos interlocutores; gestos não-linguísticos, de formas calorosas (aperto de mão, abraço etc.). Grande parte da discussão é envolta em discordâncias, raivas, conflitos e contra-argumentação, a *saudação* (socrática) mantém o comprometimento com a discussão.

Retórica: Os deliberativos usam da forma platônica de distinção entre discurso lógico e retórico, dessa forma, denigrem emoção e linguagem figurativa. Young indica que essa distinção rebaixa tanto o *caráter situacional* da comunicação quanto sua *ligação com o desejo*. No caráter situacional, pela retórica, o orador apela aos atributos e experiências de sua plateia, bem como se localiza em relação a ela. A retórica constrói o evento do discurso (hoje comemoramos, ou discutimos política etc.) e constrói o *orador, a plateia e a ocasião*. Na ligação com o desejo Sócrates censura a retórica que tenta agradar ao invés de mostrar as duras verdades, mas Platão mostra que há uma importante dimensão erótica na comunicação que visa ao entendimento. Uma das funções da retórica é *atrair e manter a atenção*.

Narração: Young menciona pelo menos três maneiras de promover o entendimento através da narração: primeiramente, a narração revela a situação de cada grupo em



particular. Isso possibilita a ampliação do conhecimento, que trará a transcendência necessária à compreensão do problema do outro. Segundo, a narrativa revela valores, cultura e significados. Sociedades pluralistas enfrentam diferenças em premissas de valores, práticas culturais e significado, ocasionando conflitos, insensibilidade, insulto e incompreensão. Nessa circunstância a narração serve para explicar aos participantes externos o significado de sua cultura e valores, assim as pessoas externas podem vir a compreender as diferenças. Terceiro, a narrativa revela um conhecimento social total do ponto de vista dos sujeitos de determinada sociedade – cada perspectiva social tem, além de sua própria vida e história, outras posições que afetam sua experiência. Possibilitando a outros aprenderem sobre suas próprias posições, ações e valores. Há, de acordo com Young, duas conclusões gerais sobre o papel da comunicação narrativa: primeiramente, a narrativa é uma maneira importante de demonstrar necessidade e justificação. E segundo, contribui por meio do conhecimento social que oferece.

Assim, Young propõe em seu ensaio uma democracia comunicativa no lugar da democracia deliberativa. Destacando um procedimento democrático mais inclusivo porque reconhece a pluralidade de perspectivas, estilos de discursos e maneiras de se expressar. Uma teoria democrática contemporânea precisa explicar grandes diferenças de cultura e posição social. Daí a necessidade de uma comunicação ampla e plural como a idealizada por Iris Young.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Para Jürgen Habermas, especificamente tratando-se do tema da esfera pública, os procedimentos democráticos trazem em si um potencial de emancipação de tal forma que, nenhuma outra forma de emancipação pode se justificar normativamente em detrimento da democracia. A partir de 1992, com o lançamento de sua obra *Facticidade e validade*, Habermas elabora uma complexa teoria discursiva do direito e da democracia. Encontramos nessa obra, e no capítulo “Três modelos normativos de democracia” do livro *A inclusão do outro*, elementos para compreendermos seu pensamento sobre o conceito de democracia deliberativa. Nele, observa-se que Habermas estrutura sua proposta a partir da crítica sobre as carências encontradas nos modelos liberal e republicano; e na concepção de



procedimentos normativos necessários à legitimidade da política deliberativa.

No liberalismo há uma limitação subjetivista baseada no mercado e autointeresse; e no republicanismo um idealismo ético excessivo onde é naturalizada a vinculação entre o agir individual e a comunidade política. Para Habermas, a democracia não pode fundar-se em interesses individuais, nem tampouco em preceitos comunitarista que sufoquem o indivíduo. Assim, sua proposta pressupõe que esferas do privado e do público sejam cooriginárias. Na democracia deliberativa habermasiana há o pressuposto da proteção jurídica dos direitos individuais defendido pelo modelo liberal; e a recepção do potencial intersubjetivo republicano, que privilegia uma abertura do indivíduo à vida social. Diante disso, pensa a deliberação democrática a partir de dois horizontes: a institucionalização de procedimentos democráticos participativos; e a formação democrática da vontade e da opinião pública. Dessa forma, une o elemento do procedimento e da formação política como base fundamental para a deliberação.

Não obstante a novidade da democracia deliberativa habermasiana, as teorias democráticas persistem em sua busca por respostas satisfatórias à legitimidade de seus procedimentos. No bojo desse debate, a filósofa Iris Young é emblemática ao fazer uma análise assertiva da teoria do discurso. Ela não se resguarda a ratificar o procedimento democrático habermasiano como o mais próximo de uma democracia inclusiva, porém faz ressalvas importantes e urgentes. Seus questionamentos sobre vieses exclusivistas e de entendimentos que partem de um ponto comum impossibilitando o pluralismo, são pontuais e necessários para que uma política social inclusiva traga o seu efeito almejado.

Dessa forma Young, ao fazer os devidos apontamentos e ajustes ao procedimento deliberativo, funda o conceito de política comunicativa. Nele há um ponto fulcral: a perspectiva pluralista de um debate que faz uso positivo das diferenças de cultura, perspectiva social e comprometimentos particulares, presentes nas sociedades modernas mais complexas. Porém, apesar dessa proposta inovadora ter bastante utilidade conceitual, ainda é insuficiente para dar conta de um pragmatismo necessário a qualquer teoria social.



REFERÊNCIAS

- BOBBIO, Norberto. **The future of democracy: A Defense of the Rules of the Game.** Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- DAHL, Robert. **Poliarquia: Participação e Oposição.** Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.
- ELSTER, Jon. **La Democracia deliberativa.** Introducción. Barcelona: Gedisa, 2001. p. 13-33.
- FRASER, Nancy. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. In: CALHOUN, Craig. **Habermas and the Public Sphere.** Cambridge: The MIT press, 1992, p. 109-142.
- HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política.** Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2018.
- HABERMAS, Jürgen. **Facticidade e validade: contribuições para uma teoria discursiva do direito e da democracia.** Tradução de Felipe Gonçalves Silva, Rúrion Melo. São Paulo: UNESP, 2020.
- HABERMAS, Jürgen. **Uma nova mudança estrutural da esfera pública e a política deliberativa.** Tradução de Denilson Luís Werle. São Paulo: UNESP, 2023.
- LIMA, Francisco Jozivan Guedes de. SOBOTTKA, Emil Albert. A democracia comunicativa de Young como complemento à democracia deliberativa de Habermas. **Educ. Pesqui.** v. 46, e224095, São Paulo, 2020.
- LUBENOW, Jorge Adriano. Esfera pública e democracia deliberativa em Habermas: modelo teórico e discursos críticos. **Kriterion**, Belo Horizonte, nº 121, Jun./2010, p. 227-258.
- PINZANI, Alessandro. **Habermas.** Porto Alegre: Editora Artmed, 2009.
- YOUNG, Iris Marion. Comunicação e o outro: além da democracia deliberativa. In: SOUZA, José. **Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática na contemporânea.** Brasília: UNB, 2001, p. 365-386.

CONCEPÇÕES MORAIS A PARTIR DO CONSEQUENCIALISMO DE REGRA: UMA CRÍTICA AO UTILITARISMO

Moral conceptions from rule consequentialism: a criticism of utilitarianism

Hésia Marques da Silva Mota¹

RESUMO

O presente artigo aborda algumas concepções morais presentes no texto *Rule-Consequentialism* (2013), do filósofo contemporâneo Brad Hooker, que é especialista em filosofia moral e defensor do consequencialismo de regra. Este texto é uma resposta a objeções feitas a essa teoria e ao mesmo tempo uma crítica a determinadas categorias consequencialistas, como é o caso do utilitarismo. De maneira geral, ambas se diferenciam entre si pelo resultado das escolhas dos atos, o primeiro pelas consequências baseadas em regras e o segundo pela felicidade e prazer. Veremos ainda que as concepções morais de bem-estar, de justiça, de distribuição, de consequências e de idéias morais, como a mentira, por exemplo, são expostas como uma crítica ao compararmos com a visão da doutrina utilitarista, principalmente a clássica. O artigo em questão não tem a pretensão de aprofundar nas raízes dessas doutrinas, porém, visa compreender quais são essas formulações e como podemos identificá-las pelo viés desse filósofo e como resultado iremos ter a possibilidade de refletir sobre essas construções críticas na nossa prática e na nossa vivência tanto individual quanto coletiva, olhando para uma dimensão ético-filosófica entre teoria e prática.

Palavras-Chaves: consequencialismo de regra; concepções morais, utilitarismo

ABSTRACT

This article addresses some moral conceptions present in the text *Rule-Consequentialism*

¹ Mestra em Filosofia pelo Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Piauí. E-mail: hesla.psi@gmail.com



(2013), by contemporary philosopher Brad Hooker, who is a specialist in moral philosophy and defender of rule consequentialism. This text is a response to objections made to this theory and at the same time a criticism of certain consequentialist categories, such as utilitarianism. In general, both differ from each other by the results of the choices of actions, the first by consequences based on rules and the second by happiness and pleasure. We will also see that the moral conceptions of well-being, justice, distribution, consequences and moral ideas, such as lying, for example, are exposed as a criticism when compared with the vision of the utilitarian doctrine, especially the classical one. The article in question does not intend to delve into the roots of these doctrines, however, it aims to understand what these formulations are and how we can identify them from the perspective of this philosopher and as a result we will have the possibility of reflecting on these critical constructions in our practice and in our individual and collective experience, looking at an ethical-philosophical dimension between theory and practice.

Keywords: rule consequentialism; moral conceptions, utilitarianism

INTRODUÇÃO

O principal representante do consequencialismo de regra é o filósofo Richard Brandt (1979). Segundo sua perspectiva, a moralidade de uma ação será definida pela sua conformidade com as regras, caso ela não esteja em conformidade será considerada uma ação errada. Já na contemporaneidade o maior defensor é o filósofo Brad Hooker, que ao trazer o consequencialismo de regras para os dias atuais, pretende abrir caminho para uma nova possibilidade de voltar nossos pensamentos para o debate sobre o tema nas questões refletidas sobre os dilemas cotidianos, dos éticos até os sociais e filosóficos. No decorrer do artigo elucidamos esse debate pautados nas críticas ao utilitarismo.

Geralmente, quando debatemos sobre comportamento ético, compreendemos que a ação humana possui valor moral definido conforme um código de regras que geram consequências para as pessoas, tanto de forma particular como coletiva. Nesses casos, olhamos para a moralidade como uma guia para tomarmos decisões e nos deparamos como um código coletivo e compartilhado, aceito ou não pela maioria e nesse viés temos a bases dessa teoria, discutidas ao longo do texto.

Na filosofia ética, consequencialismo é uma classe de teorias éticas teleológicas normativas que sustenta que as consequências da conduta de alguém são a base última para o julgamento sobre a correção ou incorreção dessa conduta. Assim, do ponto de vista consequencialista, um ato moralmente correto (ou omissão de agir) é aquele que produzirá

um bom resultado.²

As duas vertentes perpassam pelo julgamento sobre correções ou incorreções morais. O direcionamento delas é baseado nos resultados, no qual o utilitarismo tem como resultado a felicidade, o prazer ou a maximização do bem, em suas subdivisões, conquanto que o consequencialismo se volta para as consequências das ações com base nos atos ou nas regras. Assim, quando falamos em utilitarismo nos baseamos no princípio da utilidade que “reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei”³. O consequencialismo de regra de Brad Hooker não se concentra em maximizar o bem e sim em seguir o código de regras.

Diante desse panorama temos como objetivo geral abordar algumas concepções morais presentes no texto *Rule-Consequentialism* (2013) que se apresentam como crítica ao utilitarismo, elucidando os critérios de valor moral que a embasam em uma visão consequencialistas de regra em Brad Hooker, explicando como se constitui esse valor acerca das decisões quando refletimos sobre agir ou podemos chamar de dilemas morais.

Dilemas morais fazem parte de uma sociedade e há diversas formas de tentar compreendê-los em um contexto no qual pensamos em promover uma sociedade mais desenvolvida eticamente, em termos de justiça, equidade e bem-estar. Dentro dessa perspectiva, iremos entendê-los em termos de decisões tomadas e julgadas como morais ou não, por isso algumas teorias ético-filosóficas contribuem com suas concepções sobre o certo e errado, sobre as consequências de nossas ações, baseando-se em critérios de códigos, de utilidade, de virtudes, entre outros. Como é o caso dessas duas teorias: consequencialista e utilitarista.

Diante dessa perspectiva, o presente artigo dar-se-á como um recorte acerca das concepções do consequencialismo de regras que se constituem como crítica à doutrina utilitarista pelo viés da defesa do filósofo Brad Hooker.

² Internet (documentos eletrônicos): CONSEQUENCIALISMO. *In*: Academia Lab. Enciclopédia. 2024.

³ Livro: BENTHAM, J. Uma introdução aos princípios da moral e da legislação. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p.3.



O segundo ato do consequencialismo de regras, atualmente em andamento, foi prefigurado pela década de 1990 com a publicação do artigo de Brad Hooker, “Rule-Consequentialism” na *Mind*, e foi revelado mais detalhadamente em seu livro posterior *Ideal Code, Real World*.⁴

Esse segundo ato consiste em respostas aos diversos questionamentos a respeito dessa teoria encontrada nos textos do filósofo em questão. Pensando nisso, formulamos a problemática a ser discutida, na qual indagamos sobre quais os preceitos que estão nos conceitos centrais do consequencialismo de regra sobre as decisões que tomamos diante de algum dilema e que se caracterizam como crítica ao utilitarismo. E mediante esse conhecimento poderemos refletir sobre o que julgamos ser certo ou errado, quais teorias filosóficas vemos em nossa prática individual e social, para a partir de uma reflexão, poderemos pensar sobre nossas ações no mundo.

Não faremos aqui um apanhado das doutrinas deontológicas e teleológicas, muito menos um arcabouço do utilitarismo, mas sim um levantamento de críticas específicas que o filósofo Brad Hooker faz ao utilitarismo em seu texto sobre o consequencialismo de regra que nos leve a refletir sobre a moralidade ética por trás das ações e práticas particulares e sociais. E a discussão do presente artigo tem como base conceitual as considerações desse filósofo presentes no texto: *Rule-Consequentialism* (2013), localizado na Enciclopédia Stanford de Filosofia, mais especificamente Consequencialismo Moral de um Código Ideal.

O consequencialismo é, sem sombra de dúvida, uma das teorias mais influentes dentro da história da filosofia. Embora os historiadores apontem como seu marco fundacional a publicação da obra ‘Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação’, em 1789, de Jeremy Bentham, a teoria goza até os dias de hoje de uma enorme repercussão dentro do debate, sobretudo, em torno da moralidade – não só no âmbito da ética normativa, mas grandemente também no âmbito da ética prática.⁵

A temática é bastante atual e polêmica no contexto da ética. Portanto, essa breve explanação se torna relevante para o debate filosófico e com isso dividimos o texto em

⁴Teses e Dissertações: JENKINS, R. ON GOOD PEOPLE: A NEW DEFENSE OF RULE-CONSEQUENTIALISM. Doctoral thesis - Florida State University, Department of Philosophy, Graduate School of the University of Colorado, 2014, p. 5.

⁵ *Ibidem* (Ibidi), p.6.

dois momentos, cujo primeiro expõe os aspectos gerais do consequencialismo e do utilitarismo e o segundo tem-se uma argumentação da crítica consequencialista de regra ao utilitarismo, momento no qual iremos entender em que consiste essa teoria à luz de Brad Hooker, diferenciando-o do utilitarismo e articulando com as concepções dentro da moralidade defendida por ele. Apontamos as críticas encontradas ao utilitarismo presente no texto principal utilizado para discussão do tema central do artigo.

Dessa forma, podemos contribuir para novos debates éticos dentro dos dilemas morais tanto a nível teórico quanto prático, uma vez que as reflexões vindas desse estudo contempla as ações por partes das instituições, particulares e sociais que nos permite olhar para a sociedade em conformidade com essas teorias e discutir sobre os pontos que versam sobre nossas ações e seus motivadores em um contexto ético-filosófico, além disso, levamos a reflexão sobre as concordâncias e discordâncias das nossas práticas individuais e coletivas frente às possibilidades que os julgamentos morais oferecem.

ASPECTOS GERAIS DO CONSEQUENCIALISMO E DO UTILITARISMO

Consequencialismo é uma teoria filosófica moral que tem como ponto de partida a avaliação das consequências moralmente corretas ou erradas. Por ser muita ampla e muitas vezes criticada com objeções, surgiram ramificações como o consequencialismo de regra, muito defendido pelo filósofo britânico-americano Brad Hooker (1957). Esse filósofo traz seus próprios conceitos para esses termos, que veremos a seguir.

De acordo com os consequencialistas, a qualidade geral dos resultados é a consideração moral mais básica. Por exemplo, se as ações são o principal ponto focal da avaliação moral, as consequências das ações determinarão se a ação é certa ou errada. Se estivermos avaliando regras ou instituições sociais, a avaliação dependerá das consequências da adoção das regras ou instituições.⁶

Diferentes pensadores usam o termo utilitarismo ou como sinônimo ou para definir um tipo de consequencialismo. Em distintas literaturas iremos encontrar alguns autores se

⁶ Livro: CUMMISKEY, D. Consequentialism. *In*: International Encyclopedia of Ethics. 2021, p.1.



referindo ao utilitarismo de regras como uma doutrina que se liga ao ponto de vista hedonista e em outras, baseadas na utilidade, conformidade, virtudes, entre outros. Há uma ampla variedade de teorias nomeadas como “hedonismo”. A tese mais geral hedonista é sobre aquilo que compõe e contribui para o nosso bem-estar. “Via de regra, hedonistas sugerem que o nosso bem-estar é composto por estados mentais aprazíveis e a ausência de estados mentais dolorosos”⁷. É nessa tese que o consequencialismo também faz sua crítica e o filósofo Brad Hooker traça sua própria divisão.

O utilitarismo observa o mundo como um meio de atingir alguma finalidade deixando de lado qualquer outro valor subjetivo. É uma doutrina ética que prescreve a ação ou inação de forma a otimizar o bem-estar do conjunto dos seus indivíduos e filosoficamente, pode-se resumir a "agir sempre de forma a produzir a maior quantidade de bem-estar"⁸ (princípio do bem-estar máximo), ou seja, trata-se de uma concepção que avalia o caráter ético de uma atividade a partir do ponto de vista de suas consequências ou resultados. Essa é a perspectiva geral que nos referimos a essa teoria no escopo do texto.

O termo “utilitarismo de regras” geralmente é usado para se referir a teorias que avaliam atos em termos de regras selecionadas por sua utilidade – isto é, por seus efeitos no bem-estar social. O termo “consequencialismo de regras” é geralmente usado para se referir a uma classe mais ampla de teorias das quais as teorias utilitaristas de regras são uma subclasse. Consequencialista de regras as teorias avaliam os atos em termos de regras selecionadas por suas boas consequências⁹.

No consequencialismo em geral, olha-se para as consequências, mas no caso do consequencialismo de atos, pensa-se na maximização do bem das ações particulares. “Pois o consequencialismo de regras faz com que o certo e o errado de atos particulares não seja uma questão das consequências desses atos individuais, mas sim uma questão de conformidade com aquele conjunto de regras bastante gerais cuja aceitação por (mais ou menos) todos teria o melhor resultado”¹⁰. Quando julgamos em termos de regras então as

⁷ SANTOS, B. A. G. GONTIJO, F. B. Introdução ao consequencialismo - parte I. Guairacá: revista de filosofia. v. 36, n.2, 2020, p. 11.

⁸ NEVES, D. A. O critério utilitarista será adequado para situação de risco? Artigos Originais, Rev. Bras. Saude Mater. Infant. 10 (suppl 2). 2010, p.1.

⁹ HOOKER, Brad. Rule-Consequentialism. Edition history: Blackwell Publishing, New York Graduate School, 2013, p. 240.

¹⁰ Ibidem (Ibidi), p.4.

ações morais serão julgadas com base não apenas nas consequências das regras, mas também na aceitação, disposição e conformidade para a maioria, tem um teor mais social e menos particular dos atos individuais.

Por vezes, o utilitarismo é descrito como um tipo de consequencialismo, quando temos as consequências dos atos em direção à felicidade e prazer, para a utilidade do resultado obtido. “Assim, um consequencialista de atos ponderará múltiplos resultados em geral, enquanto um consequencialista de regras categorizará a situação num conjunto de regras e depois ponderará o benefício de cada regra, à medida que cada uma se aplica à situação, a fim de quantificar o bem”¹¹

A diferença principal entre essas duas correntes morais é vista em razão do tipo de princípio do valor em que se baseiam¹². O utilitarismo parte sempre de uma teoria do bem-estar do valor, em outras palavras, sustenta que o bem promovido consiste exclusivamente no bem-estar total dos indivíduos que poderão ser beneficiados ou prejudicados pela nossa conduta. “O utilitarista pesará os benefícios do ato em conjunto com o propósito da maior quantidade de felicidade que pode ser gerada. O consequencialista olhará para dois ideais distintos do que é bom para descobrir qual proporciona o maior benefício no resultado prescrito”¹³. Essa diferenciação nos permite identificar que a utilidade é um fator de moralidade presente nos utilitaristas clássicos, como cita no texto o Jeremy Bentham (1789/1907), J.S. Mill (1861/1998).

Para Hooker, o utilitarismo é uma subclasse do consequencialismo, no qual se baseia nos atos que seguem um código de regra que tenha como critério de moralidade a utilidade, enquanto que o consequencialismo de regras tem a concepção moral formuladas nas melhores consequências dos atos que são regidos também por esse código. Aqui já podemos ver que existe uma crítica aos critérios de correção e que ele faz uma diferenciação entre as duas vertentes.

Portanto, a concepção moral aqui explanada é também aquelas cujas nossas ações precisam estar em conformidade com um código de regras e para compreendê-la voltamos

¹¹ AYLOR, B. CONSEQUENTIALIST THEORY: A Discussion of Ethical Dilemmas and Sustainability Initiatives. 2015. p.5.

¹² CAMPOS, A. S. “Soberania”. *Dicionário de Filosofia Moral e Política*. 2.^a série, coord. António Marques e André Santos Campos. Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova, 2018.

¹³ AYLOR, op. cit. p.3.



nosso olhar para a moralidade como um código coletivo e compartilhado, que é uma das bases dessa teoria, dentre outras que serão discutidas ao longo do texto.

CONSEQUENCIALISMO DE REGRA COMO CRÍTICA AO UTILITARISMO

Conforme Hooker (2013), para os utilitaristas o prazer é valor não instrumental, na qual as decisões dos nossos atos estão pautadas no prazer como máxima do bem e na ausência de dor. Mesmo com tantas variações, os hedonistas parecem concordar com a sugestão de que há apenas uma coisa que nos beneficia não instrumentalmente, estados mentais prazerosos; todo o resto apenas nos beneficia enquanto nos causa tais estados. Por exemplo, o conhecimento apenas nos beneficiaria na medida que produzisse em nós, prazer e o mesmo se aplicaria a qualquer outra decisão. “Isso quer dizer que tudo possui valor instrumental para angariarmos aquilo que possui valor por si mesmo”¹⁴. Ou seja, para o valor não instrumental seria tudo que é intrínseco ao sujeito, que para os utilitaristas era o prazer e a ausência de dor e com isso a crítica aqui, encontra-se no bem-estar como resultados das ações morais.

Ao explicar o pensamento de Hooker, compreendemos que,

A seu ver, identificar os princípios que teriam efetivamente as melhores consequências é demasiadamente difícil. Por isso, defende, há que conceber o código ideal não como aquele que tem o maior valor efectivo ou actual, mas como aquele que tem o maior valor esperado. Supostamente, determinar o valor esperado de um código moral será mais fácil do que determinar o seu valor efectivo¹⁵.

Esse valor esperado, se pensarmos em um valor moral esperado de um código, podemos então identificar o que é mais evidenciado como parâmetro para uma observação consequencialista de regra, pois o consequencialismo é uma doutrina no campo da filosofia moral e da ética que garante que o valor moral de um ato é determinado

¹⁴ SANTOS, B. A. G. GONTIJO, F. B. Introdução ao consequencialismo - parte I. Guairacá: revista de filosofia. v. 36, n. 2, 2020, p. 11.

¹⁵ GALVÃO, P. Consequencialismo das Regras. In Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica, ed. por P. Galvão e R. Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2019, pp. 8-9.

unicamente por suas consequências. Dessa maneira, podemos aferir quais critérios de correção foram selecionados para as ações conforme essa teoria.

Para Hooker (2013), tanto o bem-estar ligado ao prazer quanto à realização dos desejos deixam margem para a elite dominante induzir e selecionar o que seria o bem-estar e manipular ou até mesmo alienar as pessoas que acreditarem nessa linha de pensamento utilitarista. Com essa crítica, questionamos sobre o que, de fato, poderia ser um bem-estar ao ponto de alcançar a maioria da sociedade de forma mais equiparada? Nesse questionamento entramos também no que ele chama de “*Distribution*” ou distribuição.

Nesse tópico, no texto *Rule-Consequentialism*, ele nos mostra uma visão própria de entender como a distribuição das noções do bem-estar acontece, que muitas vezes pode ser bastante complexo. O filósofo Brad Hooker, divide a teoria consequencialista em três classificações, fazem parte as teorias consequencialistas do ato, da regra e outras teorias, por vez então temos nessa divisão, o utilitarismo das regras; a versão do consequencialismo de regras que as selecionam com base apenas no bem-estar e na justiça e as outras versões. Para ele, o utilitarismo de regra entra como uma subcategoria da teoria consequencialista, na qual afirmam que o bem-estar é o pressuposto moral para as ações. E é justamente nesse ponto que Hooker também se contrapõe, uma vez que para o filósofo, “o problema com o utilitarismo de regras é que ele tem o potencial de ser injustamente desigual”¹⁶, por não equiparar a distribuição, apenas, distribuir visando o máximo de bem.

Encontramos então outra crítica quanto a distribuição de bem-estar. A firma-se que na maioria das vezes as concepções morais de valor pressuposta em qualquer versão de utilitarismo tem de ser agregacionista, ou seja, a avaliação dos estados de coisas não está sujeita distribuição do bem, ela irá fazer um cálculo baseado no simples apuramento do valor líquido agregado através da soma dos custos e benefícios para todas as pessoas que fazem parte desse sistema¹⁷. Uma vez que o Brad Hooker se posiciona de outra forma, vemos que ele se diferencia dessa ideia.

Para Hooker, a distribuição de bem-estar deve beneficiar os menos favorecidos e

¹⁶ HOOKER, Brad. *Rule-Consequentialism*. Edition history: Blackwell Publishing, New York Graduate School, 2013, p. 240.

¹⁷ CAMPOS, A. S. “Soberania”. *Dicionário de Filosofia Moral e Política*. 2.^a série, coord. António Marques e André Santos Campos. Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova, 2018.



será maior quanto melhor for a situação dos mais desfavorecidos. O que ele critica é que o utilitarismo pretende maximizar o valor líquido agregado sem levar em conta a equidade e sim a quantidade máxima cumulativa, dito de outra forma, se a maior quantidade da população for beneficiada mais essa regra seria critério de bem-estar. Então vemos que a crítica que traz essa afirmação nos leva a refletir sobre a concepção moral de justiça presente na defesa de Brad Hooker. Mesmo que para ele a justiça não tenha peso primordial, leva-se em consideração a prática desleal dessa teoria. E como ele mesmo afirma: “É por isso que devemos rejeitar o utilitarismo de regras em favor de um consequencialismo de regras sensível à distribuição que considere a justiça tanto quanto o bem-estar.”¹⁸. Como consequência Hooker é considerado um prioritarista.

O prioritarismo, grosso modo, é a tese segundo a qual devemos dar prioridade às pessoas que estão em pior situação na sociedade ao invés de perseguir a igualdade estrita. Assim, o que é relevante para Hooker não é a igualdade do bem estar por si mesma, ou seja, a igualdade não é valiosa por si mesma, mas o que é mais relevante é a melhoria dos níveis de bem-estar das pessoas em pior situação.¹⁹

Embora haja contestações sobre a sua defesa, essa é a mais plausível que corrobora com o que ele traz de bem-estar. Complementando essa interlocução, dizem-nos que, “tais críticas chamam a atenção para o fato de que se preocupar com a produção das melhores consequências em termos de bem-estar”²⁰. Nem sempre será possível maximizar o bem apenas respeitando os direitos individuais. Portanto, o bem-estar pelo utilitarismo deveria ser rejeitado e um caráter mais social seria melhor representado.

Em sua teoria, Hooker não estabelece nenhuma regra de moralidade, porém ele estabelece critérios que explicam a permissividade das ações que julgamos como certas ou erradas e esses critérios se embasam nas consequências. E para que eles se tornem práticos e normativos precisam ser formulados em termos de conformidade e de aceitação.

¹⁸ HOOKER, Brad. Rule-Consequentialism. Edition history: Blackwell Publishing, New York Graduate School, 2013, pp. 241-242.

¹⁹ SANTOS, B. A. G. Utilitarismo e direitos morais básicos. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2017, p. 148.

²⁰ SANTOS, B. A. G. GONTIJO, F. B. Introdução ao consequencialismo - parte I. Guairacá: revista de filosofia. v. 36, n. 2, 2020, p. 10.

Outra crítica se configura ao utilitarismo, pois diz que ele seria uma máquina de calcular a todo momento ou a cada ato. E que concordamos que há situações em que não temos tempo para fazer um cálculo que promova a maior felicidade geral antes mesmo de agir²¹. Primeiramente, Hooker não analisa moralmente as ações ato por ato, pois para ele não temos tempo nem informações suficientes para estimar as consequências e também por dizer que somos tendenciosos e acabamos subestimando os danos que causamos aos outros.

Embora o cumprimento das regras corretas seja a primeira prioridade, não é a única coisa importante. Também nos preocupamos com as preocupações morais das pessoas. Portanto, é melhor considerarmos os custos de garantir não apenas a conformidade, mas também a motivação moral adequada. De um ponto de vista consequencialista de regras, "motivação moral" significa aceitação de regras morais²².

Ao olharmos em termos de conformidade entendemos que a pessoa cumpre as regras se e somente se estiver de acordo com esse código e se cumprido, produziria o maior bem. De um ponto de vista consequencialista de regras, a "motivação moral" significa aceitação de regras morais. "Por 'aceitação de regras morais', quero dizer uma disposição para cumpri-las"²³, além disso, em termos de aceitação faz parte o "acreditar" nos preceitos (justificações) que estão especificados em um código de regras como a coisa certa a fazer e ter disposição para cumpri-lo e sentir culpa e ressentimento por quem as quebram. Acreditar e aceitar formam o envolvimento crítico e emocional com o código de regras e assim ele permanece.

Outro ponto identificado no texto de Hooker que se contrapõe ao utilitarismo, o que diz respeito às ideias de moralidade que levam a aceitar e agir conforme um código de regra, uma vez que para os utilitaristas do ato, o código é rigorosamente escolhido visando a máxima do bem, ele não é permissível às mentiras. A aceitação de algum código de regra, para o consequencialismo, é ligado à maioria da população, mesmo que a mentira

²¹ NEVES, D. A. O critério utilitarista será adequado para situação de risco? Artigos Originais, Rev. Bras. Saude Mater. Infant. 10 (suppl 2). 2010.

²² HOOKER, Brad. Rule-Consequentialism. Edition history: Blackwell Publishing, New York Graduate School, 2013, p. 243.

²³ Idem.



seja permitida.

No que tange à questão da mentira como uma concepção moral e princípio utilitarista do ato, dizer a verdade é sempre o certo a se fazer, mesmo que produza consequências negativas de tal escolha. Temos então um contraponto, uma vez que para o consequencialismo de regra nós podemos mentir em condições especiais como no caso de evitar desastres, em outras palavras, se o bem-estar for proporcional a uma catástrofe pode-se abrir mão dessa regra e escolher pela mentira.

Tentei ajustar a formulação do consequencialismo de regras. Eu também argumentei aqui que a teoria se desenvolve a partir de atraentes crenças gerais sobre moralidade, que ela não colapsa no ato-consequencialismo, e que ela é bem coerente com nossas intuições sobre proibições morais e parcialidade permissível. Ainda assim, mesmo que a teoria seja saudável agora, dificilmente é invulnerável. Como alguém andando por uma cidade perigosa que até agora conseguiu lutar contra assaltantes que surgem por trás de cada esquina, a teoria pode encontrar uma emboscada à qual não pode sobreviver. Estou curioso para ver se isso acontece.²⁴

Assim, é possível identificar elementos do consequencialismo de regra na perspectiva de Brad Hooker, tais como aceitação de regras, prioritarismo, utilidade, bem-estar, critérios de correção, procedimento de decisão, nos quais todos eles fazem parte do entendimento do que constitui o valor moral consequencialista. Essa teoria mostra-se mais flexível se comparada ao utilitarismo, mesmo que ainda existam críticas a ela e refutações. No texto *Rule-Consequentialism*, dentre outros textos do filósofo Brad Hooker encontramos mais exemplos de sua defesa, mas nesse texto central podemos ter um apanhado geral dessas críticas e respostas, principalmente em uma visão geral da crítica ao utilitarismo ao se refletir sobre essa moralidade, proibições dentro de uma perspectiva ético-filosófica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O consequencialismo de regra é uma teoria que nos permite refletir sobre nossas

²⁴ Idem (Id.), p. 256.

ações e também ações coletivas em caráter moral e ético. Brad Hooker resgata essa teoria para tentar responder às refutações que ela sofreu ao longo do tempo e expor seu ponto de vista. Em seus textos, principalmente *Rule-Consequentialism*, ele consegue fazer isso, não só trazendo respostas e explicações, como lançando mão de novas interpretações. Ao fazê-lo percebemos que há uma crítica a outros pensamentos dentro da mesma doutrina e a outras mais clássicas, como o caso do utilitarismo, cuja nomenclatura ele faz questão de diferenciar e mesmo que encontremos semelhanças ao longo de seus textos, ainda assim é possível traçar uma linha de entendimento diferenciado entre elas.

Alguns dilemas são mais profundos que outros e necessitam de um aparato reflexivo ético-filosófico que nos permita ponderar nossas decisões quando pensamos com moldes nos interesses individuais ou coletivos. Dentro dessa perspectiva o consequencialismo de regra pode ser uma teoria que possa nos ajudar a sermos mais conscientes, objetivos e sistemáticos, além de exigir o mesmo de quem tem o poder de fazer essas escolhas em nosso lugar, como as instituições políticas.

De acordo com o que foi explanado vimos que as concepções morais sobre a utilidade de nossas ações, sobre bem-estar e sua distribuição, sobre a mentira justificada pelo viés da consequência e também pela aceitação de regras, são visões morais críticas, que se voltam para uma crítica ao utilitarismo. E ao olharmos essas duas vertentes através dessa crítica podemos então questionar sobre essa concepção na nossa prática e na nossa sociedade, ao fazermos esse contraponto conseguimos refletir sobre uma visão de mundo utilitarista e consequencialista de regra. Diante de tantas temáticas comportamentais que tentam explicar o “porquê” de agirmos de tal forma, torna-se importante uma visão ético-filosófica que ofereça uma possibilidade de avaliar temas sociais que permeiam nossas vidas.

REFERÊNCIAS

AYLOR, B. **CONSEQUENTIALIST THEORY: A Discussion of Ethical Dilemmas and Sustainability Initiatives**. 2015.



CAMPOS, A. S. “Soberania”. **Dicionário de Filosofia Moral e Política**. 2.^a série, coord. António Marques e André Santos Campos. Lisboa: Instituto de Filosofia da Nova, 2018. Disponível em: <<http://www.dicionariofmp-ifilnova.pt/soberania>>. Acesso em: 25 de jun. de 2022.

CONSEQUENCIALISMO. *In: Academia Lab*. (2024). Enciclopédia. Disponível em: <<https://academia-lab.com/enciclop%C3%A9dia/consequencialismo/>>. Acesso em: 21 de fev de 2024.

CUMMISKEY, D. Consequentialism. *In: International Encyclopedia of Ethics*. pp. 1-18, 2021. Disponível em: <<https://doi.org/10.1002/9781444367072.WBIEE428.PUB2>> Acesso em: 21 de fev de 2024.

BENTHAM, J. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Abril Cultural, 1979 (Coleção Os Pensadores).

GALVÃO, P. **Consequencialismo das Regras**. In Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica, ed. por P. Galvão e R. Santos. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. 2019.

HOOKER, Brad. **Rule-Consequentialism**. Edition history: Blackwell Publishing, New York Graduate School, 2013.

JENKINS, R. **ON GOOD PEOPLE: A NEW DEFENSE OF RULE-CONSEQUENTIALISM**. Doctoral thesis - Florida State University, Department of Philosophy, Graduate School of the University of Colorado, 2014. Disponível em: <https://scholar.colorado.edu/concern/graduate_thesis_or_dissertations/pn89d6699?locale=zh>. Acesso em: 22 de jun. de 2022

NEVES, D. A. O critério utilitarista será adequado para situação de risco? Artigos Originais, **Rev. Bras. Saude Mater. Infant.** 10 (suppl 2). 2010. Disponível em : <<https://doi.org/10.1590/S1519-38292010000600012>>. Acesso em: 25 de jun. de 2022

SANTOS, B. A. G. GONTIJO, F. B. Introdução ao consequencialismo - parte I. **Guairacá: revista de filosofia**. v. 36, n. 2 , 2020. Disponível em : <<https://revistas.unicentro.br/index.php/guaiaraca/article/view/6759/4640>>. Acesso em: 22 de jun. de 2022.

SANTOS, B. A. G. **Utilitarismo e direitos morais básicos**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis, 2017. Disponível em: <<https://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/177775>>. Acesso em: 25 de jun. de 2022

A INCAPACIDADE PARA O DIÁLOGO: PONDERAÇÕES SOBRE A ASSERÇÃO GADAMERIANA À LUZ DA HODIERNIDADE

The inability for dialogue: considerations on Gadamer's assertion in contemporaneity

Mateus Lorenzon¹

Luiz Marcelo Darroz²

Renata Maraschin³

RESUMO

Neste ensaio realiza-se ponderações acerca do texto “*A Incapacidade para o diálogo*” de Hans-Georg Gadamer ([1972] 2011), discutindo-o e analisando-o à luz das configurações sociais e antropológicas contemporâneas. Para tanto, propõe-se um duplo movimento em que se discorre sobre a dimensão formativa do diálogo na perspectiva hermenêutica e, posteriormente, analisam-se alguns elementos que caracterizam a sociedade contemporânea, entre as quais se destaca a consolidação de uma racionalidade neoliberal e a siliciocolonização do mundo. As mudanças antropológicas, ontológicas e sociológicas decorrentes das reconfigurações nas esferas mercantis e produtivas acentuam um processo de instrumentalização da linguagem que, conseqüentemente, torna os indivíduos menos propensos a relações dialógicas. Tal inferência possui implicações éticas e, sobretudo, sociais, à medida que um indivíduo não propenso ao diálogo tende a tornar-se solipsista e incapaz de estabelecer laços sociais duradouros. Assim, a incapacidade para o diálogo comporta em si a gênese da morte do homem público e a ruína civilizacional.

Palavras-chave: Diálogo. Hermenêutica. Neoliberalismo.

ABSTRACT

In this article, considerations are made about Hans-Georg Gadamer's text "The Inability for Dialogue" ([1972] 2009), discussing and analyzing it considering contemporary social and anthropological configurations. To do so, a dual movement is proposed, in which the formative dimension of dialogue in the hermeneutical perspective is discussed, while

¹ Universidade de Passo Fundo – UPF. E-mail: mateusmlorenzon@gmail.com

² Universidade de Passo Fundo – UPF. E-mail: ldarroz@upf.br

³ Universidade de Passo Fundo – UPF. E-mail: renatamaraschin@upf.br



simultaneously analyzing some elements that characterize contemporary society, among which the consolidation of a neoliberal rationality and the silicon colonization of the world stand out. It is observed that the anthropological, ontological, and sociological changes resulting from reconfigurations in the commercial and productive spheres accentuate a process of instrumentalization of language, which consequently makes individuals less prone to dialogical relationships. Such an inference has ethical and, above all, social implications, as an individual not prone to dialogue tends to become solipsistic and incapable of establishing lasting social ties. Thus, the inability for dialogue carries within itself the genesis of the death of the public and the ruin of civilization.

Keywords: Dialogue. Hermeneutics. Neoliberalism.

INTRODUÇÃO

Neste artigo, realiza-se ponderações acerca do texto “*A Incapacidade para o diálogo*” de Hans-Georg Gadamer ([1972] 2009), discutindo-o e analisando-o à luz das configurações da sociedade contemporâneas. No ensaio, publicado na obra *Verdade e Método II - Complementos e Índices*, o filósofo alemão questiona-se acerca da emergente incapacidade para o diálogo, evidenciada pela monologização das ações humanas (GADAMER, 2009). O autor, adotando uma perspectiva de recusa a crença absoluta e neofílica em relação ao desenvolvimento científico-tecnológico e a racionalidade instrumental (CRUZ, 2010), conjectura que a degradação de uma capacidade natural do homem para o diálogo deveria ser decorrente de fenômenos e situações sociais “[...] em que desaprendemos a falar, esse falar que é falar para alguém, responder a alguém e que chamamos da conversa” (GADAMER, 2009, p. 252). Logo, identifica-se a hipótese assumida pelo autor de que o desenvolvimento técnico-científico estaria diretamente associado à incapacidade de dialogar, na medida em que a postura epistêmica oriunda do iluminismo, não apenas instrumentalizaria a relação do homem com os seus semelhantes, mas também consigo mesmo.

Na medida que reconhece-se o diálogo não como método, mas sim como um fundamento ético e ação necessária para a formação humana (HERMANN, 2003) e ampliação de horizontes de sentido (FLICKINGER, 2010), percebe-se que a incapacidade de dialogar possui profundas implicações para a formação de um indivíduo responsivo e para a constituição da virtude da solidariedade (ROHDEN, 2020). Acrescenta-se ainda uma suposição, a partir de uma leitura sociológica da contemporaneidade, que incapacidade de



dialogar estaria subjacente a emergência de personalidades autoritária e pós-democrática, nas quais há confiança absoluta nas auto-verdades, uma incapacidade de compreensão e a instrumentalização do outro (CASARA, 2018, 2019; DUNKER, 2020). Com isso, realizar ponderações acerca da atualidade do ensaio de Gadamer (2009), requer a realização de um diagnóstico da contemporaneidade, a fim de identificar o contexto seminal da emergência ou de elementos fomentadores do indivíduo incapaz de dialogar.

Assume-se como hipótese subjacente a este ensaio de que há uma mudança ontológica e antropológica em curso que não poderia ser justificada somente pela otimização de recursos tecnológicos e informacionais ou ainda pela introjeção de uma racionalidade instrumental oriunda de um paradigma moderno-iluminista. Argumenta-se que a reconfiguração contemporânea nos indivíduos, fazendo com que adotem posturas solipsistas e a valorização da *téchne* em detrimento da *phrónesis*, deve-se a emergência de uma racionalidade neoliberal (DARDOT, LAVAL, 2016). A consolidação do Neoliberalismo como uma razão-mundo, ocorrida a partir da década de 1980, faz com que a lógica concorrencial transborde a esfera econômica-mercantil e passa a ser introjetada na subjetividade humana, modificando o modo como se estabelecem as relações sociais e a percepção do outro. Assim, infere-se que a emergência de um sujeito neoliberal fomenta a incapacidade para o diálogo.

A fim de consecutar o objetivo exposto anteriormente, o ensaio encontra-se organizado em três seções. Na primeira, nomeada de “O conceito de diálogo na obra de Hans-Georg Gadamer” disserta-se acerca do diálogo e a sua dimensão formativa. Atenta-se, especialmente, para o texto já citado “*A Incapacidade para o diálogo*”, no qual busca-se identificar, na perspectiva assumida pelo filósofo alemão, os elementos que agem como impossibilitadores do diálogo. Na segunda seção, intitulada “Um diagnóstico de época: elementos característicos da sociedade contemporânea”, busca-se realizar uma análise sociológica do contexto atual, identificando alguns elementos relacionados à emergência de uma racionalidade neoliberal. Por fim, tecem-se alguns comentários a respeito da intersecção proposta entre a impossibilidade do diálogo e a constituição de uma sociedade neoliberal.



O CONCEITO DE DIÁLOGO NA OBRA DE HANS-GEORG GADAMER

Nesta seção do estudo, discorre-se acerca do conceito basilar deste ensaio na obra de Gadamer (1997, 2009), buscando, inicialmente, conceituar o diálogo como uma postura ética e uma “[...] possibilidade de experimentar nossa singularidade e a experiência do outro com suas objeções ou sua aprovação” (HERMANN, 2003, p. 91). Utiliza-se como fundamento desta seção do estudo, o ensaio *A Impossibilidade para o diálogo* (GADAMER, [1972] 2009), a partir do qual se tecem alguns comentários e ponderações acerca de aspectos arbitrariamente elencados como essenciais. Utilizou-se para a discussão, além do ensaio supracitado, os escritos de Dalbosco (2007, 2021), Flickinger (2010, 2013) e Hermann (2003).

Conforme exposto anteriormente, a hermenêutica gadameriana se insere em um movimento emergente no século XX de colocar em suspensão a confiança absoluta depositada abordagem epistemológica característica da ciência moderna (CRUZ, 2010). Heidegger ([1953] 2007) já identificava, na conferência *A Questão da Técnica (Die Frage nach der Technik)*, que a racionalidade instrumental fomentaria um processo de objetificação da realidade e, conseqüentemente, de si próprio. A hermenêutica, destaca Flickinger (2010, p. 107-108) tensiona a perspectiva epistemológica iluminista na medida em que

lembra estar o ser humano, bem antes de qualquer atividade reflexionante, inserindo em seu mundo e dele fazendo parte. Por isso mesmo, seria ele incapaz de transformá-lo em mero objeto de sua manipulação sem, com isso, perder de vista algo essencial. Se reduzíssemos, desse modo, nossas experiências à mera objetificação do mundo, ocultaríamos o rico potencial de sentido que resulta do vir deste ao nosso encontro em condições por nós não dominadas.

Em síntese, se identifica que a racionalidade da ciência iluminista-moderna se assentava em uma concepção de verdade em que haveria “[...] correspondência da coisa com sua essência” (HERMANN, 2002, p. 38). Decorre disso que o empreendimento científico equivaleria a um processo de demarcar os “[...] os limites da verdade” (FLICKINGER, 2010, p. 112). A recusa ao pressuposto cientificista moderno é acompanhada por uma retomada do pressuposto de verdade como *alétheia*, isto é, como desvelamento ou “[...] que a verdade é o não-esquecido, o não-oculto, o lembrado, o



manifesto. A verdade aparece como revelação, velamento e desvelamento, deslocando-se da subjetividade para o mundo prático como um novo abrir ao mundo” (HERMANN, 2002, p. 38-39).

Gadamer (2009), ao retomar a filosofia platônica, identifica que a escolha do filósofo grego pelo diálogo não decorria apenas de uma opção de estilo, mas sim por ver “[...] ali um princípio da verdade, segundo o qual a palavra só encontra confirmação pela recepção e aprovação do outro e que o pensamento que não viesse acompanhado do pensamento do outro seria inconsequente e sem força” (*Idem*, p. 246). Neste viés, se identifica que a verdade requer uma confirmação intersubjetiva que não é abarcada na perspectiva epistemológica moderna, na qual haveria um esforço de fechamento e delimitação do sujeito e do objeto. Em contrapartida, na hermenêutica há a necessidade de uma abertura ao outro, o que implica em “[...] atribuir valor fundamental ao diálogo” (DALBOSCO, 2007, p. 67), pois “[...] o caminho da verdade passa pelo diálogo” (GADAMER, 2009, p. 247).

Dada a imprescindibilidade das relações intersubjetivas para o processo de desvelamento da verdade, torna-se necessário definir conceitualmente o que se entende por diálogo. Nesta perspectiva, Gadamer (2009, p. 247) afirma:

Um diálogo é, para nós, aquilo que deixou uma marca. O que perfaz um verdadeiro diálogo não é termos experimentado algo novo, mas temos encontrado no outro algo que ainda não havíamos encontrado em nossa própria existência do mundo. [...] O diálogo possui uma força transformadora. Onde um diálogo teve êxito ficou algo para nós e nos transformou.

Diante do exposto, observa-se que o diálogo implica uma abertura ao outro, a partir da qual ocorre um processo de transformação dos envolvidos, na medida em que se torna possível uma ampliação de perspectivas de mundo e expansão das individualidades, revelando a dimensão formativa da ação dialógica. Para Gadamer (1997) e Flickinger (2010, 2013) o jogo poderia ser compreendido como a base ontológica para pensar o diálogo, pois no ato de jogar assiste-se uma disposição do sujeito a assumir um risco, enquanto se sente respaldado pela “[...] ausência de consequências ameaçadoras” (FLICKINGER, 2013, p.



81). Soma-se a isso que no ato de jogar há a imprescindibilidade da presença de um outro, sem o qual não se torna possível “o vaivém pertencente tão essencialmente ao jogo que, em último sentido, faz que de forma alguma haja um jogar-para-si-somente” (GADAMER, 1997, p. 180).

Do jogador que se dispõe a jogar, exige-se uma renúncia a uma pretensão de domínio sobre o que está ocorrendo, pois isso implicaria em atentar a própria natureza do jogo (ROHDEN, 2020). Flickinger (2010, p. 113) corrobora com essa perspectiva, na medida que destaca o necessário enlaçamento dos participantes em que se exige a “a entrega de cada um a um processo não dominável por nenhum participante separadamente”. Assim, a incapacidade de prever o resultado do jogo ou apropriar-se dos demais jogadores revela que aquele que se dispõe a jogar adota uma postura radical de abertura do que possa ocorrer. O jogador não é detentor do jogo, mas é “o jogo se assenhora do jogador” (GADAMER, 1997, p. 181), ou ainda, “todo jogar é um ser-jogado” (*Ibidem*, p. 181).

Tal como o ato de jogar, o diálogo autêntico também exige renunciar a pretensão de domínio sobre o interlocutor, bem como a adoção de uma postura de abertura e uma pressuposição de “[...] que o participante esteja aberto para mudar sua própria posição” (HERMANN, 2002, p. 93). Ao dialogar, Gadamer (2009) afirma que o sujeito tem a possibilidade de entrar em contato com uma pluralidade de interpretações e compreensões de mundo que são sempre singulares. Deste modo, o diálogo autêntico sempre representaria “[...] uma expansão de nossa individualidade e um experimento da possível comunidade a que nos convida a razão” (*Ibidem*, p. 246). Reitera-se então, que o indivíduo que se envolve em um processo dialógico encontra-se em um processo formativo e, sobretudo, autoformativo (HERMANN, 2002; FLICKINGER, 2010)

A dimensão ético-formativa do diálogo também é ressaltada por Blanco (2023), para quem o envolvimento no diálogo vivo abre possibilidade de relativizar e interrogar as perspectivas dogmáticas e doutrinárias do mundo, permitindo aos indivíduos “a deliberar e decidir por reavaliar e mudar sua forma de pensar em relação a diversas certezas tidas como inabaláveis ou, simplesmente, manter-se como está” (BLANCO, 2023, p. 153). Logo, perspectivas autoritárias ou doutrinárias de compreender o mundo revelam, sobretudo, a incapacidade dos sujeitos adotarem uma perspectiva de abertura à alteridade do outro, adotando uma postura de manutenção das certezas e desvelam a incapacidade de renunciar



a uma postura epistemológica solipsista (FLICKINGER, 2010).

Assim, o processo dialógico permite que os sujeitos se projetam em “[...] um espaço-tempo de espelhamento e autoespelhamento” (BLANCO, 2023, p. 114). O diálogo não comporta somente polos distintos de fala e escuta, mas também a existência de espaços de silêncio, nos quais os indivíduos adotam perspectivas reflexivas e auto reflexivas. Assim, assume-se que o diálogo, “[...] possui [...] uma infinitude interna e não acaba nunca. O diálogo é interrompido, seja porque os interlocutores consideram já ter dito o suficiente, seja por não terem mais nada a dizer. Toda interrupção desse diálogo guarda, por sua vez, uma referência interna à retomada do diálogo” (GADAMER, 2009, p. 181). Neste viés, assume-se que a disponibilidade ao diálogo leva ao reconhecimento da incompletude do indivíduo, na qual as suposições assumidas nunca são compreendidas de modo dogmático.

Desta forma, reitera-se que o diálogo exige do indivíduo uma postura de abertura ao outro, tornando-se possível reconhecer a falibilidade e modificar as pressuposições assumidas. No entanto, Gadamer (2009) e Flickinger (2014) destacam que nem todo o processo de conversação ou comunicação verbal pode ser compreendida como um diálogo vivo. No ensaio citado anteriormente, Gadamer ([1972]2009) levanta a hipótese de que, no contexto temporal do ensaio, o avanço científico-tecnológico estaria intimamente associado à incapacidade para o diálogo. Na próxima seção do ensaio, retoma-se essa suposição assumida por Gadamer (2009), argumentando que, no contexto contemporâneo, soma-se ao pensamento instrumental à racionalidade neoliberal que promove uma reconfiguração antropológica e ontológica nos indivíduos.

UM DIAGNÓSTICO DE ÉPOCA: ELEMENTOS CARACTERÍSTICOS DA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA

Na seção anterior, discorreu-se acerca do conceito de diálogo em uma perspectiva gadameriana. Por fim, realizou-se ponderações acerca do ensaio “*A Incapacidade para o diálogo*” ([1972] 2009), a partir das quais se identificou o entendimento do filósofo alemão de que o avanço científico-tecnológico era um fenômeno subjacente à incapacidade de dialogar (GADAMER, 2009). No lapso cinquentenário que separa o presente da época de escrita do ensaio, assistiu-se um processo acentuado de surgimento e otimização de recursos



de comunicação com potencial de empobrecimento comunicativo. Uma análise sociológica da contemporaneidade evidencia que a isto, soma-se às transformações na esfera mercantil e a sua conseqüente transdução para a economia psíquica e simbólica (DUFOUR, 2008). Assim, nesta seção assume-se o objetivo de apresentar sinteticamente um diagnóstico da contemporaneidade, buscando identificar elementos que a constituem e tendem a fomentar a incapacidade para o diálogo.

Ao buscar analisar a relação entre tecnologias digitais e novas formas de vida, Dalbosco (2021) identifica uma pluralidade de traços fundantes da sociedade contemporânea, no entanto enfatiza que “[...] um deles [é] a tecnologia digital, que a domina por inteiro” (*Ibidem*, p. 78). Tal constatação encontra suporte em uma diversidade de autores, muitos dos quais optam pela adoção de perspectivas opostas de tecnofilia e tecnofobia. Salvaguardando as distinções teóricas e aportes epistemológicos que sustentam essas posições, as diferentes perspectivas convergem ao indicar uma tendência irremediável à onipresença de tecnologias e mídias digitais nas esferas privada, produtiva e socializadora.

Embora um esforço analítico da consolidação de uma sociedade digital requeira uma vigilância epistemológica, a fim de evitar perspectivas extremadas (DALBOSCO, 2021), é imperioso reconhecer as conseqüências antropológicas e sociológicas desse fenômeno. No âmbito social, Postam (2001), Andreoli (2018) e Han (2022) adotam perspectivas similares ao identificar o desaparecimento de um homem público e disposto a participar de discussões complexas acerca da esfera política. Assim, a onipresença da tecnologia supera a dimensão instrumental ao interseccionar-se aos processos de subjetivação, levando ao desenvolvimento de um hábito psíquico de priorizar a busca pelo entretenimento e a satisfação pessoal. Nesse viés, Dalbosco (2021, p. 88-89) afirma que:

A tecnologia digital provoca a virtualização do mundo e das relações humanas, fazendo com que se perca a base afetiva que se mostra na relação face a face. Isso põe a questão de saber o que significa o fato de as relações humanas contemporâneas assumirem cada vez mais a dimensão virtual em detrimento das relações presenciais. Moldam-se novas formas de vida que parecem dispensar a presença do outro, manifestadas pelo seu olhar, pela sua fala ou até mesmo pelo seu silêncio enigmático e questionador.



Assim, a mobilidade e a portabilidade das tecnologias digitais, para além da constituição de um hipotético espaço topológico e democrático de difusão de informações (SERRES, 2013), acarretou a atomização e a individualização dos sujeitos. Há, conforme Ferreira (2022), a formação de uma geração de indivíduos emocionalmente frágeis e que estão em um constante “[...] processo de isolamento narcísico e hedonista” (CASARA, 2019, p. 51), tornando-se incapazes de renunciar os interesses e perspectivas individuais em nome da coletividade, da responsividade e da solidariedade.

No entanto, é fundamental reconhecer a pluralidade de aspectos constitutivos e característicos da sociedade contemporânea, não reduzindo a análise das dimensões relacionadas às tecnologias digitais da informação e comunicação. Elege-se, como objeto de análise complementar, a constituição de uma sociedade transversalizada por uma racionalidade neoliberal e, conseqüentemente, a emergência de um *neosujeito* (DARDOT, LAVAL, 2016; CASARA, 2021). Nesta perspectiva, não se pode dissociar tecnologias digitais de neoliberalismo, na medida que as mídias e os novos recursos tecnológicos podem ser compreendidos como estratégias de produção de uma subjetividade neoliberal, uma vez que permitem a introjeção de normas de conduta, hábitos psíquicos e um apelo ao consumo por meio de estratégias psicopolíticas (HAN, 2020).

Todavia, é fundamental reconhecer que a ausência de uma discussão acerca do neoliberalismo e do neosujeito como um elemento inibidor do diálogo não é um demérito no ensaio de Gadamer ([1972] 2009), tendo em vista que, historicamente, a discussão proposta pelo filósofo alemão encontra-se em um momento que as teorias neoliberais começam a ser experimentadas como políticas econômicas (DARDOT, LAVAL, 2016; LAVAL, 2020). Soma-se a isso, que no período do ensaio supracitado, percebia-se na Alemanha e em demais países europeus a predominância de uma política econômica organizada em torno de uma perspectiva ordoliberal, na qual ainda há uma ação política de proteger “a sociedade dos efeitos econômicos da concorrência pelo apoio de estruturas de enquadramento comunitário ou de formas de atividades que estimulem a responsabilidade individual, como a pequena empresa” (LAVAL, 2020, p. 64).

Os principais *locus* de experimentação da vertente norte-americana do neoliberalismo, constituem-se a partir da década de 1970, merecendo especial ênfase o caso



chileno, sob a ditadura de Augusto Pinochet (Chile, 1973-1990), os Estados Unidos sob a administração de Ronald Reagan (Estados Unidos, 1981-1989) e a experiência britânica sob comando de Margaret Thatcher (1979-1990)⁴. De modo sintetizado, nos casos supracitados, foi levado a cabo uma política econômica de desregulamentação do mercado, redução do papel do estado e a permissividade da concorrência inescrupulosa. Neste viés, Dardot e Laval (2016) e Laval (2020) identificam a emergência de uma política social com o “[...] objetivo de criar um ambiente concorrencial ao qual os indivíduos devem se adaptar” (LAVAL, 2020, p. 67).

Observa-se que lógica de gestão empresarial transborda a esfera mercantil e passa a transversalizar os diferentes fenômenos sociais e culturais, bem como fomentar uma mudança antropológica e ontológica. O neoliberalismo, outrora teoria e política econômica, transforma-se em uma racionalidade que exige e produz um neosujeito condicionado por valores e normas oriundas do mercado (DARDOT, LAVAL, 2016; CASARA, 2021). Na contemporaneidade, a alteração na constituição ontológica e antropológica torna-se evidente na medida em que se passa a cultuar o indivíduo empreendedor de si (HAN, 2017) e compreende-se a força de trabalho não como mercadoria, mas sim como um investimento (CENCI, 2020).

A fim de consecutar o objetivo do presente ensaio, interessa-nos particularmente o processo de capitalização da força de trabalho, pois ele seria um indicativo da introjeção da lógica concorrencial na esfera antropológica. Para Cenci (2020, p. 97):

Esse capital[humano] não é um capital como os outros, pois é indissociável do indivíduo que o detém na medida em que as aptidões físicas e psicológicas não podem ser separadas do próprio trabalhador que as possui. O trabalhador é uma máquina que passa por ciclos e tem um período de utilização até a sua obsolescência pelo envelhecimento ou, hoje, por sua defasagem em relação ao incremento de novas tecnologias e da automação. Não se trata mais aqui de observá-lo como força de trabalho vendida a um capital que seria investido numa empresa, mas de um trabalhador considerado pela teoria do capital humano como empresário de si mesmo.

⁴ No caso brasileiro, observa-se que a política econômica sofreu uma guinada à uma perspectiva neoliberal a partir da década de 1990 (SAAD FILHO, MORAIS, 2018).



Assim, a introjeção de uma racionalidade neoliberal faz com que o indivíduo passe a compreender-se que o valor atribuído a sua força de trabalho está diretamente associado ao investimento por ele realizado em si mesmo. O desenvolvimento permanente de novas aptidões, o aperfeiçoamento constante de competências, a *lifelong learning* e o esforço para estabelecimento de um *networking* que possa ser utilizado conforme demanda tornam-se parte do vocabulário cotidiano. Salienta-se ainda que essa reconfiguração antropológica do indivíduo é fomentada e legitimizada por uma pedagogia do desemprego (DOWBOR, 2013, 2020), na qual destina-se aos indivíduos que encontram-se subempregados ou em condições de trabalho precarizadas um discurso persecutório e culpabilizador de que o estado em que se encontram é decorrente de sua própria incapacidade de aperfeiçoamento constante. No entanto, reconhece-se que nessa massa anônima de desempregados, há sempre alguém disposto a concorrer às vagas de emprego ocupadas. O outro torna-se uma ameaça a sua condição de trabalho.

A lógica concorrencial torna-se naturalizada nas ações cotidianas, desencadeando sofrimento e gestão psíquica (HAN, 2017; DUNKER, 2020, 2023; FRANCO *et al*, 2023), bem como corrói a estabilidade e integridade social (CASARA, 2018, 2019). O modelo de sujeito necessário e produzido pela racionalidade neoliberal é, sobretudo, um indivíduo hedonista e solipsista, propenso a ser inserido em uma lógica de desejo-consumo (DUFOUR, 2008) e que supervaloriza a adoção de um modo de vida pragmático e utilitário. Reitera-se que essa mudança psíquica reverbera na ontologia do próprio indivíduo, à medida que, conforme Dardot e Laval (2016, p. 371) “[...] quanto mais o ser humano envereda por esse vício em objetos mercantis, tende a se tornar ele próprio um objeto que vale apenas pelo que produz no campo econômico, um objeto que será posto de lado quando tiver perdido a performance quando não tiver mais uso”.

Assim, em um contexto neoliberal há um processo de auto-reificação, na qual o indivíduo se coisifica na medida que, ontologicamente, percebe-se como um objeto de permanente investimento. Dardot e Laval (2016) argumentam que em uma racionalidade neoliberal haveria uma maior adequabilidade em utilizar o conceito de *objetalização*, na medida em que “[...] não se trata simplesmente de transformar o outro em coisa [...] mas de não poder mais conceder ao outro, nem a si mesmo enquanto outro, nada além de seu valor



de gozo, isto é, sua capacidade de render um *plus*” (Ibidem, p. 371). Há uma negação da alteridade na medida que este passa a ser reconhecido somente como um objeto com quem se estabelecem contratos e relações decorrentes de cálculos de custo-benefício.

Em desdobramento disso, há no contexto neoliberal, uma recusa à alteridade, na medida em que ela poderia ser um indicativo da fragilidade do indivíduo. Assim, Dunker (2020, p. 15) caracteriza a contemporaneidade como um período “falicização da fala”, na qual pensa-se que “[...] o protagonista é quem fala e o subordinado quem escuta” (Ibidem, p. 15). A escuta assume, no imaginário social contemporâneo, um valor negativo, pois se passa a valorizar, conforme Casara (2018, 2019, 2021), uma postura autoritária em que se espera que o outro referende a auto-verdade pressuposta.

Neste viés, a racionalidade neoliberal impõe um duplo desafio à postura dialógica. O primeiro refere-se a objetificação/*objetalização* do outro e a emergência de uma personalidade autoritária, nas quais nega-se a alteridade dos demais indivíduos, não reconhecendo as suas compreensões de mundo como válidas. Em concomitância a isso, assiste-se uma mudança de caráter ontológico, em que o sujeito passa-se a perceber como objeto de contínuo auto investimento, a fim de que manter-se como participante da esfera produtiva. Tal percepção reverbera em uma perspectiva pragmática em relação ao mundo, no qual se estabelecem relações sociais com base em um processo calculador. Assim, se o neoliberalismo não é a causa da incapacidade do diálogo, ele precisa ser compreendido como um elemento que fomenta este processo, somando-se a postura epistemológica calculadora oriunda da ciência moderna e ao desenvolvimento de novos recursos comunicacionais.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Neste ensaio, buscou-se realizar ponderações acerca do texto “*A Incapacidade para o diálogo*” de Hans-Georg Gadamer ([1972] 2009), discutindo-o e analisando-o à luz das configurações sociais contemporâneas. Na primeira seção do estudo, discorreu sobre o conceito de diálogo em Gadamer (2009), apontando a sua dimensão formativa e as condições para que ele possa ocorrer. Ressaltou-se a possibilidade de interpretar o jogo como base ontológica para discutir o diálogo, na medida em que o ato de jogar também implica uma postura de abertura e renúncia a qualquer tentativa de domínio do outro. Tanto



no jogo, como no diálogo, a dimensão formativa encontra-se nas transformações decorrentes do espelhamento do indivíduo e a capacidade de expandir as suas individualidades. Discorreu-se ainda sobre o pressuposto gadameriano de que a incapacidade do diálogo estaria intimamente associada com o desenvolvimento científico e tecnológico, bem como a introjeção de uma racionalidade instrumental.

Na segunda seção do artigo, argumentou-se que, na contemporaneidade, a incapacidade do diálogo, para além do aperfeiçoamento e desenvolvimento de novos dispositivos comunicacionais, precisa ser interseccionada com a emergência e consolidação da lógica neoliberal. Partiu-se do pressuposto que em decorrência do neoliberalismo há uma mudança de caráter antropológico e ontológico que reverbera nos modos de relacionar-se com os outros. Defendeu-se uma suposição de que as mudanças mercantis e nas esferas produtivas da sociedade passaram a exigir/produzir uma nova subjetividade e inserem o indivíduo em um circuito de desejo-consumo, representando o fim dos interditos (DUFOUR, 2008). Em contrapartida, o diálogo, compreendido como uma dimensão ética-formativa requer, justamente, o autolimitar-se (ROHDEN, 2020).

Por fim, entende-se que a incapacidade do diálogo, se tomada como fomentada pelas mudanças antropológicas e ontológicas em curso, tende a assumir uma dimensão de catástrofe social, levando à iminência de eventos de barbárie. Tal perspectiva, justifica-se na medida que ao indispor-se ao diálogo, o indivíduo tende a desenvolver uma compreensão endogâmica de mundo, pela qual reforça os seus pressupostos não colocando-os sob o crivo da coletividade.

REFERÊNCIAS

- ANDREOLI, V. **Homo stupidus stupidus**. Milão/Itália: Mondadori Libri S.p.A., 2018.
- BLANCO, Enrique Sérgio. **O desenvolvimento do pensar crítico e o diálogo vivo: possibilidades de uma pedagogia hermenêutica**. Tese (Doutorado). Programa de Pós Graduação em Educação - PUCRS. Porto Alegre, 2023. Disponível em: https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/10688/5/TES_ENRIQUE_SERGIO_BLANCO_COMPLETO.pdf



- CASARA, Rubens R. **Contra a miséria neoliberal**. São Paulo: Autonomia Literária, 2021.
- CASARA, Rubens. R. **Estado pós-democrático**: Obscurantismo e gestão dos indesejáveis. 5ª Ed. Rio de Janeiro: Edições Brasileiras, 2019.
- CASARA, Rubens. R. **Sociedade sem lei**: Pós-democracia, personalidade autoritária, idiotização e barbárie. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- CENCI, Angelo Vitorio. Neoliberalismo. capital humano e educação. In.: FÁVERO, Altair. A.; TONIETO, Carina.; CONSALTÉR, Evandro. (Org.). **Leituras sobre educação e neoliberalismo**. Curitiba: CRV, 2020. p. 87-106.
- CRUZ, Raimundo José Barros. Hermenêutica e educação: o sentido gadameriano de diálogo ressignificando as relações pedagógicas. **Revista Espaço Acadêmico**. nº 112. p. 43-50. Set. 2010.
- DALBOSCO, Claudio A. **Educação e Condição Humana na Sociedade Atual**. Formação humana, formas de reconhecimento e intersubjetividade de grupo. Curitiba: Appris, 2021.
- DALBOSCO, Claudio Almir. **Pedagogia filosófica**: cercanias de um diálogo. São Paulo: Paulinas, 2007.
- DARDOT, Pierre.; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: Ensaio sobre a sociedade neoliberal. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DOWBOR, Ladislau. **Democracia Econômica**: Alternativas de Gestão Social. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013.
- DOWBOR, Ladislau. **O capitalismo se desloca**: Novas arquiteturas sociais. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2020.
- DUFOUR, Dany-Robert. **O Divino mercado**. A revolução cultural liberal. Rio de Janeiro: Companhia Freud, 2005.
- DUNKER, Chistian. A hipótese depressiva. In.: SAFATLE, Vladimir.; SILVA JUNIOR, Nelson da.; DUNKER, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023. In.: p. 177-214.
- DUNKER, Christian. **Paixão da ignorância**. A escuta entre a psicanálise e educação. São Paulo: Contracorrente, 2020.
- FERREIRA, Hugo Monteiro. **A geração do quarto**. Quando crianças e adolescentes nos ensinam a amar. Rio de Janeiro: Record, 2022.
- FLICKINGER, Hans-Georg. **A caminho de uma pedagogia hermenêutica**. Campinas, **CADERNOS PET**, V. 15, N. 29



SP: Autores Associados, 2010.

FLICKINGER, Hans-Georg. **Gadamer e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FRANCO, Fábio. *et al.* O sujeito e a ordem do mercado: a gênese teórica do neoliberalismo. In.: SAFATLE, Vladimir.; SILVA JUNIOR, Nelson da.; DUNKER, Christian. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2023, p. 47-76.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método II**. Complementos e índice. 4 edição. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e Método**. Traços Fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1998.

HAN, Byung-Chul. **Não-coisas**. Reviravoltas do mundo da vida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2022.

HAN, Byung-Chul. **Psicopolítica - O neoliberalismo e as novas técnicas de poder**. 7ª ed. Belo Horizonte: Editora yiné, 2020.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do Cansaço**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. *Scientiae Studia*, v. 5, n. 3, p. 375–398, Jul. 2007.

HERMANN, Nadja. **Hermenêutica e Educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

LAVAL, Christian. **Foucault, Bourdieu e a questão neoliberal**. São Paulo: Elefante Editora, 2020.

POSTMAN, Neil. **Divertirse hasta morir: El discurso público en la era del show business**. 2 ed. Barcelona/Espanha: Ediciones de la Tempestad, 2001.

ROHDEN, Luiz. A virtude da solidariedade na hermenêutica enquanto um jogo de fusão de horizontes. **Ethic@**. Florianópolis, Santa Catarina. v. 19. n. 1. p 135-148. Maio 2020.

SERRES, Michel. **Polegarzinha**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5935>

EM TORNO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA EM WALTER BENJAMIN

Around Walter Benjamin's concept of experience

André Martins Aguiar¹

RESUMO

Neste artigo discutiremos o conceito de experiência [*Erfahrung*] em Walter Benjamin a partir de seus ensaios entre 1913 e 1936. Partiremos de seus escritos de militância juvenil a respeito da experiência com a intenção de identificarmos uma oposição entre figuras que reivindicam para si a experiência, a saber, o adulto, o que aconselha o jovem a desistir de si mesmo, e o jovem, que se encontra desorientado em razão dessa cisão entre gerações conflitantes, impossibilitando a continuidade da experiência, mesmo que aqui seja compreendida de forma singular. Em seu ensaio sobre a experiência em Kant e nos neokantianos, a definição de experiência deve ser expandida, não deixando de alcançar o ato de contar histórias e de dar conselhos. Nos escritos de 30, consideraremos a abordagem da decadência da experiência (enquanto coletiva e perpassada por gerações), bem como a ascensão da vivência, que se trata de um vínculo isolado com as coisas em geral, restando formas privadas de lidar com a vida, causando desorientação no indivíduo isolado de sua comunidade real.

Palavras-chave: Narrativa. Vivência. Kant. Experiência alargada. Rememoração.

ABSTRACT

In this article we will discuss the concept of experience [*Erfahrung*] in Walter Benjamin from his essays between 1913 and 1936. We will start from his writings of youth activism regarding experience with the intention of identifying an opposition between figures who claim experience for themselves, namely, the adult, the one who advises the young person to give up on themselves, and the young person, who finds himself disoriented due to this split between conflicting generations, making it impossible to continue the experience, even if it is understood here in a unique way. In his essay on experience in Kant and the neo-Kantians, the definition of experience must be expanded, not forgetting to include the act of telling stories and giving advice. In the writings of the 1930s, we will consider the

¹ Graduando em filosofia pela UFPI. Integrante do PET Filosofia UFPI. E-mail: andreole321@gmail.com
CADERNOS PET, V. 15, N. 29

approach to the decline of experience (as collective and permeated by generations), as well as the rise of experience, which is an isolated link with things in general, leaving private ways of dealing with life, causing disorientation in the individual isolated from their real community.

Keywords: Narrative. Experience. Kant. Expanded experience. Remembrance.

INTRODUÇÃO

O presente artigo pretende introduzir e problematizar o conceito de “experiência” (*Erfahrung*) em Walter Benjamin. Para tanto, precisaremos trabalhar também o seu oposto: a vivência (*Erlebnis*). Durante isso, poderemos adentrar em uma questão importante: a autoridade necessária para reivindicar a experiência em seu sentido forte, enquanto algo que se prolonga, se acumula e se torna cada vez mais rico. Essa abertura para continuidade da experiência é, desde os primeiros ensaios de Benjamin, o constante de sua reflexão sobre esse conceito.

Para uma compreensão ampla do movimento do conceito de “experiência” (de seu sentido negativo, de sua decadência, bem como a ascensão da “vivência” e a renovação autêntica da experiência a partir de uma prática, de uma ação transformadora e destruidora), partiremos dos seguintes textos de Benjamin: “Experiência” (1913), “Sobre o programa da filosofia por vir” (1918), “Experiência e Pobreza” (1933) e “O narrador” (1936).

Benjamin identifica na experiência do adulto um esforço de reinvidicação e toda a experiência, isto é, de privação da experiência. Ela não apenas é “impenetrável”, como também “destruidora de nossos anos”. A experiência como “máscara”, em que o adulto se esconde e expressa uma falsa autoridade: “assim me foi ensinado”, no sentido de “assim era, assim é e assim será”. Esse costume de lidar com a experiência como um caroço duro, fechado em um passado fixo em todos os tempos.

Nos escritos de 30, ele definirá, de modo parecido, uma reação negativa à decadência da experiência, isto é, a renovação inautêntica de um passado que não mais está ligado a nós. Trata-se de uma prática que Benjamin chama de “galvanização”, um esforço para a continuidade e a permanência da cultura burguesa e de seu tratamento do tempo, que degrada a possibilidade de qualquer experiência tradicional, pois a temporalidade moderna (o tempo do capital, do trabalho entrecortado, intermitente) castrou a nossa capacidade de



transmitirmos experiências.

Em “Experiência”, de 1913, Benjamin trabalha a “experiência do adulto” e a “experiência do jovem”. Aqui, o conceito de experiência se assemelha ao do senso comum, como “experiência de vida”, isto é, experiência e vivência como equivalentes, como sinônimos. A respeito disso, Kátia Muricy aproxima o conceito de experiência [*Erfahrung*] desse ensaio de Benjamin ao de vivência [*Erlebnis*], conceito oposto, desenvolvido em seus escritos maduros, que expressa “a dimensão incomunicável da experiência na modernidade” (Muricy, 1998, p. 43).

O adulto reivindica para si toda a experiência, e nega que o jovem possua alguma. Mas é ainda mais profundo: ele rejeita todo o tempo presente, refletindo nesse a conversão de todos os seus fracassos pessoais em seu tempo de juventude, impossibilitando toda a possibilidade do novo e, portanto, da continuidade da experiência que viria a ser perpassada a partir dos mais jovens.

No ensaio de 1918, “Sobre o programa da filosofia por vir”, Benjamin entra em combate contra o neokantismo e a herança da visão de mundo do esclarecimento. Ele identificou o conceito kantiano de experiência como limitante para a produção de conhecimento, além de, sobretudo, impedir a continuidade da experiência e a possibilidade de contato, a partir dela, com a religião e a história: “Scholem afirma que, entre 1915 e 1927, a religião foi o tema central de Benjamin. Isto é, o tema se trata do ser humano “na relação de todas as coisas com Deus” (Muricy, 1998, p. 65).

No ensaio “Experiência e pobreza”, de 1933, Walter Benjamin fará suas críticas a partir da identificação de uma mudança estrutural na experiência moderna. Trata-se de uma nova tarefa: a de reconhecimento de nossa pobreza de experiência e da necessidade de uma nova atitude para reagirmos à crise da tradição (compreendida como comunhão de práticas compartilhadas) e ao resgate inautêntico do passado. Aqui, há uma mudança no tratamento conceitual da *Erfahrung*. A partir deste ensaio, Benjamin a conceberá como um saber que é perpassado entre diferentes gerações, mas que está em declínio.

As figuras que tradicionalmente perpassam a experiência estão em crise ou em extinção, como o contador de histórias, a figura do sujeito capaz de lidar com a morte (o moribundo, em seu sentido positivo), o viajante que retorna com aventuras a serem transmitidas, o camponês organicamente ligado à terra e à sua comunidade, bem como o

artesão, que carrega consigo todas as características daquele que é capaz de produzir a experiência.

“Quem encontra ainda pessoas que saibam contar histórias como elas devem ser contadas? Que moribundos dizem hoje palavras tão duráveis que possam ser transmitidas como um anel, de geração em geração? Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?” (Benjamin, 1994, p.114)

Já não vivemos em comunidade, em uma vida compartilhada, onde “memória, palavra e práticas sociais” são comuns a todos, transmitidas e compartilhadas com todos.

Em 1934, publica “O narrador”, ensaio com trechos de “Experiência e pobreza”. É nesse texto que Benjamin identifica mais precisamente o início da degradação da experiência, mas é também nele onde começa-se a desenvolver modos de superar o problema atual da experiência. A articulação entre o comum, a memória, a oralidade e as práticas sociais serão possibilitadoras de uma nova tentativa de reconstrução da experiência. Deste modo, seguindo os textos, buscamos mapear a noção de experiência, acompanhando a formulação do autor.

O DESENVOLVIMENTO DO CONCEITO DE EXPERIÊNCIA, A IDENTIFICAÇÃO DE SUA DECADÊNCIA E ASCENSÃO DE SEU OPOSTO, A VIVÊNCIA

A experiência do adulto

A “experiência” é comumente usada como forma de representar um conteúdo valioso, seja um ensinamento específico ou uma forma de orientar-se na vida prática. E é dito que ela pertence ao indivíduo que a lapidou com paciência, com maior ou menor dificuldade. O experiente, dizem, é aquele sujeito que consegue lidar com as dificuldades da vida sem estar refém da sorte e do acaso, além de conseguir transmitir este saber prático aos outros.

Mas a prática também nos diz que o experiente é aquele sujeito arrogante, que sabe, mas não diz, não por medo de incompreensão, e sim por querê-la como utilidade privada, comportamento semelhante à figura alegórica do “adulto” e da qualidade de sua



experiência vazia de conteúdo espiritual, isto é, que ela na verdade é uma lembrança individual e anacrônica do adulto que o guia como tirano dos mais jovens, como carrasco da possibilidade de uma nova experiência para a juventude:

ele sorri com ares de superioridade, pois o mesmo acontecerá conosco — de antemão ele desvaloriza os anos que estamos vivendo e converte-os na época das doces asneiras que se cometem na juventude, ou no êxtase infantil que precede a longa sobriedade da vida séria (Benjamin, 2009, p. 22).

Mas talvez ele tenha bons motivos para ser assim, pois nos é ensinado que guardar a experiência fará com que ela seja conservada. Assim pensa, tolamente, o indivíduo moderno, pois, na verdade, ele se refere, involuntariamente, à vivência como se ela fosse a experiência. Ironicamente, tal é a própria situação de Benjamin, que ainda escreve como se fossem sinônimos, mas que, sim, se diferenciam em razão de seu conteúdo: o espiritual do jovem e a vazia do adulto. “A experiência dos mais velhos “inexpressiva, impenetrável, sempre igual” é como se fosse a percepção de um tempo que, nas teses de 1940, Benjamin chamará de “homogêneo e vazio” ou de experiência da modernidade como repetição, como fantasmagoria infernal de um eterno retorno” (Muricy, 1998, p. 45).

Em um de seus primeiros escritos, datado de 1913 e intitulado de “*Erfahrung*”, é feita uma crítica a partir da experiência (espiritual, aberta para o novo) da juventude estudantil à “experiência do adulto” (fechada em um passado que imobiliza o presente), que já nada tinha a dizer aos mais jovens – nenhuma experiência a ser mostrada (excerto como máscara), nenhum conselho a ser dado, nenhuma história a ser contada.

Diferentemente dos textos posteriores, aqui experiência é compreendida como algo individual, ou pelo menos local. Sua concepção de experiência e suas articulações em torno de uma temporalidade comum entre gerações ainda não estão expressas, mas que, mesmo que involuntariamente, possuíam, desde o escrito de 1913, personagens referentes a gerações. Um embate entre as vivências de duas gerações (as dos adultos e as dos jovens) e a tentativa militante feita por Benjamin de reivindicar a verdade da experiência.

O próprio Benjamin, em uma carta de 29, comenta ter mobilizado a juventude contra a experiência, mas que “Apesar disso, permaneci fiel a mim mesmo. Pois o meu ataque cindiu a palavra sem a aniquilar. O ataque penetrou até o âmago da coisa”. (Benjamin, 2009, *CADERNOS PET*, V. 15, N. 29



p. 21). Essa cisão foi realizada a partir da reivindicação da experiência espiritual da juventude em oposição à experiência em oposição à experiência “intolerante” do adulto.

Quando a experiência é tornada “máscara do adulto”, a juventude, para poder ter uma “outra experiência”, necessita arrancar esta máscara. Ela confunde os jovens, que caem na falsa autoridade dos adultos. Eles reivindicam para si toda a experiência, não restando nada aos jovens, exceto a obediência cega à uma dita “experiência” que na verdade vulgariza o tempo presente e impede a possibilidade de novas experiências: “Por acaso eles nos encorajaram alguma vez a realizar algo grandioso, algo novo e futuro?” (Benjamin, 2009, p. 22).

Quando o adulto lembra de sua juventude, de suas vivências individuais, ele as compara com a dos jovens da geração atual e faz uma sugestão: o “aconselha o jovem a zombar de si mesmo” (Benjamin, 2009, p. 22). Quando o jovem Benjamin se posiciona contra a dita experiência do adulto, nos aconselha a nos ligarmos à “verdade”: “sabemos que existe a verdade, ainda que tudo o que foi pensado até agora seja equivocado. Sabemos que a fidelidade precisa ser sustentada, ainda que até agora ninguém a tenha sustentado” (Benjamin, 2009, p. 23). Ou seja, quando se apoderam autenticamente da experiência – como a figura do adulto faz ao ter empatia com um tempo do eterno retorno a um passado descolado do novo – a ela se torna contrária a própria verdade e apenas uma conciliação dessa verdade buscada com a “fidelidade” conosco e com nossa comunidade (representada no texto como a juventude militante de seu tempo), poderemos de fato conduzir o novo, ou pelo menos estaremos abertos a ele, a novas experiências.

A identificação dos limites do conceito kantiano de experiência

A tentativa de produção de uma doutrina filosófica a partir do sistema kantiano, com críticas e, sobretudo, sua exigência de uma experiência atrelada à linguagem (que é sempre múltipla, contínua, que sempre está se tornando mais rica), para substituir a frágil base matemático-mecânica do conceito de experiência em Kant.

O problema da epistemologia de Kant, assim como toda grande epistemologia, tem dois lados; e apenas de um deles ele foi capaz de dar



uma explicação válida. Tratava-se, em primeiro lugar, de uma questão relativa à certeza do conhecimento permanente e, em segundo lugar, da questão relativa à dignidade de uma experiência efêmera. (Benjamin, 2019, p. 13)

A experiência poderia ainda ser produzida a partir de uma “doutrina” filosófica como “ensinamento a ser transmitido” (Muricy, 1998, p.65). Pois a experiência que se pretende dar conta do por vir, necessitaria dessa transmissão, dessa continuidade da experiência a partir da unidade da doutrina, que evitaria a dispersão em o que poderíamos chamar de “experiência isoladas”, pois é, na verdade, do caráter da vivência a fragmentação, que é dispersa e incomunicável, impossibilitando uma continuidade, um enriquecimento qualitativo.

Kant justifica bem a “certeza do conhecimento permanente” como a validade intemporal do conhecimento; mas, para Benjamin, ele não foi capaz de fundamentar sua validade temporal, isto é, não conseguiu dar conta nem mesmo da “dignidade de uma experiência efêmera”. A “experiência” kantiana, a esse respeito, em referência à representação ingênua da recepção das percepções, é metafísica ou mitologia e, por certo, apenas uma metafísica ou mitologia modernas, em particular, religiosamente infecunda.” (Benjamin, 2019, p. 24)

A seguinte definição de experiência feita por Benjamin ao fim de seu ensaio não cabe à qualidade das narrativas modernas: “A experiência é a multiplicidade unificada e contínua do conhecimento” (Benjamin, 2019, p. 47). Isto é, uma dita “experiência” que se realiza em sua solidão absoluta, em isolamento, não tem possibilidade de unir as narrativas, restando apenas um conjunto de fragmentos dispersos – uma multiplicidade sem unidade. Sem essa unidade, não há possibilidade de abertura para a continuidade da experiência.

Durante seu projeto, depois abandonado, de tentativa de criação de um novo sistema filosófico, em sua pretensão de desenvolver uma doutrina (*die Lehre*) a ser seguida, a partir do sistema kantiano, mas com a pretensão do desenvolvimento de um novo conceito mais elevado de experiência em razão da insuficiência do conceito de Kant para justificar diversas experiências, inclusive as mais simples. Mas é a partir dos textos dos anos 30 em que o conceito é reformulado e modificado de acordo com sua crítica à modernidade.



O conceito de vivência e a decadência da experiência

Talvez possamos pensar a vivência como “vínculo artificial”, como modo de vida ligado à uma solidão incomunicável que impossibilita uma relação autêntica com nosso próprio tempo. Pois não se trata de um vínculo comum, compartilhado por todos, mas de uma ligação privada, limitada ao indivíduo isolado. E é a partir do indivíduo isolado que surge a galvanização, uma vez que é essa própria relação....

A vivência não serve a mais ninguém, senão, mesmo com todos os seus limites, para o próprio indivíduo que vivencia. Ela nos deixa à deriva do rio do acaso, reféns de nossas próprias escolhas, a partir de nossas próprias atitudes, bem como castra sensibilidade poética, mas, sobretudo, nos silencia e nos impede a ação e a cura diante de situações de extrema barbárie, como no caso da guerra. São experiências como a da guerra que revelam o quão inútil é a força individual para lidar com situações que só podem ser resolvidas em coletivo. A vivência, carece de conteúdo utilitário durável, estando, em grande medida fadada a “funcionar” em situações específicas, dependendo quase sempre do acaso para a sua realização.

Portanto, o vivente age de acordo com as suas perspectivas individuais baseadas em sua história de vida, em seus preconceitos, que poderiam ser esclarecidos, e em suas emoções, que poderiam ser compreendidas. Mas não existe conselho possível a ser dado ou recebido nesse modo de vida.

Em “Experiência e pobreza”, os mais velhos, que têm a paciência necessária para transmitir a experiência, dizem: "Ele é muito jovem, em breve poderá compreender". No ensaio de 1913, ao contrário, podemos imaginar a figura alegórica do adulto dizendo: “ele nunca compreenderá”. Em seguida, no ensaio de 1933, após o alento do “em breve poderá compreender”, o Benjamin anuncia: “Quem é ajudado, hoje, por um provérbio oportuno? Quem tentará, sequer, lidar com a juventude invocando sua experiência?” (Benjamin, 1994, p.114).

De certa forma, retornamos aos problemas já ditos em seu ensaio de juventude. Há um completo desconsolo, uma desorientação generalizada diante da vida. As gerações não se comunicam, não conseguem orientar a ação uma das outras. Cada uma das gerações, seja



representada pela figura do adulto, seja da do jovem ou de qualquer outra, não possuem mais a capacidade de transmitir uma orientação prática.

Apesar das diferenças já ditas, podemos refletir que já na juventude de Benjamin havia esse questionamento a respeito daqueles que falsamente reivindicam para si uma experiência, mas que só a desejam para poderem abusar de sua autoridade. As gerações mudam, e o que permitia sua comunicabilidade, sua relação orgânica, está sendo perdido em razão das grandes mudanças da técnica e da realidade de um sofrimento que não pode ser comunicado e, portanto, não pode ser superado ou curado.

Aquilo que dificulta, que se opõe a essa tarefa libertadora não é simplesmente a decadência da experiência em razão de nossa decadência cultural, mas, sobretudo, a “realidade do sofrimento”, a barbárie real, onde há um “sofrimento tal que não pode depositar-se em exigências comunicáveis que não pode dobrar-se à junção, à sintaxe de nossas proposições” (Gagnebin, 1999, p. 63).

A tradição encontra-se em uma situação de pobreza cadavérica. Os “provérbios”, fábulas e histórias exemplares em geral já não fazem sentido para guiar a ação, uma vez que tais não possuem instrumentos necessários para a construção da experiência.

Sabia-se exatamente o significado da experiência: ela sempre fora comunicada aos jovens. De forma concisa, com a autoridade da velhice, em provérbios; de forma prolixa, com a sua loquacidade, em histórias; muitas vezes como narrativas de países longínquos, diante da lareira, contadas a pais e netos. (Benjamin, 1994, p. 114)

O indivíduo isolado, o vivente, está alienado de sua comunidade real (de sua vida comum) em razão da incomunicabilidade da experiência. Ao identificar a decadência da experiência, Benjamin também percebe um fenômeno que tenta, de modo anacrônico e inautêntico, invocar forças de um passado cultural que se reivindicam novas.

Não, está claro que as ações da experiência estão em baixa, e isso numa geração que entre 1914 e 1918 viveu uma das mais terríveis experiências da história. Talvez isso não seja tão estranho como parece. Na época, já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis, e não mais ricos. (Benjamin, 1994, p.114-115)

A partir do terrível avanço da técnica, ideias antigas passaram a ser resgatadas, e elas se realizam não como um renascimento (no sentido de renovação, de surgimento do novo, mesmo que a partir do velho), mas como uma máscara de ferro que, por um feitiço misterioso de um mago, possui uma fina camada que esconde suas ferrugens. Essa fina camada é “uma nova forma de miséria”, isto é, a chamada “galvanização”, conceito introduzido no ensaio de 1933, que pretende dar conta das inversões da situação cultural moderna, isto é, a falta de reconhecimento de nossa pobreza, de nossa “distância” temporal da tradição. Ela já não está ligada a nós, mas os “galvanizados” não conseguem expressar a sua decadência, o seu fim próximo. Não se distanciam da tradição. Sequer notam que aquilo que os distanciam do passado é justamente essa curta camada mineral:

Uma nova forma de miséria surgiu com esse monstruoso desenvolvimento da técnica, sobrepondo-se ao homem. A angustiante riqueza de idéias que se difundiu entre, ou melhor, sobre as pessoas, com a renovação da astrologia e da ioga, da Christian Science e da quiromancia, do vegetarianismo e da gnose, da escolástica e do espiritualismo, é o reverso dessa miséria. Porque não é uma renovação autêntica que está em jogo, e sim uma galvanização. (Benjamin, 1994, p.115)

O mistério consiste no porquê de ser tão fácil retornar a práticas antigas, e até distantes e nunca relacionadas conosco? Por que é tão simples reivindicar para si tantas ideias e modos de vidas tão louvados por todos? O galvanizado não tem escrúpulos em tomar para si um passado que nada tem a ver com seus valores. Ele nega haver essa distância, esse desligamento entre as gerações com a tradição. A informação possibilitada pela técnica e, sobretudo, a temporalidade do capitalismo, que nela tudo cabe, mas que nada a preenche, torna fácil tal reação à decadência da experiência cultura.

Nesse sentido, ao nos direcionarmos assim ao passado, e ao realizarmos de modo real e alienado de nós mesmos, é como se todos fossemos personagens de desenho animado, realizando milagres temporais e espaciais com a nossa imaginação boba, fundada em uma vontade privada que deseja comprimir tudo que é belo e grandioso, toda a tradição, para que cada indivíduo imerso em suas vivências possa pensar carregá-la como um chaveiro decorativo com a maior naturalidade. Assim são as fantasmagorias, que se realizam de modo deformado na vida concreta, mas que, mesmo assim, se tornam reais.



Ao colocarmos no Youtube, por exemplo, a respeito de yoga, veremos pequeno-burgueses “influencers” com hábitos tão hostis ao saber oriental, que nada tem a ver com a essência da tradição, do saber que envolve uma prática cultural de tal calibre (e assim se segue nas artes marciais, no veganismo etc.).

E quais seriam as causas do empobrecimento da experiência? O desenvolvimento da técnica e, sobretudo, a experiência traumática (sofrimento real, concreto) e incomunicável da guerra. Mas podemos pensar na guerra para além de um conflito armado entre nações, isto é, como uma inimizade generalizada, como esse desconsolo, essa falta de confiança em algo que, no futuro, possa nos tirar de tamanha agonia, mas não podemos recorrer apenas a isso, pois “o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes.” (Benjamin, 1994, p.115).

Não há, na sociedade burguesa, nenhuma base material capaz de lidarmos com nossa situação. Muito ao contrário, é justamente a forma dessa sociedade, suas exigências temporais, espaciais e materiais inegociáveis e inconciliáveis, que são o conteúdo de nosso sofrimento, ou aquilo que conduz nosso sofrimento por um determinado caminho: o da desorientação [*Rat-losigkeit*], conceito chave que será trabalhado no próximo tópico.

Essas forças só podem ser alcançadas com o reconhecimento dessa pobreza e a atitude de renúncia. Após isso, poderemos tomar distância desse passado que tanto nos é empurrado como próximo, e com isso será possível, com distância, nos aproximarmos com calma de uma figura que poderá nos conduzir à compreensão da superação de tamanha miséria: o contador de histórias. Ele possui a autoridade para que possamos entender “exatamente o significado da experiência”, seja de “modo benevolente ou ameaçador”, mas que nos confere um saber valioso, pois sempre nos ajuda em uma ação prática (Benjamin, 1994, p.114).

Necessidade de reconstrução da experiência

Como podemos ver, hoje todos são pobres de experiência, mas apenas alguns miseráveis ainda persistem em admiti-la. No entanto, uma atitude para além desse reconhecimento é necessária. Em “O Narrador”, Benjamin parte desse distanciamento

necessário, deste reconhecimento. “Por mais familiar que seja seu nome, o narrador não está de fato presente entre nós, em sua atualidade viva. Ele é algo de distante, e que se distancia ainda mais. Descrever um Leskov como narrador não significa trazê-lo mais perto de nós, e sim, pelo contrário, aumentar a distância que nos separa dele” (Benjamin, 1994, p. 197).

E essa “distância” necessária é exposta por Benjamin ao decorrer de seu ensaio anterior “Experiência e pobreza” por meio do reconhecimento da nossa pobreza de experiência, evitando, por exemplo, a pretensão de uma renovação inautêntica do passado além de também, como é mais de nosso interesse aqui, evitarmos uma falsa familiaridade com o contador de histórias, que esvazia as qualidades específicas dessa figura. “Uma experiência quase cotidiana nos impõe a exigência dessa distância e desse ângulo de observação. É a experiência de que a arte de narrar está em vias de extinção. São cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente” (Benjamin, 1994, p. 197).

Mas há ainda quem anseia por isso, por tentar se aproximar da experiência por meio das histórias, mas “Quando se pede num grupo que alguém narre alguma coisa, o embaraço se generaliza” (Benjamin, 1994, p. 197-198). Sim, estamos distantes da *Efahrung* em seu sentido forte. Mas cabe aqui uma reflexão sobre isso: “Uma experiência quase cotidiana nos impõe a exigência dessa distância”, isto é, experienciamos coletivamente a “extinção” da “arte de narrar”, bem como uma consequência específica, a desorientação. Estamos alienados, não abstratamente, mas de modo concreto, como resultado de um processo real, de nossa “faculdade de intercambiar experiências” (Benjamin, 1994, p. 197-198).

A experiência começou a ruir a partir de uma literatura específica: o romance. Ele encontrou na classe burguesa seu conteúdo para a produção de uma literatura que mata a autenticidade da língua, destrói qualquer forma de comunhão; na técnica, percebeu como o passado era inútil aos interesses do regime capitalista, como se tudo fosse eterna, imutável e a-histórica: assim como a sociedade burguesa é concebida. Diferentemente do romancista solitário, “O grande narrador tem sempre suas raízes no povo, principalmente nas camadas artesanais” (Benjamin, 1994, p. 214). É no romance que o indivíduo passa a ser o centro da história literária (bem como, posteriormente, da vida social), mas esse sujeito isolado não é capaz de dar conta da complexidade do mundo, mesmo que essa seja a sua pretensão.



A salvação (*Rettung, apokatastasis*) não se trata de uma retomada do passado que nos aparece como a mais ideal das épocas, assim como pensa a figura do adulto, mas da salvação de um passado que nos foi negado e recalçado, que nos foi mostrado como impossível em nossos tempos, como, por exemplo, a comunhão de certas sociedades primitivas que tiveram seu passado maldito durante centenas de gerações.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meados de 2022, talvez, ao final de uma conferência sobre a legitimidade e o pertencimento do povo à terra, o poeta palestino Refaat Alareer, assassinado junto a toda sua família por um bombardeio israelense em 2023, conta sobre uma pequena “história” que havia ouvido em uma de suas viagens de militância. Ela se passa em um lugar onde é hoje conhecido como Canadá e foi contada mais ou menos assim: Um dia, ao avistar caravelas, o chefe da aldeia foi à praia para saber o que estava acontecendo. Ao chegar lá, deparou-se com colonos europeus. Eles, com tom de superioridade, disseram: “todas essas terras nos pertencem”. O chefe, ao ouvir a reivindicação de posse, questionou: “se essas terras são suas, contem-me histórias sobre elas”. A resposta foi, obviamente, o inevitável silêncio, pois eles não possuíam vínculo algum com aquele lugar.

Isso nos explica claramente o que significa pertencer à uma tradição, à uma comunidade, e, conseqüentemente, nos diz o que é a *Erfahrung*. A pergunta do chefe “instaura o caos”. O chefe da aldeia nos ensinou algo: viver em uma comunidade, em um tempo produtivo, ligado à natureza e à tradição, permite a obtenção de um tipo de conhecimento que está morrendo, a sabedoria, “o lado épico da verdade”. Sua reação não foi a de alguém que simplesmente queria se defender. Ele fez a pergunta que silencia todos os modernos, mesmo que estes estejam dispostos a cortarem a garganta daqueles que podem dizer – como assim fazem, como sempre fizeram.

Mas sabemos o fim de tudo isso. As comunidades foram destruídas pela civilização. A experiência nos foi subtraída muito antes mesmo de nascermos. A distância espacial que nos separam de nossos ancestrais é imensa, a temporal ainda mais. No entanto, o espírito ainda chega todos os dias e nos convida para recebê-lo, mesmo que de forma bastante humilde, ou até mesmo pobre – devemos reconhecer.

A existência simultânea do velho, que existe como uma árvore oca que se recusa a



tombar mesmo estando morta, e do novo, que resiste não em meio à pobreza, ou apesar dela, mas nela própria pois é dada “uma nova beleza àquilo que está desaparecendo” ou sendo esquecido. Não se trata de festejarmos isso, como a talvez abandonada atitude da “nova barbárie” o faz, mas de cultivar uma outra atitude, a da rememoração, produzida pela figura do contador de histórias, que é identificado à figura do justo, do sábio: “O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo” (Benjamin, 1994, p. 221).

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. Experiência in: **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. São Paulo: Editora 34, 2009.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o programa da filosofia por vir**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em W. Benjamin**. Editora Perspectiva: São Paulo, 1999.

MURICY, Katia. **Alegorias da dialética: Imagem e pensamento em Walter Benjamin**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.



DOI: <https://doi.org/10.26694/cadpetfilo.v15i29.5578>

SOBRE A VAGUEZA E O PARADOXO DE SORITES EM TIMOTHY WILLIAMSON

On vagueness and the sorites paradox in Timothy Williamson

Umbelina Maria Galvão de Moura¹

RESUMO

Timothy Williamson trouxe valiosas contribuições para o entendimento da relação entre vaguidade e conhecimento. O filósofo argumenta que para uma crença em uma proposição vaga ser considerada conhecimento, é essencial que ela não esteja muito próxima dos limites conceituais indefinidos. Williamson adverte que mesmo crenças verdadeiras podem ser apenas coincidentemente verdadeiras se não houver uma margem adequada de segurança contra o erro. Williamson argumenta que em situações de sorites, os problemas não se limitam apenas à semântica, mas também abrangem questões epistêmicas. O autor conclui que crenças verdadeiras, quando muito próximas dos limites vagos, são essencialmente verdadeiras por acaso, o que as torna inadequadas para serem consideradas conhecimento. No entanto, é ressaltado que a vaguidade não é uma fronteira universal e reconhece a existência de termos vagos com casos-limites relativos e absolutos. Enquanto os primeiros têm sua aplicação incerta devido à falta de métodos decisivos para seu uso, os últimos enfrentam uma incompletude inerente à questão. Em síntese, vamos explorar a essência do argumento de Williamson, utilizando exemplos simples e cotidianos para desvendar as complexidades da relação entre vaguidade e conhecimento.

Palavras-chave: Vagueza, Conhecimento, Paradoxos, Casos-limites

ABSTRACT

Timothy Williamson has brought valuable contributions to the understanding of the relationship between vagueness and knowledge. The philosopher argues that for a belief in a vague proposition to be considered knowledge, it is essential that it is not too close to indefinite conceptual boundaries. Williamson warns that even true beliefs can be merely

¹ Mestranda em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). E-mail: umbelina.moura@edu.pucrs.br

coincidentally true if there is not an adequate margin of safety against error. Williamson argues that in sorites situations, problems extend beyond semantics to encompass epistemic issues. The author concludes that true beliefs, when too close to vague boundaries, are essentially true by chance, rendering them unsuitable for being considered knowledge. However, it is emphasized that vagueness is not a universal boundary and recognizes the existence of vague terms with relative and absolute boundary cases. While the former have uncertain application due to the lack of decisive methods for their use, the latter face an inherent incompleteness in the question. In summary, we will explore the essence of Williamson's argument, using simple and everyday examples to unravel the complexities of the relationship between vagueness and knowledge.

Keywords: Vagueness, Knowledge, Paradoxes, Boundary-Cases

INTRODUÇÃO

É difícil definir com precisão a vagueza/vaguidade, para tanto há diversas teorias cada qual com suas peculiaridades tentando formular uma definição para esse conceito. Uma ideia comum é que o fenômeno da vaguidade surge da aparente falta de precisão em delinear a fronteira entre "o que é" e "o que não é" uma entidade específica. Exemplos incluem uma árvore alta, um homem calvo, uma mulher obesa, uma estrada longa ou uma pilha de areia, criando assim uma zona de indistinção onde a fronteira entre, por exemplo, um embrião e um feto se torna ambígua. Nessa zona estão os casos-limites, uma vez que qualquer entidade que recaia sobre ela estará na fronteira que determina a aplicação de dois termos predicáveis, F e $\sim F$. Em outras palavras, as entidades na zona de indiscernibilidade são casos-limites da aplicação de conceitos vagos, pois não é possível decidir sobre a aplicação de certos termos.

É um consenso amplamente aceito que, se um termo possui casos-limites de sua aplicação, então ele é vago (SORENSE, 2018). Quando um padre em uma cerimônia matrimonial diz "eu vos declaro marido e mulher" após noivo e noiva dizerem algo como "sim", "eu aceito" ou "fazer o quê", então o padre casa duas pessoas e as transforma no que declara. O limite entre noivo/noiva e marido/mulher é o momento exato em que o ritual do casamento se conclui o que é umbilicalmente vinculado ao término de determinado



proferimento performativo². Sabendo disso, pode-se inferir que os referidos conceitos não são vagos, afinal, não há incerteza quanto a sua aplicação. Decerto, há também um momento em que um monte se torna um não-monte, em que uma pessoa alta se torna mediana e uma pessoa mediana. Um proferimento performativo é uma ação realizada no dizer algo, como quando alguém diz “eu sinto muito” a alguém que magoou ou feriu, onde mais do que declarar algo passível da atribuição de valores de verdade, é-se realizada a ação de desculpar-se.

VAGUEZA

Para uma compreensão mais aprofundada dos enunciados performativos, recomenda-se consultar a teoria dos atos de fala de J. L. Austin em *How to do Things with Words* (1962). Da mesma forma, assim como há um momento em que os zigotos se desenvolvem em fetos e estes em seres humanos, torna-se evidente que existe um ponto em que essa transição ocorre. A falta de conhecimento sobre esse limite pode levar a duas possibilidades: ou é um caso-limite absoluto, onde não há uma solução definitiva, ou um caso-limite relativo, cuja resolução depende do contexto e das circunstâncias específicas. Termos vagos que têm sua aplicação incerta devido à ausência de um método eficaz para decidir pelo seu uso detém casos-limites relativos, enquanto aqueles cuja contínua inquirição não oferece um limite claro são casos-limites absolutos. No que diz respeito aos casos-limites relativos, a questão é clara, mas nossos meios para respondê-los são insuficientes. No que diz respeito aos casos-limites absolutos, existe uma incompletude na própria questão”³

Ao término do terceiro trimestre, o que antes era um embrião em desenvolvimento passa a ser considerado um feto, ou seja, um organismo vivo que, geralmente, demonstra

² Um proferimento performativo é uma ação realizada no dizer algo, como quando alguém diz “eu sinto muito” a alguém que magoou ou feriu, onde mais do que declarar algo passível da atribuição de valores de verdade, é-se realizada a ação de desculpar-se. Para maiores esclarecimentos sobre proferimentos performativos vides a teoria dos atos de fala de J. L. Austin em “How to do thing with words” (1962).

³ (SORENSEN, 2018, s.p., tradução nossa). No original, em inglês: *In the case of relative borderline cases, the question is clear but our means for answering it are incomplete. In the case of absolute borderline cases, there is incompleteness in the question itself.*

sinais de sensibilidade, ou seja, é *senciente*⁴ e tem características básicas similares a de um adulto como braços, pernas, coração e vísceras dentro do corpo, mas que ainda está em desenvolvimento. Esse ponto de ruptura entre embrião⁵ e feto, o terceiro trimestre de gestação, foi determinado por especialista com tecnologias adequadas. Para um leigo em questões reprodutivas ou há cerca de cem anos, seria incerto dizer em que ponto da gravidez a passagem ocorreria devido a ignorância quanto ao ponto exato, o que torna ambos os conceitos, embrião e feto, vagos. O que seria um caso-limite da aplicação do conceito de feto como um ser em sua décima semana de gestação antes da determinação do prazo de nove semanas, hoje é claramente um feto, pois o caso-limite é relativo e há meios para tornar preciso o limite dos predicados “feto” e “embrião”⁶. No original, em inglês: *In the case of relative borderline cases, the question is clear but our means for answering it are incomplete. In the case of absolute borderline cases, there is incompleteness in the question itself*⁷.

PARADOXO DE SORITES

Quantos grãos de areia formam um MA, assumindo que eles estejam devidamente empilhados?⁸ Se considerarmos 1.000.000 como um número aceitável, remover um desses grãos, resultando em 999.999, ainda nos deixa com uma quantidade razoável. Intuitivamente, a pequena quantidade de um grão de areia não parece afetar se algo é ou não um MA. Portanto, poderíamos continuar subtraindo um por um, indo para 999.998, depois 999.997 e assim por diante, até alcançar a quantidade de um grão ou nada. Assim,

⁴ A palavra *senciência* é muitas vezes confundida com *sapiência*, que pode significar conhecimento, consciência ou percepção. Essas palavras podem ser diferenciadas analisando-se suas raízes latinas: *sentire* é "sentir" e *sapere* é "saber". Senciência, portanto, é a capacidade de sentir.

⁵ Diga-se de passagem, é possível tornar mais preciso o ponto de ruptura entre embrião e feto, mas como não cabe aqui discutir questões obstétricas, então por hora o que já foi dito basta

⁶ Diga-se de passagem, é possível tornar mais preciso o ponto de ruptura entre embrião e feto, mas como não cabe aqui discutir questões obstétricas, então por hora o que já foi dito basta

⁷ Tradução; *No caso de casos relativos limítrofes, a questão é clara, mas os nossos meios para respondê-la são incompletos. No caso de casos limítrofes absolutos, há incompletude na própria questão.*

⁸ É importante que eles estejam devidamente empilhados, pois se estiverem organizados em linha reta, por exemplo, o que poderia se ter seria uma linha reta muito curta ou muito longa, uma fila indiana de grãos de areia.



poderíamos concluir que zero grãos de areia formam um MA⁹.

Considerando que não há uma linha clara entre o que é e o que não é um MA, ao contrário do exemplo anterior do embrião/feto, aqui temos um predicado com casos-limites absolutos. Também existe uma situação inversa: quantos grãos de areia não formam um MA? Claramente, zero ou um grão de areia não formam um MA, e se adicionarmos mais um, totalizando dois, ainda não teríamos uma quantidade razoável para formar um MA. Novamente, a pequena quantidade de um grão de areia não parece fazer diferença entre o que é ou não um MA.

No entanto, ao seguir esse raciocínio, ao adicionar mais um grão de areia para totalizar três, depois quatro e assim por diante, podemos chegar à conclusão de que 1.000.000 de grãos de areia não formam um MA de areia, e assim, nos encontramos novamente no paradoxo de sorites. Um argumento sorítico, ou simplesmente um sorites, segue a estrutura descrita nos parágrafos anteriores, onde, a partir de premissas razoáveis que envolvem um conceito vago, e com a aplicação de princípios aparentemente válidos, como o princípio da tolerância, chegamos a uma conclusão falsa. Em outras palavras, um sorites é um argumento que utiliza conceitos vagos para chegar a conclusões absurdas. Sainsbury (2009) explica que o paradoxo surge quando expressões vagas são tolerantes a pequenas mudanças, já que estas não afetam a aplicabilidade das expressões. O problema surge quando consideramos que grandes mudanças são um conjunto de pequenas. Um exemplo adicional, já que "MA" não é o único termo vago existente, pode ser expresso na forma de um argumento como o seguinte:

- i. Um homem com 200cm é alto.**
- ii. Se um homem com 200cm é alto, então um homem com 199cm também é.**
- iii. Se um homem com 199cm é alto, então um homem com 198cm também é.**
- iv. Se um homem com 1cm é alto, então um homem com 0cm também é.**

Um homem com 0cm é alto.

⁹ Paradoxos são argumentos logicamente válidos, ou seja, argumentos nos quais a conclusão não pode ser falsa, desde que as premissas sejam verdadeiras, mas cuja conclusão é rejeitada como falsa ou absurda. Em termos simples, para qualquer ser racional com um entendimento conceitual adequado, a conclusão deve ser considerada absolutamente absurda, independentemente das premissas ou regras de inferência.

Contudo;

O fato crucial é que parece ser verdade que alguém com uma única unidade capilar no topo do crânio já não seja careca (um caso análogo é o do conceito de superfície plana, já que uma única parte côncava, ou convexa, numa dada superfície a sentença a não ser plana). Assim, não poderíamos ter um paradoxo sorítico condicional com o conceito de ser careca, já que a segunda premissa do argumento a de que, se x com 0 cabelos é careca, então y com 1 cabelo também é seria facilmente detectada como falsa, logo de saída¹⁰

FORMALIZANDO SORITES

Compreendidos os exemplos com MA acima expostos, um positivo que afirma o que é e outro negativo que afirma o que não é pode-se formalizar o paradoxo como se segue, em que “M” é o predicado “monte de areia”, “an” representa uma entidade passível da aplicação do predicado e “n” seja um número natural. Via *modus ponens*¹¹ tem-se um sorites condicional¹²:

Versão negativa (\sim Ma)	Versão positiva (Ma)

¹⁰ (VALCARENGHI, pág.309,2023)

¹¹ *Modus ponens* é uma regra de inferência em que se deduz o consequente de um condicional ao assumir-se o antecedente. A regra é comumente expressa da seguinte forma: $p \rightarrow q, p \vdash q$.

¹² Aqui foi feito uso da regra (ou princípio) do corte, uma regra de inferência que permite, por uma questão de parcimônia lógica, evitar longas derivações ao possibilitar que regras válidas sucessivas sejam simplificadas como em, por exemplo, $p \rightarrow q, q \rightarrow r \vdash p \rightarrow r$. Sartori (1999, p. 6), diz que “[o] Princípio do Corte é o princípio segundo o qual regras válidas repetidas podem ser encadeadas e reduzidas a uma única aplicação”.



$\sim Ma_0$	$Ma_{1.000.000}$
$\sim Ma_0 \rightarrow \sim Ma_1$	$Ma_{1.000.000} \rightarrow Ma_{999.999}$
$\sim Ma_1 \rightarrow \sim Ma_2$	$Ma_{999.999} \rightarrow Ma_{999.998}$
...	...
$\sim Ma_n \rightarrow \sim Ma_{n+1}$	$Ma_n \rightarrow Ma_{n-1}$
...	...
_____	_____
$\sim Ma_{1.000.000}$	Ma_0

Vistos individualmente, cada lado apresenta um paradoxo no qual a conclusão é considerada falsa, mesmo que as premissas pareçam ser verdadeiras. No entanto, quando considerados em conjunto, surgem uma série potencialmente infinita de contradições. A partir de ambos os casos, podemos concluir que algo é e não é um MA ao mesmo tempo. Mas esta não é a única maneira de formalizar um argumento sorítico. Por indução matemática¹³, tem-se uma versão quantificada:

Versão negativa ($\sim Ma$)	Versão positiva (Ma)
---	--

¹³ Williamson (1994, p. 218) define o princípio da indução matemática como aquele em que “[...] if 0 has a property F, and whenever m has F so has m + 1, then every natural number has F”, em que m representa um conjunto grande de números naturais

$\sim Ma0$ $\forall n (\sim Man \rightarrow \sim Man+1)$ <hr/> $\sim Ma1.000.000$	$Ma1.000.000$ $\forall n (Man \rightarrow Man-1)$ <hr/> $Ma0$
---	---

Leia-se a versão positiva como:

- a) Algo com 1.000.000 grãos de areia é um monte;
- b) Para todo número n , se algo com n grãos de areia é um monte, então algo com $n-1$ é um monte areia;
- c) Logo, algo com 0 grãos de areia é um monte. Leia-se a versão negativa como:
 (1) Algo com 0 grãos de areia não é um monte; (2) Para todo número n , se algo com n grãos de areia não é um monte, então algo com $n+1$ grãos de areia não é um monte;
- d) Logo, algo com 1.000.000 grãos de areia não é um monte. Por fim, há um argumento sorítico intitulado de Sorites da Linha Traçada, em que a conclusão paradoxal, diferentemente das anteriores, implica que há ponto preciso de ruptura entre, e.g., o que é careca e o que não é;

(1) $Ma1.000.000$

(2) $\sim \forall n (Man)$

$\exists n (Man \ \& \ \sim Man-1)$

Versão negativa;



(\sim Ma) Versão positiva (Ma) \sim Ma0 $\forall n$ (\sim Man \rightarrow \sim Man+1)

\sim Ma1.000.000

Ma1.000.000 $\forall n$

(Man \rightarrow Man-1)

Ma0 13 (1)

- a) **Um milhão de grãos de areia são um monte de areia.**
- b) **Não é o caso que para qualquer número n algo que tenha n grãos é um monte de areia.**
- c) **Logo, existe pelo menos um número n tal que algo com n grãos é um monte de areia e algo com n-1 não é um monte de areia.**

Este sorites foi apresentado por Hyde (in ROZINTTI, 2001, p. 14), Ferreira (2017, p. 35), Sartori (1999, p. 12), entre outros, embora cada qual o formulasse de uma maneira própria. Contudo, este argumento não parece ser um paradoxo, pois a conclusão é aceitável, não parecendo absurda, falsa ou algo similar. É no mínimo estranho dizer que não há um ponto em A tornar-se B e este, C, mesmo embora não se saiba em que momento ocorre. Afinal, girinos transformam-se em sapos e estes, quando beijados em contos de fadas, em príncipes. Pressupor que não há um momento, um ponto, uma situação, seja qual for, em que uma pessoa magra se torna gorda é equivalente a dizer que não há um ponto em que magros ficam gordos, logo, permanecem magros, mesmo com 500kg e seus ossos sendo esmagados pela sua imensa quantidade de gordura corporal. Trocando em miúdos, não parece que o sorites da linha traçada é um sorites¹⁴.

¹⁴ Dos autores mencionados somente Ferreira (2017) fornece uma explicação clara sobre o porquê de o argumento ser paradoxal, os outros apenas o apresentam como um sorites sem mais delongas, talvez como um fato óbvio – ma non troppo. Para mais detalhes sobre o argumento utilizado por Ferreira e uma réplica a ele, vide o apêndice.

GENERALIZAÇÕES E AMBIGUIDADE

Algumas pessoas poderiam erroneamente pensar que a vaguidade é fruto de uma linguagem por vezes ambígua ou o resultado de generalizações, mas não é nem um caso, nem outro. Quando Martin Luther King Jr. em seu discurso “*I Have a Dream*”¹⁵ disse que todos os homens são criados iguais, de certo o autor não se referia somente aos seres humanos do sexo masculino, mas também do sexo feminino. O que houve foi apenas uma generalização de dois tipos de gênero a uma certa palavra que expressa somente um.

Quando Getúlio Vargas em sua carta-testamento disse “serenamente dou o primeiro passo no caminho da eternidade e saio da vida para entrar na História”, com “história” ele sem dúvida se referiu aos livros de história e à memória de um povo que reconhece seus líderes do presente e passado. No entanto, devido à ambiguidade dessa palavra na língua portuguesa, o termo “história” pode também indicar contos, fábulas e narrativas falsas, tal qual são os contos dos irmãos Grimm e as HQ’s de super-heróis. Mas, no contexto da carta-testamento, não é difícil identificar o que Vargas quis dizer com o termo. No que diz respeito a termos vagos, quando se fala em monte de grãos ou pessoas altas, não basta evitar generalizações ou definir contextos específicos para liquidar com qualquer ambiguidade.

Independentemente se estamos falando de um MA do Saara ou da Patagônia, ou se estamos considerando se são grãos de areia, arenito ou trigo, ainda permanece vago quantos grãos são necessários para formar um MA, ou seja, a generalização pode desaparecer, mas a vaguidade persiste. Se isso parecer difícil de acreditar, basta revisitar todos os exemplos anteriores sobre MA e substituir “grãos de areia” por um tipo específico de areia ou qualquer outra coisa que possa formar um MA, como carros, roupas, notebooks, cartas de tarô, ossos, entre outros. E mesmo que um termo seja ambíguo, como é o caso de “banco” ou “manga”¹⁶, “[f]elizmente, nós sabemos como criticar e corrigir todos os equívocos. De fato, toda linguagem natural é auto ‘desambiguadora’ no sentido de que cada uma tem todos os

¹⁵ Eu tenho um sonho.

¹⁶ Banco pode indicar uma conjugação do verbo “bançar”, um objeto utilizado para se sentar ou um lugar para administrar dinheiro. Manga pode indicar a parte de uma peça de vestuário ou uma fruta típica de climas tropicais.



*recursos necessários para especificar qualquer leitura que alguém deseje*¹⁷ Ou seja, mesmo que o próprio termo “monte” seja ambíguo podendo significar um aglomerado de coisas formando uma inclinação elevada ou ainda uma quantidade significativa de coisas reunidas basta a um falante especificar sobre o que ele fala quando for o caso. Sendo assim, a ambiguidade não tornaria qualquer uma das acepções de “monte” mais ou menos vagas, afinal, não importa quantos centavos sejam de dólar, euro ou reais alguém possui, ainda é dúvida a fronteira entre um monte (no sentido de muito) de dinheiro e pouco.

COMO RESOLVER O PARADOXO

Existem várias teorias que tentam formular uma definição para o conceito de vaguidade e não é exagero dizer que a maioria delas está errada supondo-se que pelo menos uma das existentes está correta. Uma análise correta do conceito implica uma solução a cada um de seus paradoxos correspondentes, ou seja, analisar o conceito de vaguidade implica dar uma resposta a cada uma das diferentes formulações de argumentos soríticos. Seja como for, há somente quatro alternativas para solucionar o paradoxo:

- (1) negar uma das premissas**
- (2) rejeitar uma das regras de inferência**
- (3) aceitar a conclusão**
- (4) negar que a lógica se aplica a termos vagos**

As alternativas (1) e (2) são as mais atraentes, quando se leva em consideração nossas intuições filosoficamente relevantes sobre a vagueza. Partindo dessas opções pode-se concluir que o argumento, outrora aparentemente cogente, é, na verdade, inválido devido a um “atropelo” ao longo de sua derivação. A terceira, no entanto, pode drástica, mas o que torna um paradoxo um argumento particularmente singular é o fato de que a conclusão é rejeitada como verdadeira mesmo embora se pressuponha a verdade das premissas. Disso

¹⁷ (SORENSEN, 2018, n.p.) No original, em inglês: *Happily, we know how to criticize and correct all equivocations. Indeed, every natural language is self-disambiguating in the sense that each has all the resources needed to uniquely specify any reading one desires*

pode-se inferir que se a conclusão não for negada, mas aceita, então não existe paradoxo, apenas um argumento. Mas ainda é no mínimo bizarro aceitar as conclusões dos Sorites ou de qualquer paradoxo o que torna a opção (3) contraproducente. Quanto à terceira forma lógica, ela não constitui um paradoxo, apenas a realidade de fato em que há uma linha divisória entre o que é e o que não é um monte de areia ou o um prédio alto sendo, portanto, um argumento válido e aceito contra o paradoxo de sorites.

Por fim, a quarta opção, rejeitar a aplicação da lógica é alegar que o paradoxo não é um argumento legítimo ou o que quer que seja a depender de que sistema lógico se use. A teoria sobre a vaguidade que aqui põe-se em pauta, a epistemológica, nega uma das premissas. Isso significa que das formas lógicas de argumentos soríticos apresentadas na secção 1.3, as duas primeiras geram absurdos, porque partem de uma premissa falsa, que é um dos condicionais no primeiro caso e a premissa quantificada no segundo.

A TEORIA DE THIMOTHY WILLIAMSON

O pontapé inicial para a teoria do Williamson é o pressuposto de que a “[...] semântica e lógica clássicas são muito superiores às alternativas em simplicidade, poder, sucesso prévio e integração com teorias em outros domínios”¹⁸. Nessa esteira, ele argumenta que quando se profere alguma coisa que diz que algo é o caso (ou que não é o caso), o proferimento é verdadeiro (V) ou é falso (F).

Em outras palavras, vale o princípio da bivalência, um dos alicerces da lógica clássica, em que para o portador do valor de verdade tem-se somente dois valores possíveis, V ou F. Esse esforço é devido a que muitas vezes quando pessoas tentam dar conta dos argumentos soríticos e explicar a vaguidade, elas apelam a lógicas nãoclássicas, que eventualmente rejeitam princípios basilares da lógica clássica, como o da bivalência, tal qual lógicas trivalentes.

Um proferimento é V ou F, mas o que o autor diz sobre os conceitos de verdadeiro

¹⁸ (WILLIAMSON, 1994, p. 186, tradução nossa). No original, em inglês: “[...] classical semantics and logic are vastly superior to the alternatives in simplicity, power, past success, and integration with theories in other domains”



e falso? Seguindo os moldes aristotélicos e da semântica de Tarski termina por definir o verdadeiro como: se x diz que é o caso que 'P', então x é verdadeiro se, e somente se, P; enquanto o falso é definido como: se x diz que 'P', então x é falso se, e somente se, $\sim P$ tenha-se que x representa um proferimento qualquer.¹⁹ Sobre o porquê de o autor sueco optar por proferimentos ao invés de sentenças ou proposições como as portadoras do valor de verdade, pode se dizer com alguma artificialidade reconhecida, “[o] problema da vagueza é um problema sobre a classificação de proferimentos. Debater uma forma de bivalência na qual os portadores do valor de verdade são proposições é perder o ponto da controvérsia”²⁰.

Isso ocorre porque proferimentos expressam proposições e estas, por sua vez, podem ser verdadeiras ou falsas, mas a questão é que um termo vago quando proferido falha em expressar uma única proposição. Proposições não falham em ser verdadeiras ou falsas, elas simplesmente são, cabe-nos crer nelas, com alguma justificativa ou não, e, entre outras coisas, enunciá-las. Mas, quando em um caso-limite, ao proferir-se “P”, pode-se ou expressar alguma proposição verdadeira ou alguma outra falsa, decidir por uma seria decidir pela aplicação de um termo vago em sua zona de indiscernibilidade, o que não é possível a menos que se seja um falante onisciente de certa língua²¹.

Dito isso, Williamson deixa claro que o grande problema com alternativas à teoria epistêmica é que elas frequentemente ferem o princípio da bivalência e, por conseguinte, saem da lógica clássica, por isso a estranheza. Para tanto, Williamson prova que negar a bivalência gera uma contradição com uma série de inferências.²² De fato, negar o princípio é contraditório, como é provado a seguir²³:

¹⁹ Caso não tenha ficado claro, tenha-se que um proferimento é verdadeiro se, e somente se, quando ele diz que “é o caso que chove” e de fato chove. Em outras palavras, o conceito de verdade é aquele por correspondência entre o que é dito e o que de fato ocorre.

²⁰ (WILLIAMSON, 1994, p. 187, tradução nossa). No original, em inglês: The problem of vagueness is a problem about the classification of utterances. To debate a form of bivalence in which the truth-bearers are propositions is to miss the point of the controversy.

²¹ Para maiores detalhes sobre falantes oniscientes vide Williamson (1994, secção 7.3)

²² Cf. WILLIAMSON, 1994, p. 187-189.

²³ É útil ressaltar que Williamson ao tentar provar que negar o princípio bivalência é um absurdo também prova o princípio da não contradição, ou seja, que para o portador do valor de verdade ele não pode ser simultaneamente V e F, i.e., $\sim (P \ \& \ \sim P)$. Mas, como seu foco é a bivalência aqui optou-se por apenas levála em conta na prova demonstrada

1. $\forall x (Px \rightarrow (Vx \leftrightarrow P))$	P1
2. $\forall x(Px \rightarrow (Fx \leftrightarrow \sim P))$	P2
3. $\sim(Pa \rightarrow (Va \vee Fa))$	H p/ I~
4. $ Pa \ \& \ \sim(Va \vee Fa)$	3 Equiv
5. $ \sim(Va \vee Fa)$	4 E&
6. $ Pa$	4 E&
7. $ \sim Va \ \& \ \sim Fa$	5 DM
8. $ \sim Va$	7 E&
9. $ \sim Fa$	8 E&

10. $(Pa \rightarrow (Va \leftrightarrow P))$	1 E \forall
11. $(Pa \rightarrow (Fa \leftrightarrow \sim P))$	2 E \forall
12. $Va \leftrightarrow P$	6,10 MP
13. $Fa \leftrightarrow \sim P$	6,11 MP
14. $P \rightarrow Va$	12 E \leftrightarrow
15. $\sim P \rightarrow Fa$	13 E \leftrightarrow
16. $\sim P$	8, 14 MT
17. $\sim\sim P$	8, 15 MT
18. P	17 DN
19. $P \& \sim P$	16, 18 I&

20. $\sim (Pa \rightarrow (Va \vee Fa))$	4-18 I~
21. $Pa \rightarrow (Va \vee Fa)$	20 DN

Leia-se: “x é um proferimento qualquer, em que a é uma instância particular; Px indica que um tal proferimento tem a propriedade de ‘dizer que algo é o caso’; V é o predicado ‘verdadeiro’ e F o predicado ‘falso’; tenha-se ainda que P representa aquilo que é dito”. (1), portanto, pode ser lido da seguinte maneira: para todo x, se x diz que é o caso que P, então x é verdadeiro se, e somente se, P. Das premissas (1) e (2), pressupor que é falso um certo proferimento tal que se ele diz que algo é o caso, então ele é verdadeiro ou falso, segue-se uma contradição. Parafraseando WILLIAMSON (1994), rejeitar a lógica clássica e o princípio da bivalência em favor de lógicas alternativas é equivalente a rejeitar as regras de um jogo, nesse caso o da lógica clássica, para criar outro nomeado de “lógica não-clássica”, onde com isso apenas se criar um novo jogo com novas regras, mas que não prova que a bivalência quando negada não produz uma contradição. Uma analogia pode ser útil para entender seu argumento: pense-se em um carro antigo, modelo LC (lógica clássica), que funciona com determinado motor, o motor da bivalência²⁴.

Querer provar ao negar o princípio da bivalência não gera uma contradição utilizando para isso uma lógica não clássica seria o equivalente a criar um novo carro que funciona somente com um motor específico que não é o motor da bivalência. O cerne da questão é: criar um certo tipo de carro em detrimento de outro não é o mesmo que criar algo superior, nem mesmo é provar que havia algo de errado com o outro e tampouco seria adequado dizer que a peça x ou y do carro antigo não é boa ou eficaz, porque não funciona

²⁴ A analogia do carro antigo, modelo LC (lógica clássica), com um motor específico, o motor da bivalência, ajuda a ilustrar o argumento. Isso implica que rejeitar a lógica clássica e seu princípio da bivalência seria como substituir o motor do carro antigo por um motor diferente, criando assim um jogo com novas regras, mas sem garantia de que a negação da bivalência não resulte em uma contradição.



no carro novo que foi feito especificamente para rejeitar as peças do antigo troque-se “carro novo” por “lógicas alternativas” e “carro antigo” por “lógica clássica” que será dito mais do mesmo. Com tudo isso em mente, eis a solução ao paradoxo de sorites:

$\exists n(\Phi_n \& \sim\Phi_{n-1})$

Leia-se: existe um número n tal que Φ com esse número n é determinada coisa e uma subtração mínima em n compõe $\sim\Phi$, em que Φ representa qualquer conceito vago. Em resumo, é estabelecida uma fronteira clara, independentemente de ser possível ou não para algo ou alguém reconhecê-la onde uma mudança mínima em algo cujo conceito é vagamente definido, por exemplo, careca, cabeludo, gordo, magro, alto, baixo, monte, etc. Ultrapassando o limite estipulado, por menor que seja, é suficiente para fazer um monte de grãos de areia do sul do Atacama um não-monte. Williamson diz que;

[...] um caso plausível e intrigante tem sido feito devido a podermos de fato trabalhar com um número mínimo de grão necessários para formar um monte: que é quatro [...] para a presença de um monte é suficiente e necessário que pelo menos um grão deva estar sobreposto e estabilizado em outros.²⁵

Portanto, "monte" não parece ser um conceito vago, uma vez que a distinção entre o que constitui um "monte" e o que não constitui é bastante clara e independentemente do tipo de grão que compõe o monte. Em outras palavras, um único grão não forma um "monte", nem dois ou três, mas sim, a partir de quatro grãos. Assim, a bivalência é mantida, e afirmar que qualquer quantidade a partir de quatro grãos constitui um "monte" quando devidamente agrupados é verdadeiro, enquanto fazer a mesma afirmação diminuindo a quantidade a partir de três é falso. Então, como o próprio autor sugere, “no lugar de monte, já que ele não é tão vago como aparentava ser, tenha-se o termo “monte largo e acrescente-se também seu oposto “monte estreito” e “monte alto”, e “monte baixo”²⁶”.

²⁵ (WILLIAMSON, 1994, p. 213, tradução nossa). No original, em inglês: [...] *an astonishingly plausible case has been made that we can indeed work out the least number of grains needed for a heap: it is four [...] for the presence of a heap it is necessary and sufficient that at least one grain should stably rest on other grains*

²⁶ (WILLIAMSON, 1994, p. 213). É útil a esta altura lembrar que há casos-limite absolutos e casos-limites relativos, segundo Sorensen (2018). Usando desta distinção, monte de areia seria um caso-limite relativo até o momento em que há como determinar satisfatoriamente o limite de aplicação deste termo, enquanto monte

Em todo caso, nada ainda foi dito sobre por que o conhecimento humano falha ao lidar com a vaguidade e seus casos-limites. Williamson parece seguir de um jeito ou de outros, propositalmente ou não. Descartes quando no primeiro capítulo das *Meditações Metafísicas* o filósofo francês afirma que nossos sentidos não são confiáveis e podem nos enganar sendo necessária uma crença clara e distinta, o que em Descartes é sinônimo de justificação, para conhecer algo. De fato, como já foi sugerido por Edmund Gettier em seu ensaio “*Is true justified belief knowledge?*”²⁷, o conhecimento é pelo menos uma crença verdadeira justificada, mas não somente. O ponto é:

I) devido ao fato de que a espécie humana não dispõe de aparatos sensoriais ou cognitivos suficientemente sofisticados a ponto de decidirem adequadamente pelo uso de determinados predicados em seus casos-limites de aplicação, então ela não é capaz de saber quando, por exemplo, um grande monte de areia torna-se um monte pequeno e vice-versa.

Mas, existe uma linha divisória entre a aplicação de conceitos, independente de se algo ou alguém pode vir a conhecê-lo, pois no intuito de preservar a bivalência proferir que algo é monte de areia é verdadeiro até certo ponto na contagem de grãos, atravessado esse ponto o proferimento de que algo é um monte de areia torna-se falso, saiba-se ou não disso. Ou melhor, estejase ou não justificado em crer em tais proferimentos. Dessa maneira, os sorites “caem por terra”, diz que:

Sobre a abordagem epistemológica, proferimentos vagos em casos limites são verdadeiros ou falsos e nós, humanos, não temos ideia de como descobrir o que é o quê. É bastante consistente com essa abordagem que o que é um caso limite para nós não é um caso limite para criaturas com poder cognitivo muito maior do que qualquer um de nós poderia imaginar.²⁸

Se um homem qualquer, como Iskandar (também conhecido como Alexandre, o

de areia alto (ou baixo) seria um caso absoluto por resistir a uma série de inquisições e quaisquer métodos empregados para decidir por seus limites de aplicação

²⁷ Tradução; É o verdadeiro conhecimento da crença justificada

²⁸ (WILLIAMSON, 1994, p. 212).



Grande), apenas olhasse nos dias atuais para a Grande Pirâmide de Gizé²⁹, na falta de um instrumento que o ajudasse a decidir pela altura da pirâmide, poderia através de sua visão imperfeita³⁰ concluir que a pirâmide não tem 1m de altura, mas também não tem 1000m. No entanto, ele poderia saber que ela tem algo entre 100m e 200m. Seja como for, Iskandar sabe as seguintes proposições³¹:

1. A pirâmide não tem menos que 100m

2. A pirâmide não tem mais que 200m

3. A pirâmide tem entre 100m e 200m.

Logo; 1, 2 e 3 são informações inexatas

Mas condizente com a habilidade visual em julgar tamanhos e distâncias de Alexandre. Mais precisamente, o que ele teria seria conhecimento inexato, o que é derivado da ignorância quanto à altura da pirâmide, em outras palavras, “[...] *quando se trata de conhecimento inexato, há ignorância*”³². Ou seja, não se sabe a altura da pirâmide. O que se pode saber neste caso em particular é que há um conjunto não vazio³³ de números x cujo escopo é suficientemente grande para abarcar a real altura da pirâmide. Se Iskandar afirmasse que ela tem 150m e a pirâmide de fato tivesse, ele poderia ter uma crença

²⁹ Essa pirâmide tem algo próximo a 139 metros de altura, mas este fato será ignorado para efeito do que se pretende exemplificar, sendo que tal marginalização não será onerosa

³⁰ Caso alguém se pergunte pelo que seria uma visão perfeita, que fique claro que seria tal que a acuidade visual seria tamanha que poderia identificar as menores partículas de poeira flutuando no ar em sua forma e quantidade, assim como enxergar no escuro, através de objetos sólidos e a distâncias significativamente longínquas em um ângulo de 360°, além de poder visualizar todos os espectros da luz e muito mais que não vale a penas discutir aqui.

³¹ O autor sugere que mesmo que exista uma linha divisória entre a aplicação de conceitos, essa linha pode ser difícil de determinar e pode variar dependendo do contexto e da perspectiva. A ideia central é que, para preservar a bivalência (o princípio de que uma afirmação é verdadeira ou falsa, mas não ambas ao mesmo tempo), podemos dizer que algo é verdadeiro até certo ponto, mas se torna falso após ultrapassar esse ponto. Isso acontece independentemente de sabermos ou não sobre esse ponto de transição, ou se estamos justificados em acreditar nessas afirmações. Além disso, o texto destaca que nossa capacidade de determinar esses limites é limitada, e que criaturas com capacidade cognitiva mais avançada podem perceber limites que nós não conseguimos. Um exemplo ilustrativo é dado com Iskandar (ou Alexandre, o Grande) observando a Grande Pirâmide de Gizé. Mesmo sem instrumentos de medição precisos, ele pode inferir que a altura da pirâmide está dentro de um intervalo específico, mas não pode determinar o valor exato. Essa perspectiva sugere que os conceitos vagos têm limites que podem ser percebidos de maneira diferente por diferentes seres ou em diferentes circunstâncias.

³² (SARTORI, 1999, p. 57)

³³ Aqui vale o princípio do primeiro número, segundo o qual qualquer conjunto não vazio tem um primeiro número e ele foi estipulado como sendo 100.

verdadeira, mas ela não seria justificada não constituindo, assim, conhecimento, pois tudo que ele faria seria olhar de uma certa distância um monumento sem quaisquer aparatos para medir ela.³⁴ A pirâmide poderia ter 149,9m ou 150,1m ou perder 1cm devido uma pedra que caiu no exato momento em a crença de que ela tinha 150m foi formada.

Seja como for, o processo de formação de crença não tem garantias e poderia ter feito Alexandre Magno crer em um outro número qualquer que não fosse 150m. Resta, por fim, explicar o que conhecimento inexato e ignorância tem a ver com a vagueza. Ora, o limite entre F e $\sim F$ é claro, não se pode conhece-lo, e, portanto, há ignorância, porque o ser humano não tem aparatos para adentrar nos liames dos conceitos e decidir pela sua aplicação (ou não) nos casos-limites. O que resta é conhecimento inexato quando os casos-limites de conceitos vagos vierem à baila. Williamson explica que:

Onde nosso conhecimento é inexato, nossas crenças são confiáveis apenas se nós deixamos uma margem para erro. A crença que uma condição geral adquire em um caso particular tem uma margem para erro se a condição também obtém em casos similares. O grau e tipo da dita similaridade depende de cada circunstância.³⁵

Portanto, se aceitarmos que um MA (monte) grande é vago, o oposto, ou seja, um MA pequeno, também é vago. Vamos considerar que o menor MA possível tenha 4 grãos, conforme sugere Williamson, enquanto o maior MA é potencialmente infinito. A questão é: em que ponto um MA grande se tornaria pequeno? Não há paradoxo aqui. Se removermos um grão de areia de cada vez de um montante de quinze bilhões (um MA grande), eventualmente ele se tornará pequeno. De acordo com a teoria de Williamson, devido à falta de um critério claro para determinar o momento exato da transição, tudo o que podemos ter é um conhecimento impreciso.

Isso ocorre porque existe uma margem de erro que cobre a zona de incerteza, onde

³⁴ A explicação de Timothy Williamson ao conhecimento inexato é mais sofisticada e ostensiva, mas o que foi dito basta para compreender que em alguns casos o conhecimento não pode ser exato devido à falta de recursos para decidir acuradamente por algo, como a altura exata da pirâmide. Destarte, resta apenas conhecer pormenores.

³⁵ (WILLIAMSON, 1994, p. 226, tradução nossa, grifo nosso). No inglês, original: *Where our knowledge is inexact, our beliefs are reliable only if we leave a margin for error. The belief that a general condition obtains in a particular case has a margin for error if the condition also obtains in all similar cases. The degree and kind of the required similarity depend on the circumstances.*



não podemos discernir se o item em questão é grande ou pequeno. Seja qual for este número no que diz respeito a MA's grande, pequenos, largos, estreitos, altos e baixos, é irrelevante no momento. O ponto da questão toda é que largo e estreito, alto e baixo, são casos similares a MA's grandes e pequenos e todos, para que seja possível saber de algo em seus casos limites tem uma margem de erro. *“O que é relevante [...] é o fato de que o conhecimento inexato se caracteriza pela aceitação de uma margem de erro”*³⁶. O que é válido para todos os casos similares.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria epistemológica sobre a vagueza³⁷ não resguarda a vagueza de conceitos, não existe na linguagem essa questão propriamente estrita. O que está sob juízo é o conhecimento, em geral o humano, e seus limites. No caso de conceitos vagos, eles só o são, porque o ser humano não pode conhecer seus limites de aplicação. Essa distinção é importante, conhecimento humano e não-humano, porque seres oniscientes ou de alguma forma cognitivamente superiores aos seres humanos poderiam de um jeito ou de outro conhecer os conceitos que usam de tal forma que usá-los em suas mais diversas situações não seria um problema, ou seja, os casos-limites de sua aplicação não estariam recobertos por uma zona de penumbra onde seriam indiscerníveis, o que entendemos como vago é porque não se sabe até onde ele é aplicável. Tendo em vista essas considerações na complexa discussão sobre o paradoxo sorítico e a natureza da vagueza, é crucial reconhecer que as reflexões apresentadas não se limitam ao “epistemicismo”³⁸ proposto por

³⁶ (SARTORI, 1999 p. 58).

³⁷ A teoria epistemológica da vagueza aborda a natureza da vaguidade dos conceitos não como uma característica intrínseca da linguagem, mas como uma limitação do conhecimento humano. Segundo essa perspectiva, a vagueza não reside nos próprios conceitos, mas sim na capacidade limitada do ser humano de compreendê-los completamente. A teoria epistemológica da vagueza enfatiza que a vagueza dos conceitos não é uma propriedade intrínseca, mas sim uma consequência da limitação do conhecimento humano. Ela destaca a importância de compreender essa limitação ao lidar com a vagueza e reconhece que uma compreensão mais completa dos conceitos vagos poderia ser alcançada por seres com capacidades cognitivas superiores às dos humanos.

³⁸ O epistemicismo, conforme sugerido no trecho, é uma abordagem filosófica que sugere que a vaguidade de um conceito decorre da nossa ignorância sobre até onde esse conceito pode ser aplicado. Em outras palavras, a vaguidade surge porque não sabemos com precisão onde os limites de aplicação de um conceito vago estão situados. O epistemicismo de Williamson, mencionado no texto, é uma forma específica dessa ideia mais ampla, que se concentra na ideia de que nossa ignorância é necessária para lidar com a vaguidade.

Williamson.

De fato, qualquer abordagem que resulte na ignorância sobre os limites dos conceitos vagos, de maneira direta ou indireta, enfrenta o desafio de resolver o paradoxo sorítico. Este fenômeno, intrínseco à vagueza, exige uma análise criteriosa das diversas concepções existentes. Em linhas gerais, a compreensão é clara: uma abordagem válida para tratar a vagueza deve, no mínimo, permitir a identificação de uma premissa falsa em um argumento sorítico, a menos que o paradoxo seja considerado insolúvel. O enfoque epistemicista de Williamson, centrado na ignorância necessária, é apenas uma manifestação específica dessa tese mais ampla. É imperativo explorar outras perspectivas não-epistemicistas para encontrar uma compreensão mais abrangente e precisa desse fenômeno peculiar. Ao concluir, é evidente que a falha na concepção epistemicista da ignorância necessária não implica que a verdade sobre a vagueza deva ser exclusivamente buscada em abordagens não-epistemicistas. O desafio de lidar com a dupla vagueza demanda uma análise aprofundada e uma consideração cuidadosa das implicações de cada abordagem proposta. A compreensão do paradoxo sorítico e da vagueza como um todo requer uma abordagem que vá além das fronteiras do epistemicismo de Williamson, explorando perspectivas alternativas para enriquecer e aprimorar nossa apreciação desse fenômeno intrincado e desafiador.

REFERÊNCIAS

- FERREIRA, S. S. **Vagueza como arbitrariedade: esboço de uma teoria da vagueza**. 2017. 166 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.
- RONZITTI, G. **Vagueness: A guide**. London: Springer Science & Business Media, 2010.
- SAINSBURY, R. M. **Paradoxes**. 3ª ed. New York: Cambridge University Press, 2009.
- SARTORI, C. A. **Uma Introdução à Teoria Epistêmica da Vaguidade**. 1999. 77 f. Dissertação (Mestrado) – Mestrado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1999.
- SORENSEN, R. **Vagueness**. Stanford Encyclopedia Of Philosophy. [s.l.], Summer 2018.



Acesso em 30/06/2019.

VALCARENGHI, E. C. Williamson sobre a vaguidade, o princípio da margem de erro e o princípio KK. **Principia UFSC**, [27], [26] abr. 2023. DOI: 10.5007/1808-1711.2023.e90374.

WILLIAMSON, T. **Vagueness**. London/New York: Routledge, 1994.